

N12<506665772 021

UB Tübingen

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie
11. Jahrgang Heft 1 Januar 1975

CONCILIUM

Die Intellektuellen in der Kirche

A. Weiler, Intellektuelle in der Kirche
G. Baum, Die Berufung des Intellektuellen in der Kirche
P. McNamara, Soziologen, Intellektuelle und der römische Katholizismus
H. R. Schlette, Die Autorität des Intellektuellen
A. Greeley, Der Verrat des Intellektuellen
M. Rioux, Die Intellektuellen und die Freiheit
J. Aranguren, Die katholischen Intellektuellen in Spanien
P. Pombeni, Die katholischen Intellektuellen in Italien
W. D'Antonio, Ch. Noll, Katholische Intellektuelle: zwei Perspektiven in den Vereinigten Staaten
T. O'Connell, Die Verantwortung des Intellektuellen
M. Novak, Der Intellektuelle als politischer Reformer
F. Menne, Intellektuelle auf der Suche nach Unmittelbarkeit
J. Barry, Der neue Typ des katholischen Intellektuellen in Amerika

Benziger Verlag Einsiedeln Zürich
Matthias Grünewald Verlag Mainz

CONCILIUM

Internationale Zeitschrift für Theologie 11. Jahrgang Heft 1 Januar 1

DIREKTIONSKOMITEE

Giuseppe Alberigo, Bologna. Juan Alfaro, Rom. William Bassett, San Francisco. 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 Gutiérrez 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

José Luis Aranguren, Madrid/Santa Barbara. Luciano Caglioti, Rom. August Wilhelm von Eiff, Bonn. Paulo Freire, Genf. André Hellegers, Washington. 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 sind die Übersetzer.

«Concilium» erscheint monatlich (Doppelausgaben Juni/Juli und August/September). Jahresabonnement DM 62.–/Fr. 75.–/S 540.–, Studentenabonnement der Vorlage einer Studienbescheinigung DM . Fr. 58.–/S 417.–, Einzelheft DM 9.–/Fr. 11.–/S 80.– züglich Zustellungsgebühren.
Abbestellungen bis 6 Wochen vor Jahresende.

«Concilium» kann in jeder Buchhandlung oder d beim Verlag bestellt werden. Für Deutschland: thias-Grünewald-Verlag, 65 Mainz, Bischofsplat Für die Schweiz, Luxemburg und Skandina Benziger Verlag, CH-8840 Einsiedeln, CH-8008 Zü Für Österreich: Fährmann Verlag, Wien.

INHALT

VORWORT . . . . . .

BEITRÄGE

Anton Weiler, Intellektuelle in der Kirche. Eine geschichtliche Übersicht . . . . . .

Gregory Baum, Die Berufung des Intellektuellen in der Kirche . . . . . .

Patrick McNamara, Soziologen, Intellektuelle und der römische Katholizismus: Überlegungen und Anwendungen . . . . . .

Heinz Robert Schlette, Die Autorität des Intellektuellen . . . . . .

Andrew Greeley, Der Verrat des Intellektuellen

Marcel Rioux, Die Intellektuellen und die Freiheit

José Aranguren, Die katholischen Intellektuellen in Spanien . . . . . .

Paolo Pombeni, Die katholischen Intellektuellen in Italien . . . . . .

William D'Antonio, Charles Noll, Katholische Intellektuelle: zwei Perspektiven in den Vereinigten Staaten . . . . . .

Timothy O'Connell, Die Verantwortung des Intellektuellen . . . . . .

Michael Novak, Der Intellektuelle als politischer Reformer . . . . . .

Ferdinand Menne, Intellektuelle auf der Suche nach Unmittelbarkeit. Eine Skizze . . . . . .

James Barry, Der neue Typ des katholischen Intellektuellen in Amerika . . . . . .

Heft 2 wird im Februar 1975 erscheinen und der turgik gewidmet sein.

Diesem Heft liegt ein Prospekt «Neuerscheinur Theologie» des Matthias Grünewald Verlags bei.

Internationale Zeitschrift für Theologie

CONCILIUM

11. Jahrgang 1975

DIREKTIONSKOMITEE

Giuseppe Alberigo, Bologna. Juan Alfaro, Rom. William Bassett, San Francisco. 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 Gutiérrez 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

José Luis Aranguren, Madrid/Santa Barbara. Luciano Caglioti, Rom. August Wilhelm von Eiff, Bonn. Paulo Freire, Genf. André Hellegers, Washington. 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»

Redaktion dieses Heftes: C. Geffré, Paris. A. Weiler, Nimwegen.

Heft 8/9: Kirchenrecht

W. Bassett, San Francisco. P. Huizing, Nimwegen.

Heft 10: Sonderheft

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

Die Intellektuellen in der Kirche
Greely Andrew, Vorwort 1

Heft 2

Schriftgebrauch und -sinn in gottesdienstlichen Feiern
Schmidt Herman, Vorwort 77

Heft 3

Satan – «Die Dämonen sind Nichtse»
Schillebeeckx Edward, Iersel Bas van, Vorwort 149

Heft 4

Basisgemeinden
Müller Alois, Greinacher Norbert, Basisgemeinden als Thema praktischer Theologie 221

Heft 5

Das Unsterblichkeitsverlangen
Jossua Jean-Piere, Metz Johannes Baptist, Vorwort 297

Heft 6/7

Die jungen Menschen und die Zukunft der Kirche
Geffré Claude, Weiler Anton, Krise der Jugend oder Krise der Kirche? 363

Heft 8/9

Die kirchliche Disziplin
Bassett William, Huizing Peter, Vorwort 445

Heft 10

Kirchliche Erneuerung und Petrusamt am Ende des 20. Jahrhunderts
Alberigo Giuseppe, Für ein zum Dienst an der Kirche erneuertes Papsttum 513

Heft 11

Geistliches Leben und Konflikte
Duquoc Christian, Vorwort 589

Heft 12

Lebensqualität für alle
Böckle Franz, Pohier Jacques-Marie, Wertpräferenzen in Technik und Gesellschaft 663

2. Beiträge

Allmen Jean-Jacques von, Päpstliches Amt – Amt der Einheit 564
Anastasiou Ioannis, Kirchliche Disziplin im individuellen Leben des Gläubigen 472
Antonio William D', Noll Charles, Katholische Intellektuelle: zwei Perspektiven in den Vereinigten Staaten 49
Aranguren José, Die katholischen Intellektuellen in Spanien 41
Aranguren José, Die Nichtbeteiligung der jungen Menschen an den Aufgaben der Kirche 404

Bailey Lloyd R., Vom Text zur Predigt. Gedanken zu den jüngsten Diskussionen 118
Balducci Ernesto, Die Anziehungskraft, die der Absolutheitsanspruch des buchstäblich verstandenen Evangeliums auf die Jugend ausübt 415
Barry James, Der neue Typ des katholischen Intellektuellen in Amerika 72
Bassett William, Der Ruf nach Fairness in den Rechtsverfahren 494
Baum Gregory, Die Berufung des Intellektuellen in der Kirche 11
Bensberger Kreis, «Offene Gemeinde». Memorandum deutscher Katholiken 289
Benzo Miguel, Die Abwehr des Zweifels 624
Bianchi Herman, Auf dem Weg zu einem nicht-öffentlichrechtlichen Delikenrecht? 484
Boismard Marie-Emile, Unser Sieg über den Tod nach der Bibel 340
Boni Luis de, Theologische und semantische Erwägungen über das Unsterblichkeitsverlangen im volkstümlichen Katholizismus 346
Bourgeois Henri, Der geteilte Glaube 618
Buckley Francis, Der neue «Ordo Paenitentiae» und das Strafrecht 477
Büntig Aldo Jesús, Die Basisgemeinden in der politischen Aktion 274
Buzzetti Carlo, Die nahe Bibel und die ferne Bibel. Probleme einer Bibelübersetzung im Dienst der Liturgie 109

Cadiot Marie-Christine, Die Sprache der jungen Menschen und die Sprache der hierarchischen Kirche 393
Caldentey Juan, Die Bedeutung der christlichen Basisgemeinden für die Kirche 269
Cereti Giovanni, Sartori Luigi, Die Kurie im Dienst eines erneuerten Papsttums 580
Comblin Joseph, Die Basisgemeinden als Ort neuer Erfahrungen 263
Congar Yves, Soll das Christentum übermittelt und übernommen oder frei und neu interpretiert und gelebt werden? 421
Congar Yves, Titel, welche für den Papst verwendet werden 538
Cornélis Etienne, Buddhistische Erfahrungen 316
Cosmao Vincent, Ist Entwicklungshilfe die beste Bevölkerungspolitik? 692
Coulson John, Das Lehramt der einen Kirche und sein Verhältnis zum sensus fidelium 567

Durand Alain, Klassenkampf und christliche Versöhnungshoffnung 601
Dussel Enrique, Die Basis in der Theologie der Befreiung. Lateinamerikanische Sicht 256

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 363

Federici Tommaso, Das Lektionar des neuen Missale Romanum 97
Fetscher Iring, Vom Leben in der Endlichkeit 332
Fischer Balthasar, Das älteste armenische Lektionar als Zeuge für den gottesdienstlichen Schriftgebrauch im Jerusalem des beginnenden 5. Jahrhunderts 93
Floristán Casiano, Bericht über die Basisgemeinden 285
Fürst Carl Gerold, Der Strafrechtsentwurf der Kodexkommission 490

Garaudy Roger, Die «Basis» im Marxismus und im Christentum 249
García Juan Carmelo, Christliches Leben und geschichtlicher Konflikt: eine gegenseitige Ignoranz? 590
Gemeinsame Erklärung zur Humanisierung der Arbeitswelt 708
Gérest Claude, Der Teufel in der theologischen Landschaft der Hexenjäger des 15. Jahrhunderts. Eine Studie über den «Hexenhammer» 173
Gérest Claude, Nostalgie der Einheit in der Kirche und Politik der Vertuschung von Konflikten. Der Preis für die katholische Einmütigkeit im 19. Jahrhundert 607
Greeley Andrew, Der Verrat des Intellektuellen 30
Greeley Andrew, Die öffentliche Meinung und das Leben nach dem Tod 299

Haulotte Edgar, Die Dualität Dinge/Wörter 150
Hellegers André, Präferenzen in der Gesundheitspolitik 699
Hervieu-Léger Danièle, Die Basisgemeinden in Frankreich 237
Horrevorts Alfons, Die traditionelle Moral der Kirche 396

Jossua Jean-Pierre, «Die alte Schlange wurde gestürzt» (Offb 12,9) 207
Jossua Jean-Pierre, «Der von der Zeit freigewordene Mensch» im Werk von Marcel Proust 324

Kasper Walter, Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt 525
Kerber Walter, Die Verantwortung der Kirche für eine menschenwürdige Gesellschaft 720
Kerkhofs Jan, Was die Christen der nichtwestlichen Kirchen in den achtziger Jahren vom Petrusdienst erwarten 573
Kertelge Karl, Jesus, seine Wundertaten und der Satan 168
Kertelge Karl, Jugend – Neuheit, bevorrechtetes Thema im Neuen Testament 410
Kleiner Rafael-Josef, Festsetzung des Kontextes für den Schriftgebrauch 135
Krims Adalbert, Das Unbehagen am institutionellen Apparat der Kirche 398

Lanne Emmanuel, Der Dienst der Gemeinschaft zwischen den römisch-katholischen Kirchen 557
Legrand Hervé-Marie, Römisches Amt und universales Amt des Papstes. Das Problem seiner Wahl 531
Limbeck Meinrad, Die Wurzeln der biblischen Auffassung vom Teufel und den Dämonen 161

Manders Henk, Das Ringen mit dem Lektionar aus der Sicht des Liturgikers 83
Marins Jose, Kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerika 232
Massing Otwin, Soziologische Überlegungen zum Verhältnis von institutionell verfaßter «Religion» (Kirche), volkskirchlicher Massen-Basis und «expressiven Gruppen» 241
McCready William, Die Kluft zwischen den Generationen und die Zukunft der Kirche 366
McDonagh Enda, Wertpräferenzen im Bereich der Technik 667
McNamara Patrick, Soziologen, Intellektuelle und der römische Katholizismus: Überlegungen und Anwendungen 17
Menne Ferdinand, Intellektuelle auf der Suche nach Unmittelbarkeit. Eine Skizze 67
Der Mensch im Arbeitsprozeß 704
Metz Johann Baptist, Unsere Hoffnung. Die Kraft des Evangeliums zur Gestaltung der Zukunft 710
Metz René, Das Strafrecht im Codex Iuris Canonici von 1917 460
Meyer Charles, Die lehramtlichen Verlautbarungen über Engel und Teufel 184
Michel Frère, Welche charakteristischen Züge kennzeichnen das Phänomen «Jugend in der Dritten Welt»? 386
Mischo Johannes, Interdisziplinäre diagnostische und psychohygienische Perspektiven bei Fällen von «dämonischer Besessenheit» 188
Moeller Gert, Absage an das Fließband 705
Mulder Dirk Cornelis, Die Dämonen in den nichtbiblischen Religionen 156
Munier Charles, Bußdisziplin und kirchliches Strafrecht. Querverbindungen und Ausdifferenzierungen 453

Nash Joseph, Des Menschen Verantwortung für die Umwelt 679
Noll Charles, Antonio William D', Katholische Intellektuelle: zwei Perspektiven in den Vereinigten Staaten 49
Novak Michael, Der Intellektuelle als politischer Reformer 61

O'Connell Timothy, Die Verantwortung des Intellektuellen 56
Oelmüller Willi, Zur Deutung gegenwärtiger Erfahrungen des Leidens und des Bösen 198

Paiement Guy, Kommunikation und Konflikte in der Basisgemeinde 279
Pombeni Paolo, Die katholischen Intellektuellen in Italien 45

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 363

Pohier Jacques-Marie, Ein Fall nachfreudschen Glaubens an die Auferstehung? 352
Power David, Theologische Überlegungen 142
Prock Herbert, «Der revolutionäre Kampf ist ein christlicher und priesterlicher Kampf» (Camillo Torres) 401
Prucha Milan, Die Idee der persönlichen Unsterblichkeit und die marxistische Kritik der religiösen Entfremdung 307

Quintana Ramírez Antonio, Die biblischen Texte in einigen spanischen Liturgiegesängen 125

Reumann John, Auswahllektionare in der lutherischen Tradition 102
Rioux Marcel, Die Intellektuellen und die Freiheit 36
Rioux Marcel, Das Streben der Jugend nach «Veränderung des Lebens» 379
Rouillard Philippe, Verkündigung des Evangeliums und Feier der Eucharistie 129

Sandmel Samuel, Die Heilige Schrift im Judentum 88
Sartori Luigi, Cereti Giovanni, Die Kurie im Dienst eines erneuerten Papsttums 580
Schlette Heinz Robert, Die Autorität des Intellektuellen 24
Sevegrand Martine, Der Glaube und ein spezieller aus dem politischen Kampf herrührender Konflikt 635
Stein Conrad, Das Unsterblichkeitsverlangen 312

Tierney Brian, Historische Modelle für das Papsttum 544

Urbina Fernando, Das geistliche Leben ist eine Versuchung 640

Valle Raniero La, Das Engagement des Papstes als des Bischofs von Rom 550
Vawter Bruce, Das Ringen mit dem Lektionar aus der Sicht des Biblikers 78
Vidal Marciano, Sexualität und Christentum: vom Konflikt zur Versöhnung 629
Vigli Marcello, Die Bewegung der christlichen Basisgemeinden in Italien 224
Vincent Gérard, Die Nichtintegration der Jugend in der modernen Gesellschaft 371
Vogel Cyrille, Buße und Exkommunikation in der Alten Kirche und im Mittelalter. Ein historischer Überblick 446

Walf Knut, Kirchliche Disziplin und heutiges kirchliches Leben 466
Weiler Anton, Intellektuelle in der Kirche. Eine geschichtliche Übersicht 3
Westley Richard, Die Basisgemeinden in den Vereinigten Staaten 228

Zwiefelhofer Hans, Präferenzen bei der Gewinnung und Verteilung von Grundstoffen 685

3. Berichte

Alberigo Giuseppe, Die Verurteilung der Kommunisten vom Jahre 1949 502
Arias Gonzalo, Der Konfliktscharakter der Gewaltlosigkeit 656

Duchesne Jean, Jesu Rückkehr zu den jungen Menschen in den USA 433

Girardi Giulio, Ein Theologe im Klassenkampf 650
Gutiérrez Susana, Annahme von Konflikten: Zeugnis einer militanten Revolutionärin 654

Kämpferische politische Aktion und gläubige christliche Existenz. Interview mit André und Andrée Chazalette 659

Laplane Sabine, Das Jugendkonzil 427
Laurentin René, Ist die Krise der geistlichen Berufe eine Krise der Jugend? 436
López de Lama Jesús, Die Konflikte annehmen 647

Provost James, Reaktionen auf den Entwurf zu einem neuen Strafrecht 508

4. Dokumentation

Borchert Bruno, Satans zweite Ankunft 215

II. VERZEICHNIS DER AUTORENKURZBIOGRAPHIEN

Alberigo Giuseppe 507, 524
Allmen Jean-Jacques von 567
Anastasiou Ioannis 477
Antonio William D' 55
Aranguren José 44, 409
Arias Gonzalo 659

Bailey Lloyd R. 124
Balducci Ernesto 421
Barry James 76
Bassett William 501
Baum Gregory 16
Benzo Miguel 628
Bianchi Herman 489
Boismard Marie-Emile 345
Boni Luis de 351
Borchert Bruno 219
Bourgeois Henri 623
Buckley Francis 484
Büntig Aldo Jesús 279
Buzzetti Carlo 118

Cadiot Marie-Christine 396
Caldentey Juan 273
Cereti Giovanni 587

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 363

UNIV. BIBL. TÜBINGEN
ZB 191

Comblin Joseph 268
Congar Yves 426, 544
Cornélis Etienne 324
Cosmao Vincent 699
Coulson John 573

Duchesne Jean 436
Duran Alain 607
Dussel Enrique 262

Federici Tommaso 101
Fetscher Iring 340
Fischer Balthasar 96
Floristán Casiano 288
Fürst Carl Gerold 494

Garaudy Roger 256
García Juan Carmelo 600
Gérest Claude 183, 617
Girardi Giulio 653
Greeley Andrew 36, 306

Haulotte Edgar 155
Hellegers André 704
Hervieu-Léger Danièle 241
Horrevorts Alfons 398

Jossua Jean-Pierre 214, 332

Kasper Walter 531
Kerber Walter 728
Kerkhofs Jan 580
Kertelge Karl 173, 414
Kleiner Rafael-Josef 141
Krims Adalbert 400

Lanne Emmanuel 564
Laplane Sabine 433
Laurentin René 442
Legrand Hervé-Marie 538
Limbeck Meinrad 168
López de Lama Jesús 649

Manders Henk 88
Marins Jose 237
Massing Otwin 248
McCready William 371
McDonagh Enda 678
McNamara Patrick 24
Menne Ferdinand 71
Metz Johann Baptist 720
Metz René 465
Meyer Charles 188
Michel Frère 393
Mischo Johannes 198
Moeller Gert 707
Mulder Dirk Cornelis 161
Munier Charles 459

Nash Joseph 685
Noll Charles 55
Novak Michael 66

O'Connell Timothy 61
Oelmüller Willi 207

Paiement Guy 284
Pombeni Paolo 49
Pohier Jacques-Marie 362
Power David 147
Prock Herbert 404
Provost James 512
Prucha Milan 311

Quintana Ramírez Antonio 129

Reumann John 108
Rioux Marcel 41, 385
Rouillard Philippe 135

Sandmel Samuel 92
Sartori Luigi 587
Schlette Heinz Robert 30
Sevegrand Martine 640
Stein Conrad 316

Tierney Brian 550

Urbina Fernando 646

Valla Raniero La 557
Vawter Bruce 83
Vidal Marciano 634
Vigli Marcello 228
Vincent Gérard 379
Vogel Cyrille 452

Walf Knut 471
Weiler Anton 10
Westley Richard 231

Zwiefelhofer Hans 691

III. SACHVERZEICHNIS

Amerikanisierung des Katholizismus 612–614
Arbeitswelt
– Fließbandarbeit 705–707
– Humanisierung 704, 708–709

Basis
– im Marxismus 249–256
– in der Theologie der Befreiung 256–261
Basisgemeinden
– in Frankreich 237–241
– in Italien 224–227
– und Kirche 270–273

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 363

- Kommunikation und Konflikte 279–284
- in Lateinamerika 232–237, 274–276
- Literaturbericht 285–288
- «Offene Gemeinde – Offene Kirche» 289–295
- Ort neuer Erfahrungen 263–268
- in der politischen Aktion 276–279
- als Thema praktischer Theologie 221–223
- Typen 269–270
- in den USA 228–231

Beelzebul und Jesus 170–171
Bibelübersetzung
- Liturgiegemäßheit 115–117
- Übersetzungsprobleme 109–112, 114–115

Das Böse
- der Teufel und das Heil 207–214
- Ursprung 158–159

Buße
- Situation des Büßers bis zum 12. Jahrhundert 446–450
- Situation des Exkommunizierten bis zum 12. Jahrhundert 450–452
- im Leben des Gläubigen 472–477
- Bußdisziplin und Strafrecht 453–459, 459–470

Dämonen
- in der Bibel 161–163
- in nichtbiblischen Religionen 156–161

Dämonenaustreibungen
- durch Jesus 168–170
- befreite Schöpfung 171–172

Dämonologie im 15. Jahrhundert 173–183
dämonische Besessenheit
- Einstellungen von Theologen 191–193
- forschungsgeschichtlich 188–191
- ein «Lernexperiment» 195–196
- sozialpsychologisch 196–197
- tiefenpsychologische Sicht 193–195

Dualität Dinge/Wörter 150–155

Engel, lehramtliche Verlautbarungen 184–186, 187–188
Entwicklungshilfe
- und Bevölkerungspolitik 692–699
- und Grundstoffpolitik 687–691

Ethik
- und heute nötiger Bewußtseinswandel 720–722
- technologische 668–669

Exegese und Predigt 118–124

Gewaltlosigkeit, Konfliktscharakter 656–659
Glaube
- und Sozialismus 635–637
- und Zweifel 618–623, 626–628

Heilige Schrift
- im Judentum 88–92
- als Literatur 112–114
- in spanischen Liturgiegesängen 125–128
- in der Predigt 118–124

Hoffnung
- Formen 719–720
- Träger 718–719
- Zeugnis 710–717

Intellektuelle
- Ambivalenz 1–2
- Autorität 24–29
- Dilettanz 30–36
- Freiheit 67–71
- in der Kirche
- – Berufung 11–13
- – geschichtlich 3–10
- – und religiöses Bewußtsein 13–16
- - soziologisch 20–24
- – Verantwortung 56–61
- als politische Reformer 61–66
- soziologisch 17–20
- und Unmittelbarkeit 67–71

Jugend
- Bewegungen zur «Veränderung des Lebens» 379–385
- in der Dritten Welt 386–393
- und Gesellschaft 366–371
- gesellschaftliche Ausschließung 375–379
- gesellschaftliche Integration 371–372
- Jesus-Revolution in den USA 433–436
- und Kirche
- – distanzierte Haltung 401–404, 404–409, 425–426
- – evangelische Kommunitäten 415–421
- – institutioneller Apparat 398–400
- – Krise der geistlichen Berufe 436–441
- – Sprache der Hierarchie 393–396
- – traditionelle Moral 396–398
- Marginalisierung 372–375
- und Überlieferung des Evangeliums 421–425

Katholische Intellektuelle
- in Italien 45–48
- in Spanien 41–44
- in den USA
- – allgemein 49–50, 72–76
- – Fall Fichter 50–52
- – Universität Notre Dame 52–55

Katholische Orientalen, Latinisierungsversuche 614–615
Kirche
- Basis-Kritik 247–248
- Beitrag zum sittlichen Bewußtsein 722–727
- Erneuerung 408–409
- «expressive Gruppen» 246–247
- Gemeinschaft zwischen den Teilkirchen
- – geschichtlich 560–561
- – heute 561–563
- – im NT 557–560
- Institution und Basis 241–245
- Kampf um die Einheit im 19. Jahrhundert 609–615
- Krise der geistlichen Berufe 436–441
- nichtwestliche 573–575
- «Offene Kirche» 289–295

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 363

- Verantwortung der Jugend 413–414
- «Verschmelzungseinheit» 607–609, 615–617
Klassenkampf
- und christliche Versöhnungshoffnung 605–607
- Erfahrungen eines Theologen 650–653
- Klassen und Klassenkampf 602–605
- Zusammenarbeit der Klassen 601–602
Kommunistische Partei, Verurteilung durch die Kirche 1949 502–506
Konflikt
- und ein christlicher Glaube 659–661
- christliche Praxis 596–599
- Erfahrungen einer Revolutionärin 654–656
- in der Kirche 647–648
- sozio-politisch 648–649
- in der spanischen Wirklichkeit 590–592
- Theorien 592–596
Kurie
- Dezentralisierung 577–578
- Reform
- - Kriterien 580–582
- - Vorschläge 582–586

Lamennais, Verurteilung von 1832 610–612
Lebensqualität 663–666
Lehramt und sensus fidelium 567–572
Leiden und Böses
- als Bedrohungen 201–202
- Deutungssysteme
- - Bedingungen 204–206
- - geschichtlich 202–204
- - Schwierigkeiten 198–201
Lektionar
- armenisches (Hs. J 131) 93–95
- Beispiel 5. Fastensonntag (C) 78–85
- Beispiel 27. Sonntag im Jahreskreis (A) 78–83
- und menschlicher Kontext 135–140, 143–145
- in der lutherischen Tradition 102–107
- und Profantexte 140–141
- Römisches
- - hermeneutische Probleme 99–100
- - Predigtprobleme 100–101
Liturgie als schöpferische Kraft 145–147

Marxistische Christen 637–640, 654–655
Menschenrechte in der Kirche 467–468

Naivität 13–16
Neuheit
- als Kennzeichen der Kirche 412–413
- im NT 410–412

Papst
- als Bischof von Rom 550–551, 552–556
- Lehramt 567–572
- Titel 538–543
- Wahl als Bischof von Rom 531–537, 551–552
Papsttum
- Erneuerung 513–521, 525
- historische Modelle 544–549
Petrusamt
- Amt der Einheit 564–567
- geschichtliche Verwirklichung 528–530
- historischer Ursprung 525–528
- die Sicht nichtwestlicher Kirchen 575–577

Satan
- im AT 163–164
- und Belial 164–165
- im NT 165–167
Satanismus heute 215–219
Sexualität
- als Konflikt im Christentum 629–632
- Neubewertung in der Kirche 632–634
Spiritualität
- geistliches und gesellschaftliches Leben 640–645
- neue Synthesen 645–646
Strafrecht
- kirchliches
- - und Bußdisziplin 453–459
- - und Buß- und Glaubensdisziplin 469–470
- - im CIC 460–465
- - Entwurf der Kodexkommission 490–494, 508 bis 511
- - Erneuerung 466–467, 468–469, 470–471
- - Forderung nach Fairness 494–501
- - und «Ordo Paenitentiae» 477–478, 482–483
- nicht-öffentlichrechtliches 484–489
- und Zweck der Bestrafung 478–482

Teufel und Dämonen, lehramtliche Verlautbarungen 186–187

Umwelt
- menschliche Verantwortung 681–685
- wissenschaftlich 667–668, 679–681
Unsterblichkeit
- im AT 341–343
- in marxistischer Kritik 309–311
- im NT 343–345
- im Zeitbezug des Werkes von Marcel Proust 324–330
- als Sieg über den Tod 340–341
- und Todesbegriff 307–309
- im Volkskatholizismus 346–351
Unsterblichkeitsglaube
- und Glaube an Jesus 359–362
- und Hinnahme der Endlichkeit 332–339
- psychoanalytisch 304–306
- in der Meinungsforschung
- - Fortleben nach dem Tod 299–301
- - Kontakt mit Verstorbenen 301–304
- Schwierigkeiten 352–359
Unsterblichkeitsverlangen
- im Buddhismus 316–323
- psychoanalytisch 312–316

Wertpräferenzen
- in der Gesundheitspolitik 699–704

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 363

- im Rohstoffbereich 685–691
- im Bereich der Technik 667, 669–678
Wort und Sakrament
- und Leben 142–143
- in der Liturgie 129–130, 133–134
- in alten Liturgien 130–132
- in der heutigen Römischen Liturgie 132–133
Zweifel
- Begriff 624–626
- und Glaube 618–623, 626–628

© Copyright by Stichting Concilium, Nijmegen.

Der zweite Halbband beginnt mit der Seite 363

Vorwort

Der angesehene amerikanische Historiker Arthur Mann hat einmal bemerkt, es sei bei Intellektuellen in Mode gekommen, Biographien von Politikern zu schreiben. Sie pflegten dann an den Politikern zu kritisieren, daß diese nicht die Fähigkeiten von Intellektuellen besitzen. Wenn aber Politiker in die Lage kämen, die Biographien von Intellektuellen schreiben zu sollen, so würden zweifellos auch sie an diesen kritisieren, daß sie nicht über die Fähigkeiten von Politikern verfügten.

Diese Ausgabe von «Concilium» handelt über Intellektuelle. Man mag dies nun für gut oder für schlecht halten – das ändert jedenfalls nichts daran, daß dieses Heft nicht von Politikern, sondern von Intellektuellen geschrieben ist. Selbst der Herausgeber ist noch Intellektueller – mag er auch noch so sehr bloß eine Randexistenz der Intellektuellengemeinschaft darstellen. Wenn daher den Intellektuellen Lob gespendet wird, wie es in einigen Beiträgen geschieht, oder wenn sie verurteilt werden, wie es in anderen Artikeln getan wird, so kommen sowohl dieses Lob wie diese Verurteilungen wiederum aus dem Blickwinkel von Intellektuellen. Noch ist «Concilium» nicht an Politiker übergeben worden, und ob dies eine Verbesserung darstellen würde oder nicht, hängt von dem Bild ab, das man von Politikern hat – womit hier nicht politische Theologen gemeint sind!

Thema dieses Heftes ist die Ambivalenz des Intellektuellen, und zwar gibt es mehrere derartige Ambivalenzen:

1. Das ambivalente Verhalten einer Gesellschaft zu ihren Intellektuellen: Die Gesellschaft hat die Intellektuellen zwar nötig, damit jemand da ist, der kritische Fragen stellt und sich mit abstrakter Reflexion befaßt, aber sie befürchtet auch jede Art von Infragestellung der in ihr geltenden Meinungen, zu der solche Kritik und Reflexion unausweichlich führt.

2. Die Ambivalenz der Intellektuellen gegenüber ihrer Gesellschaft: Kritisieren müssen sie diese Gesellschaft, aber dies bringt sie zugleich in Gefahr, ihrem eigenen Erbe und den Wertsystemen entfremdet zu werden, die doch auch wieder ihrer Kritik Kraft verleihen.

3. Die Ambivalenz des Intellektuellen gegenüber seiner eigenen Arbeit: Einerseits weiß er seine eigene diskursive und verbale Fertigkeit durchaus zu werten. Wenn seine Art von Wissen auch nicht die einzige Art von Wissen ist, so ist sie doch immer noch die erstrangige und wichtigste Art von Wissen. Andererseits muß er sich doch auch fragen, ob er mit seinem allzu vielen Denken nicht bleichsüchtig geworden ist. Könnte er nicht viel menschlicher sein, wenn er mit gewöhnlichen Menschen zusammen lebte und arbeitete – wie die Intellektuellen im maoistischen China – und von seinem elfenbeinernen Turm herabstiege, um sich an der schmutzigen Arbeit politischer und gesellschaftlicher Aktion zu beteiligen?

In der Spannung zwischen zu vielem Denken und zu vieler Aktion hat bei den Intellektuellen das Pendel derzeit zum Aktionspol ausgeschlagen. Sie schwätzen von «Praxis» und von «Politik», aber ihre Praxis ist fast immer bloß die Praxis von Hochschulprofessoren und Studentenseelsorgern und hat nur wenig zu tun mit der Erfahrung gewöhnlicher Menschen (obwohl sie dagegen einwenden könnten, daß auch die «gewöhnlichen Menschen» die Erfahrung ihrer Praxis machen würden, wenn sie nur nicht durch «falsches Bewußtsein» gebunden wären). Ihre politischen Aktionen zeigen oft nur wenig Geschick, Koalitionen mit anderen einzugehen, die nicht Intellektuelle sind (wie bei dem Mißerfolg McGoverns bei den US-amerikanischen Präsidentschaftswahlen 1972 deutlich wurde). Wenn Intellektuelle an die Macht kommen – wie in Kuba – sind sie oft bemerkenswert intolerant gegen diejenigen, die anderer Meinung sind als sie selbst, wie auch jeder, der ein wenig Ahnung von Universitätspolitik hat, dies gar nicht anders erwartet.

Intellektuelle können genauso Politiker sein, wie sie auch Eltern, Verliebte oder Heilige sein können, aber es ist nicht leicht, den Stolz zu überwinden, der aufkommt mit dem Erwerb von voll ausgebildeten verbalen Fertigkeiten. Selbst dann noch, wenn der Intellektuelle seiner Rationalität den Abschied gibt – wie es einige amerikanische Intellektuelle in der Phase ihres Engagements in der «Neuen Linken» taten – gibt es die Möglichkeit, daß er zwar aufhört ein Intellektueller zu sein, daß er aber unfähig bleibt (oder nicht willens ist), etwas anderes zu werden. So ist er gleich zweimal entfremdet.

Dieses Heft erhebt nicht den Anspruch, auch nur eine dieser Fragen zu beantworten oder eine dieser Ambivalenzen des Intellektuellen aufzulösen. Es kann vielleicht die Sache so weit vorantreiben, daß bei der einen oder anderen dieser Ambivalenzen ihre Paradoxie sichtbar wird. Und

dies dürfte eine mehr als ausreichende Erfüllung unserer Erwartungen sein. Einem Intellektuellen, der Paradoxien nicht erträgt, sollte man wohl raten, sich Arbeit auf einem Bauernhof zu suchen – auch wenn er nicht im Polizeistaat des Vorsitzenden Mao lebt.

Aus organisatorischen Gründen wechseln Gregory Baum und ich uns ab in der Hauptverantwortung für die religionssoziologische Sektion von «Concilium». Für diese Ausgabe habe ich den «Vorsitz» geführt. Gregory Baum wird für die nächste religionssoziologische Ausgabe zum Thema «Frauen in der Kirche» die Federführung haben.

ANDREW GREELEY

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Anton Weiler

Intellektuelle in der Kirche

Eine geschichtliche Übersicht

Bevor im Rahmen der Thematik dieses Heftes über die Rolle der Intellektuellen in der Kirche eine Übersicht gegeben werden kann, muß eine gewisse Definition des Phänomens «intellektuell» vorausgeschickt werden. Nicht alle vorhandenen Umschreibungen dafür sind gleich brauchbar. Wenn man z. B. mit «Intellektuelle» jene Kategorie der Bevölkerung bezeichnet, «deren einzelne auf Grund ihrer Entwicklung, ihres Wirkens und der von ihnen vertretenen Werte Anspruch auf ein gewisses geistiges Führertum in der Gesellschaft erheben»,[1] ist damit schon recht viel gesagt. Trotzdem ist die charakteristische Rolle des Intellektuellen als solche nicht ausdrücklich genug in die Begriffsbestimmung einbezogen. Ich neige nicht dazu, Franziskus von Assisi, Savonarola oder Franz von Sales typische Vertreter der Intellektuellen zu nennen. Etwas weiter kommt man, wenn man mit Ortega y Gasset[2] die kritische Einstellung zur Umwelt als kennzeichnend für den Intellektuellen betrachtet. Aber hier bleibt das typisch Verstandgebundene der Kritik außer Betracht, das doch im Wort «intellektuell» enthalten ist. Es gibt – und es gab – eine sehr wichtige Form der antirationalen oder irrationalen Kritik, die für wichtige Züge in der Physiognomie fast jeder Zeit bestimmend ist, auch in der Kirchengeschichte; diese Kritik wird getragen von Personen, die wir nicht eigentlich «Intellektuelle» nennen können, wie z. B. Jakob Böhme, Jean de Labadie, Gerhard Tersteegen.

Die verstandesmäßige, rationale Kritik an den Gesellschaftsformen, an den gängigen Normen, Zielen und Werten in einer Gesellschaft, ist aber auch nicht das einzige Kriterium dafür, warum jemand als Intellektueller charakterisiert werden kann. Es kommt auch eine gewisse moralische und ästhetische Entwicklung hinzu,[3] die ihn oft an der unmittelbaren Aktion hindern wird, um mehr aus einem sicheren Abstand die allgemeine Denkwelt zu beeinflussen: Intellektuelle dieser Art findet man unter Gelehrten, Schriftstellern, Journalisten. Das ist eine Gruppe von Menschen, die gewiß auch innerhalb der Kirche gewirkt hat, in stetem Austausch zwischen dem Denken der eigenen Zeit und dem intellektuellen Regime innerhalb der Kirche.

Wenn der Wille zur Beeinflussung dieses intellektuellen *sensus communis* in der Kirche nicht vorhanden ist, wenn es um reine Gelehrtenarbeit geht, die nur Wissen anhäuft, aber dieses Wissen nicht produktiv macht, fehlt ebenso eine charakteristische Eigenschaft dieser Menschenkategorie. Es wird dabei hauptsächlich um geistige Beeinflussung gehen, zumal in der Richtung kritischer Konfrontation der Kirche und des Kirchenvolks mit den Methoden und Ergebnissen der zeitgenössischen Wissenschaft, nicht am wenigsten mit ihrer undogmatischen Rationalität, die der Neigung zum Erstarren und Dogmatisieren im traditionellen Katholizismus gegenübergestellt wird.

Die spezielle Rolle, die Intellektuelle im gesellschaftlichen Leben spielen,[4] kann zum kirchlichen Zusammenhang hin übersetzt werden: Intellektuelle widersetzen sich der bestehenden Ordnung, wenn diese ihre Freiheit der intellektuellen Aktivität behindert; so auch können sie ein aufständisches Element in der Kirche bedeuten, wenn diese aus schlecht verstandenem Eigeninteresse der akademischen Freiheit von Forschung und Theoriebildung meint Grenzen setzen zu müssen: Galileo Galilei (1564–1624) hat seinen Platz auf dem Index leider mit vielen teilen müssen. Die Forderung nach Freiheit der Lehre und des Studiums, nach Hochschulautonomie, wird nicht nur gegenüber totalitären Regimen aufrechterhalten, die den Dozenten und Studenten Glaubensbekenntnisse abzwingen, sondern ebensosehr gegenüber kirchlichen Entscheidungen, die diesen Freiheitsgrundsatz in seinem allumfassenden Umfang einschränken wollen. Gerade von seiner undogmatischen Einstellung her wird der Intellektuelle seine Informationsbasis stets verbreitern und von anderen Theorien Kenntnis nehmen wollen, die es ihm möglich machen, die eigene Position auf ihre Haltbarkeit zu prüfen und sie eventuell zu modifizieren, um ganz «in der Zeit» zu bleiben: ein Intellektueller, der hinter den Entwicklungen seiner kulturellen Umwelt herläuft, verliert bald sein kritisches Vermögen und damit seine gesellschaftliche Rolle. So wird er also auch in der Kirche versuchen, «in der Zeit» zu bleiben oder besser: die Kirche «in die Zeit» zu bringen, mitzuwirken an

einem *aggiornamento* mit eindeutig progressivem Charakter.

Das progressive Element ist bedeutsam, weil rein bewahrendes Wirken in Widerstreit zu seiner kritischen Funktion steht. Angesichts ihres geschichtlichen Charakters ist die Kirche der Entwicklung unterworfen; und das Leugnen oder Verhindern von Entwicklung müßte zu Erstarrung und Zurückbleiben führen. Das reimt sich nicht mit kritischer Rationalität, wenn es auch sein kann, daß gerade ein Intellektueller überspannt radikale Neuerungsversuche zu bremsen versucht, um für den Fortschritt innerhalb der Kirche das zu bewahren, was wirklich bewahrt werden muß. Michels hat aus dieser Sicht recht, wenn er behauptet: Die Theorie, daß die Intelligenz einen immanent revolutionären Charakter hat, steht im Gegensatz zu den Fakten; Intellektuelle sind überall zu Hause, sowohl bei der Revolution wie auch bei der Kontinuität und bei der Reaktion, in der weltlichen sowohl wie in der kirchlichen Gemeinschaft.

Der erwachende kritische Verstand

Geschichtlich gesehen, traten die Intellektuellen als gesellschaftliche Gruppe in der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts auf den Plan, und zwar als innerkirchliche Kritiker, die vom erwachenden Verstandesdenken her kamen. Innerkirchlich hängt das zusammen mit dem Unterricht an den Kathedralschulen, die aufblühten, seit die Klöster ihre Aufgabe in diesem Bereich allmählich zugunsten anderer Werte abgaben. Daß die Klöster den Unterricht abstießen, hing mit internen Reformen zusammen, mit dem Streben nach Verinnerlichung, Meditation. Wissenschaft war diesen untergeordnet oder ganz vom Bösen. Ein Gelehrter wie Petrus Damiani lehnte den «höheren» Unterricht innerhalb der Klöster ganz entschieden ab; auch er ist kein «Intellektueller».

Das Aufkommen des städtischen Lebens mit seinen ganz anderen Fragen und ganz anderer Lebensmentalität, als die agrarische Welt sie kannte, begünstigte auch das Aufblühen der Kathedralschulen. Mit den Städten wurde der «Intellektuelle» geboren.[5] Der neue Unternehmungsgeist der Bürger zeigte sich nicht nur in Handel und Verkehr, sondern auch im Wunsch nach wissenschaftlichem Durchdenken früher als selbstverständlich angenommener Wahrheiten. Gleichzeitig brachte die zunehmende Kompliziertheit der Landesregierung Karrieremöglichkeiten für studierte Leute mit sich; die Fürsten und Könige der wachsenden nationalen Staaten nahmen gut vorgebildete Kleriker gern in ihre Kanzleien auf.

Ein typisch intellektueller «Beruf», der sich in jenen Tagen entwickelte, ist der des Lehrers. Die Lehrer von damals beschränkten sich oft nicht mehr auf den Unterricht an der Schule, wo sie selbst als Jungen gewesen waren, sondern zogen mit ihrer Wissenschaft durch das Land: fahrende Magistri, «Peripatetici» genannt, verbanden sich eine Zeitlang mit einer bestimmten Schule und zogen nach einiger Zeit weiter, oft begleitet von ihren Schülern (Anselm von Bisate, genannt Peripateticus; Abaelard). Die Leiter der Kathedralschulen, die «scholastici», gingen darauf aus, solche fahrende Lehrer mit ihrem Institut zu verbinden, um die Anziehungskraft der Schule zu vergrößern. Schüler kamen nun eines berühmten Lehrers willen auch von außerhalb der Stadt.

Im 12. Jahrhundert kam so das Schulleben zur Blüte, vor allem in Nordfrankreich, zwischen Reims und Orléans, mit der Ile de France (Paris) als Mittelpunkt. Jede Schule entwickelte ein eigenes Interessengebiet, ein eigenes Wissenschaftsgebiet, eine eigene Methode, verbunden mit den berühmten Magistern der ersten Jahrzehnte: Chartres wurde ein Zentrum des humanistischen Unterrichts mit stark platonischen Akzenten; Laon war ein theologischer Mittelpunkt durch die Arbeit der Brüder Anselmus und Radulfus, die in ihren Bibel-Lektionen das Werk der Kirchenväter erforschten, aber auch die dialektische Methode anwandten; Orléans kultivierte die rein literarischen Fächer, und Paris verdankte seinen Ruhm der Entwicklung der Dialektik.

Damit ist eine erste Charakteristik der intellektuellen Tätigkeit gegeben: die Entwicklung einer geistigen Führerschaft beginnt mit der Entwicklung einer Schule, mit dem Zusammenströmen eines Kreises gleichdenkender enthusiastischer Schüler, die die neuen Gedanken in weitere Kreise der Gesellschaft vortragen wollen, um sie an dem neuen Licht teilhaben zu lassen. Intellektuelle haben oft dieses Sendungsbewußtsein, gepaart mit einem geschärften Pflicht- und Sendungsgefühl. Den berühmtesten Magister jener Tage, Petrus Abaelardus (1079–1142), darf man den Prototyp aller späteren Intellektuellen nennen. Sein Leben ist überhäuft von bezeichnenden Zügen, die sich alle dem kritischen geistigen Führertum verbinden: Lernbeflissenheit zum Beginnen, die schnell in harte Kritik an den früheren Lehrern umschlägt; ein Liebesleben, das der intellektuellen Karriere geopfert wird; bis ins Äußerste getrie-

bene gesellschaftliche Betrachtungsweise, die die Prinzipien noch einmal eigens verstärkt; dann schon bald Ausgestoßenwerden von den ersten Anhängern, denen das Feuer zu heiß wird; und schließlich öffentliche Konflikte mit der offiziellen Kirche, die andersgeartete Gegner vom Kaliber eines Bernard von Clairveaux in die Arena zu bringen weiß.

Ausgehend von dieser Schulwelt wurde die Konfrontation des Glaubens mit kritischem Denken und rational wissenschaftlicher Einsicht die große Aufgabe der Universitätsscholastik, die das ganze Mittelalter beherrschte. Platzmangel verbietet uns, diese Entwicklungen genauer darzulegen. Wirklich neue Aspekte gewinnt der Intellektuelle erst in der Renaissance.

Die Renaissance

Zunächst wird er von hier an immer mehr außerkirchlich, mit der Folge, daß innerhalb der Kirche (bald sowohl in der römischen wie in der protestantischen) sich die kritische Rationalität eine Zeitlang verliert oder sich höchstens im Zusammenhang mit apologetischen Zielen zeigt. Ein wichtiges neues Element ist, daß seit jener Zeit die Intellektuellen oft auch die treibenden Kräfte des neuen nationalen Bewußtseins waren: die Konzentration auf das Vaterland, das politische Interesse am Gemeinwohl, der aktive Einsatz für die Ausbreitung der nationalen Kulturwerte, die Hebung des bürgerlichen Lebens und der Familie, die humanistischen Erziehungsideale fordern einen zielbewußten Einsatz verantwortlicher Menschen, die ihre intellektuellen Motivationen notfalls sehr weit, im klassischen Altertum holen wollen.

Aber auch hier gibt es Zusammenstöße. Die Versuche, den neuen Lebensformen Gestalt zu geben, laufen fast unwiderruflich auf Konflikte mit der feudalen Kirche und den scholastischen Theologen hinaus. Aber sie machen auch den Weg frei für eine innerkirchliche Humanisierung des Christentums. Hier wird typische Intellektuellenarbeit getan. Zuerst die Konfrontation der traditionellen christlichen Lehre mit den wiederentdeckten Moralsystemen: dem Stoizismus und dem Epikuräismus bei Lorenzo Valla (1405–1475), die Aufwertung des Platonismus und der fremden Religionen der Chaldäer, Perser, Inder, Ägypter und der jüdischen Kabbala bei Marsilio Ficino (1433–1499) und Pico della Mirandola (1465–1494). Daraus ergeben sich dann die Versuche zur Harmonisierung von christlicher und nichtchristlicher Ethik im Lichte einer intellektuell konstruierten und argumentierten universalistischen Offenbarungssicht. Aber es geht auch andersherum. Gegen den Universalismus des Lateinischen wurde die Volkssprache entwickelt, gegen den Universalismus des Papsttums wurden die nationalen Kirchen auf die Füße gestellt. Das sind zeitgebundene Ausdrucksformen einer nationalistisch gesinnten Intelligenz, aber trotzdem: in ihrer grundsätzlichen Toleranz und universalistischen Religionsidee, in ihrem undogmatischen Wahrheitsbegriff und ihrem fundamentalen Vertrauen auf die Geschichte als fortschreitende Gottesoffenbarung liegen Übereinstimmungen, die über die neuen kirchlichen und nationalen Grenzen hinweg gerade wieder die Intellektuellen zu Geistesverwandten machen, zu Vorläufern einer grenzenfreien Welt. Nationalismus und Internationalismus stehen sich in diesen Menschen oft widerstreitend gegenüber: aber dennoch ist in Gestalten wie Nikolaus von Cues (1401 bis 1464) und Erasmus von Rotterdam (1469 bis 1536), Thomas Morus (1478–1535) und Reginald Pole (1500–1558) dieser Konflikt eigentlich schon überwunden.

Die neueren Zeiten

Beim Namen Thomas Morus tritt aus den reformatorischen Kreisen der Humanist und Theologe Philipp Melanchthon (1497–1560) ins erste Glied. Auch er war ein Intellektueller des unfanatischen, versöhnlichen, verstehenden Typs, von einer stark weitergelebten Verbundenheit mit dem Alten, das unter Kritik stand. Es wollte ihm nicht in den Kopf, daß der natürliche Mensch gänzlich verdorben sein solle; der eigene freie Wille des Menschen und seine eigenen guten Werke sind nötig zum Heil. Aus der Kritik an spätmittelalterlichen Religionsformen entsteht bei ihm der Wunsch nach einer neuen Synthese zwischen humanistischem Lebensgefühl und evangelischer Lebensorientierung. In der Welt der katholischen Reform gibt es ähnliche irenische Gestalten, denen jeglicher Fanatismus fehlt und die in ihrem affektiven und intellektuellen Gleichgewicht die gesundesten Vertreter des Glaubens in der progressiven Kraft des offenen Dialogs sind: Jacopo Sadoleto (1477 bis 1547), Gasparo Contarini (1483–1542), Carlo Borromeo (1538–1584), Petrus Canisius (1521 bis 1597).

Petrus Canisius ist der lebendige Beweis dafür, daß der von Ignatius von Loyola seinen Anhängern abverlangte «Gehorsam des Verstandes» nicht notwendig zur autoritären Blockade des per-

sönlichen Denkens zu führen braucht. Die Jesuiten haben die europäische katholische Intelligenz der kommenden Jahrhunderte im offenen Annehmen der profanen Kulturwerte geformt, aber von dem einen Zielweg der katholischen Reform her, wie er von der befugten kirchlichen Autorität festgelegt worden war. Dafür durften alle intellektuellen Kräfte aufgerufen werden. Nur die ganz Großen sind imstande, diese Forderungen zu formulieren *und* zu vollbringen, ohne an der eigenen Person und für die Sache, der man dient, Schaden zu nehmen.

Jesuiten, Jansenismus, Ultramontanismus

Die großen Konflikte in der Kirche des 17. und 18. Jahrhunderts sind nicht ohne das intellektuelle Engagement der Jesuiten denkbar, die bei allem Laxismus in den Moralauffassungen und bei aller Humanität auch in ihrer Offenheit für die weltlichen Kulturen gerade durch diesen so betonten intellektuellen Gehorsam oft aufgrund einer internen autoritären Starre operierten. Bei vielen von ihnen gab es wenig Nähe zum «esprit de finesse» und zur Empfindsamkeit für die «raisons du cœur», die in Pascals «Pensées sur la religion» (1667) zum Ausdruck kommen, und die Auseinandersetzungen zwischen Jesuiten und Jansenisten zeigen bei all ihrer intellektuellen Spitzfindigkeit und Subtilität wenig Gefühl für das Mysterium, für «misère et grandeur de l'homme», von denen Pascal so berührt war. In ihm begann die Linie des irrationalen Denkens, das über Maine de Biran und Henri Bergson zu Gabriel Marcel führte und zum christlichen Existentialismus und zu all jenen, die die Gebrechlichkeit des Instruments «Vernunft» durchschaut haben. Vorläufig aber gab Europa zunächst dem Rationalismus des Descartes alle Chancen.

Pascal war in die Auseinandersetzung zwischen Jesuiten und Jansenismus ganz einbezogen, die die französische, teils auch die niederländische Welt des 17. und 18. Jahrhunderts tiefgehend beeinflußt haben. Im Zusammenhang mit dem Jansenismus brauchen in dieser Studie über die Rolle der Intellektuellen in der Kirche die theologischen Kontroversen über Erbsünde, Gnade und Vorherbestimmung nicht erwähnt zu werden, und auch nicht die juristischen Streitfragen oder bestimmte Lehrthesen, die darüber im Buch «Augustinus» des Jansenius stehen, wenn auch in beiden Konflikten eine Menge intellektueller Schläue aufgebracht wurde. Die intellektuellen Aktivitäten, die wir hier meinen, sind vielmehr die, welche Kritik an den Gemeinschaftsformen enthalten, den Strukturen sowohl wie den Verhaltensregeln, gemessen an einem aus der Rationalität entworfenen Bild der Kirche. Die Diskussionen über Moral gehören durchaus dazu, und ihre eingreifende Wirkung wurde und wird in römischen Kreisen auch gut verstanden: von dorther wurden harte Maßnahmen mit weitreichenden Folgen nicht gescheut, wenn man davon überzeugt war, daß in bestimmten Auffassungen nur Wege zum Unheil gewiesen wurden. Aber am härtesten reagierte Rom, wenn die Auffassungen mit demokratisierenden und dezentralisierenden Tendenzen zusammengingen.

Das war der Fall bei Pasquier Quesnel; seine «Réflexions morales sur le Nouveau Testament» (1693) waren nicht nur Vulgarisierung der jansenistischen Dogmatik und Moral, sondern ebenso die Erneuerung von Forderungen nationaler Art, die seit alter Zeit zusammenhängen: Landessprache in der Liturgie, Bibellesung der Laien und eine demokratische Kirchenorganisation auf der Basis der konziliaren Theorie («richerisme»). Die Bulle «Unigenitus Dei Filius» (8. September 1713) trieb einige tausend Geistliche zum Protest, der schließlich in eine Scheinkapitulation überging: intellektuelle Laien, vor allem Mitglieder des Pariser Parlaments, standen hinter ihnen – in Anbetracht der nationalen und laikalen Bedeutung der Sache, die mehr war als eine «querelle cléricale».

Trotzdem müssen zu diesem Konflikt einige Randbemerkungen gemacht werden. Wir werden bei Beurteilung dieses Auftretens von Intellektuellen in den neueren Zeiten auf die stets zunehmende Komplexität des gesellschaftlichen und kirchlichen Geschehens achten müssen, worauf ihre Kritik und ihre Absichten zur Veränderung gerichtet sind, wie auch auf die Tatsache, daß sie selbst bei Lenkung der Entwicklung in einer bestimmten Richtung Kritiker und Interessierte sind. Der Kampf gegen den Ultramontanismus z. B. hat in der Form des 18. Jahrhunderts gewiß eine große Zahl von Intellektuellen auf verschiedenen Ebenen engagiert. Wie H. Raab[6] deutlich gemacht hat, gehen hier überlieferte antirömische Affekte, die schon seit Papst Gregor VII. einer kontroversen Frontstellung genügend Nahrung gegeben hatten, nationalkirchliche und episkopalistisch-febronianistische Tendenzen und aufklärerisch staatsrechtliches Denken Hand in Hand. Der ganze Komplex hat eine religiöse, eine gesellschaftliche und eine politisch-wirtschaftliche Basis; aber mit

Recht hat der schon einmal zitierte Michels darauf hingewiesen, daß hier, wie auch in vielen anderen Fällen, der Wunsch der Intellektuellen mitspielte, ihre Stellung im eigenen Land zu verstärken. Der Kampf mit Flugschriften und Traktaten, in diplomatischer und finanzieller Beeinflussung von allem, was kurialistisch, hierokratisch, jesuitisch, aufklärungsfeindlich, bigott, antipatriotisch oder reichsfeindlich hieß, war gewiß nicht frei von Selbstsucht und Eigeninteresse. Die gesellschaftlich-ökonomische Stellung des Intellektuellen bestimmte in hohem Maße seinen Kampf für die Stärkung der Position der nationalen oder regionalen Sprachen und Schulen. Die Reorganisation z. B. der Universitäten in Österreich, begonnen mit Wien (1753), war bewußt auf die Stärkung des nationalen intellektuellen Elementes gerichtet; deshalb mußten sie dem Einfluß der Jesuiten und der römischen Kurie entzogen werden. Die übernationale Kirchengemeinschaft, die diese Kämpfer für nationales Recht auch in kirchlichen Dingen meist als ihre geistige Heimat weiterhin anerkannten, war in ihren Augen bestimmt nicht identisch mit ihren römisch katholischen Strukturen, sobald diese die nationalen und also eigenen Interessen durchkreuzten.

Die Aufklärung

Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts war wiederum ein offenbar von den Intellektuellen gestempelter Zeitraum, wenn wir auch mit Palmer, Hazard und Rogier[7] anerkennen müssen, daß nicht die Bücher Frankreich und die anderen westlichen Länder entchristlicht haben, sondern daß weit mehr die Entchristlichung in den Büchern Gestalt annahm. Voltaire, Diderot, Holbach, Helvetius, De la Mettrie und Volney waren die Dolmetscher einer schon lange im Gang befindlichen kulturellen und intellektuellen Neuorientierung, die von ihren Schriften nur beschleunigt wurde. Diese Bemerkungen unterstreichen die Abhängigkeit des Intellektuellen von seiner geistigen Umwelt, vom Zeitgeist: Das Wachwerden der Kritik bedeutete das Bewußtwerden einer schon gegenwärtigen Kluft zwischen den kulturellen Lebensformen einer Gemeinschaft und den wirklichen Bedürfnissen in wirtschaftlicher und technischer Entwicklung fortschreitender Menschen; zwischen den herrschenden Lehrmeinungen auf kirchlichem, politischem und sozialem Gebiet und dem sich entfaltenden Bewußtsein, das sich von den bestehenden Abhängigkeitsverhältnissen abzusetzen begann. Der Intellektuelle ist nicht der isolierte geniale Seher; er ist nur Kritiker der Gesellschaft innerhalb der Gesellschaft selbst; er konfrontiert sie mit den eigenen bewußten oder unbewußten Idealen und stellt die Schäbigkeit und den unfreimachenden Charakter der bestehenden Formen an den Pranger. Im besten Falle dringt er durch zu den Ursachen des Konflikts zwischen dem sozialen Bewußtsein und der gesellschaftlich-kulturellen Situation und treibt dann zur Reformaktion.

Ferner muß betont werden, daß seit Beginn der doktrinären Verdichtung in der Kirche und innerhalb mancher nationaler Staaten die echt intellektuelle Zeitkritik Lebenschancen nur aus einem Lande bekommen konnte, das wegen Fehlens einer zentralen und absoluten Autorität und wegen einer aufkommenden demokratischen Gesinnung keine Beschwerden hatte, Philosophen zuzulassen und von der «republikanischen» Freiheit der Presse profitieren zu lassen – in diesem Falle: aus den Vereinigten Staaten von Amerika. Toleranz, zusammen mit Kaufmannsgeist, schuf die äußeren Bedingungen für freie intellektuelle Kritik, die anderwärts fehlten. Intellektuelle sind für ihre gesellschaftliche Funktion, auch hinsichtlich ihrer kirchlichen Verhaltensweisen, ganz von dieser Art äußerer Randbedingungen abhängig.

Die Aufklärung darf man die entscheidende Weltanschauung und Lebenshaltung breiter Kreise in England nennen, aber auch in den Niederlanden, in Frankreich, Deutschland und schließlich in allen Gebieten mit europäischer Kultur (Neu-England, Latein-Amerika). Gerade die Intellektuellen gingen voran bei diesem Auszug des Menschen aus der Unmündigkeit, die er als seine eigene Schuld ansah. Diese «Epoche der Kritik» (Kant) ist schlechthin die Epoche des Intellektuellen geworden, dessen Selbstbewußtsein einen immensen Anstoß empfing aus der erfolgreichen Anwendung des verstandesmäßigen Denkens und der beginnenden naturwissenschaftlichen Forschung. Es ist zugleich die Epoche der Säkularisierung der Religion zu einer gesellschaftlichen Nützlichkeitsinstitution, eines naturalistischen Deismus, eines überdrehten Rationalismus, der den Kontakt mit der lebendigen Praxis verlor, während die Theologen ihre Kraft in ungeschickten Streitereien vergeudeten.

Die katholische Aufklärung

Nur die «katholische Aufklärung» in deutschen Landen gibt ein Bild von der innerkirchlichen in-

tellektuellen Tätigkeit, die ohne Radikalisierung Anpassung an die neuen Einsichten bewirken wollte. Die Erneuerung der Ausbildung der Geistlichkeit, in welcher das Bibelstudium von historischen und philologischen Hilfswissenschaften flankiert wurde, die Förderung der Volksbildung und des christlichen Unterrichts, gleichzeitig mit Sorge für die Verbesserung der gesellschaftlichen Struktur – das waren die ersten Ansätze zur Verwirklichung einer mehr an die Zeit herangebrachten Kirche. Hirtenbriefe wie die des Wiener Erzbischofs Johann Joseph Graf von Trautson (1752) und des Fürsterzbischofs von Salzburg Hieronymus Reichsgraf von Colloredo (1782) – bei Schwaiger thematisch inventarisiert[8] – geben ein Bild von der fast Erasmischen Bekümmertheit um die Reinheit der Religion in einem aufgeklärten Klima. Die religiöse Toleranz, das Streben nach Wiedervereinigung der Christen, Verzicht auf Zwang in religiösen Dingen, nicht zuletzt auch das Aufhören der Hexenverbrennung sind die wirklichen Lichtpunkte jenes Jahrhunderts: sie zeigen den Sieg der Vernunft über religiösen Fanatismus und Intoleranz.

Die moderne Geschichtsschreibung hat einen Blick für den Mut, mit dem Katholiken sich – inmitten von Protestanten und Freidenkern – offen für eine Erneuerung der kirchlichen Verhaltensmodelle äußern, um die Kirche mehr mit den Forderungen der neuen Vernunft in Übereinstimmung zu bringen. Rogier[9] gibt einen eindrucksvollen Katalog der Wünsche, die in Hunderten von Flugschriften und Büchern schon damals vorgebracht, aber größtenteils erst durch das Zweite Vatikanische Konzil verwirklicht wurden: Kritik an traditionellen Frömmigkeitsformen, am Übermaß der Heiligenverehrung, an Wallfahrten und Ablässen, am Kommunizieren außerhalb der Messe, am unverständlichen Zelebrieren, an Messen auf zwei oder drei Altären gleichzeitig; Eintreten für eine mehr biblische Frömmigkeit, für Mäßigung im Kultus der heiligen Reste, für Aufnahme der Taufspendung in eine Gemeindefeier, für interkonfessionelle Gebetszusammenkünfte, für das Religionsgespräch, für eine teilweise gemeinsame Ausbildung von Priestern und Prädikanten, für gemeinsame Bibelwerke, für Einführung der Landessprache in den Gottesdienst.

Darf dieser Mut als notwendige Vorbedingung für den Beginn einer Erneuerung gepriesen werden, so muß auch festgestellt werden, wie schwer es ist, damals und heute, Maß zu halten und daß nur manche Intellektuelle die Kunst verstehen, was nicht aus der reinen Vernunft stammt, zu respektieren: z. B. was mit dem Körpererlebnis zusammenhängt, mit der Sinnenhaftigkeit oder mit der Eingebundenheit in das biologische Lebensmilieu. Wird Religion lediglich «innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft» beurteilt, verschwindet ein breiter Strom mystischer Gottessehnsucht im Abgrund, verfallen die Sakramente zu kraftlosen Symbolen, werden Priester zu machtlosen Moralisten und zu Anklägern der eigenen Zeit, statt Führer zu geistlichen Tiefen und Mittler der Gnade zu sein. Weder die «katholische Aufklärung» noch unsere eigenen Tage haben in dieser Hinsicht immer das Gleichgewicht bewahrt: Für Intellektuelle ist es anscheinend schwierig, sich lebendig bewußt zu bleiben, daß der Mensch mehr ist als sein ordnender Verstand. Pascal und Shakespeare haben auch diese anderen Dimensionen zur Sprache gebracht, ebenso wie Rousseau und die Romantiker; es ist gut, daß nicht nur die Intellektuellen in der Kirche und in der Gesellschaft das Wort haben. Das starre Festhalten an der eignen erworbenen Einsicht kann sie zu bremsenden Faktoren in einer kulturellen Evolution machen, die nicht nur als wachsende Rationalität charakterisiert, geschweige denn gewürdigt werden müßte. In dieser Hinsicht ist J. M. Sailer (1751–1832), zentrale Gestalt dieser kritischen Periode, Vorbild einer glücklichen und gleichgewichtigen Entwicklung rationaler Religionskritik zur *Glaubenserwekkung*, während Von Wessenberg (1774–1860), starr beharrend in der Aufklärungshaltung, die neue Kultur der *Romantik* nicht erkennt.

Das 19. Jahrhundert

In der Periode der Restauration zog sich die katholische Intelligenz auf die Verteidigung und Weitergabe eines für unveränderlich gehaltenen Lehrsystems zurück: der Anti-Intellektualismus der Romantik gab wenig um die wissenschaftlichen Aspekte des gläubigen Denkens, das mehr für eine Angelegenheit des Herzens und des Gefühls gehalten wurde. Lange hielt sich diese Abwehrhaltung aber nicht. In Deutschland sah man durchaus die Notwendigkeit ein, die idealistische Philosophie und die Geschichtswissenschaft in den Dienst des katholischen Dogmas zu stellen, wenn der Glaube nicht nur Gottesdienst, sondern auch Lehre sein sollte. An den Universitäten unternahmen die Inhaber der protestantischen und katholischen theologischen Lehrstühle die gewünschten Konfrontationsstudien. Schleiermacher (1769

bis 1839) und Neander (1789–1850) beeinflußten Johann Adam Möhler (1796–1838) und die Tübinger Schule; Johann Joseph (von) Görres (1776 bis 1848) führte die Münchener Schule und sammelte einen Kreis katholischer Gelehrter und Künstler um sich, die am öffentlichen Leben teilnahmen, in der Überzeugung, daß nur der katholische Glaube aus den Widersprüchen der Zeit einen Ausweg weisen konnte. In politischer Hinsicht wirkte der gemäßigte Konservativismus der «Historisch-politischen Blätter» des Joseph Görres lange in katholischen deutschen Kreisen weiter (Katholikentage, Zentrumspartei); wissenschaftlich-organisatorisch kam in der Görres-Gesellschaft (1876 ff) unter seinem patriarchalischen Schutznamen eine Gruppe gleichgesinnter katholischer Laien-Gelehrter zusammen, die während des Kulturkampfes Zusammengehörigkeit im grundsätzlichen und wissenschaftlichen Widerstand entwickelten. Ähnliche wissenschaftliche Vereinigungen katholischer Akademiker wie die englische «Newmanassociation» und die niederländische «Thijmgenootschap» beabsichtigten im gleichen Geiste die Förderung der Wissenschaftspflege durch Katholiken, auf der Basis des enthusiastischen Bekenntnisses katholischer Grundsätze. «Pax Romana» und MIC (Mouvement des Intellectuels catholiques...) sind mit diesen Organisationen verbunden, wirken aber in Richtung einer Beeinflussung des öffentlichen Lebens.

Görres zog auch französische Gelehrte an wie Montalembert und de Lamennais, wie er seinerseits vorher in Straßburg die katholischen Restaurationsideen von De Maistre und De Bonald hatte lernen können. Der Traditionalismus und der Ultramontanismus sind, zusammen mit romantischen Impulsen, bei de Lamennais wirksame Kräfte, um den Atheismus zu widerlegen und neue philosophische Grundlagen für den Glauben zu legen, die Wissenschaften in das katholische Denken hereinzuholen, aber auch um die Kirche mit der aus der Revolution entsprossenen liberalen Gesellschaft zu versöhnen. De Lamennais ist das typische Beispiel des konzessionsfeindlichen Intellektuellen, mit blindem Vertrauen in die eigene Einsicht, was schließlich zur aussichtslosen Opposition treibt.

Erstaunlicher ist eigentlich, daß bei all dem leidenschaftlichen Auftreten für die liberalen Freiheiten de Lamennais nur gelegentlich einen Blick hatte für die sozialen Aspekte dieser neuen liberalen Welt, in der das katholische Denken seinen Weg suchte. Die sozialen Probleme wurden höchstens von ihrer politischen Seite her betrachtet, wenn auch einmal ein einzelner Prälat an der Rechtmäßigkeit der kapitalistischen Gesellschaftsordnung zweifelte, und wenn auch eine christliche politische Ökonomie und soziale Strukturreform gefordert wurde. Frédéric Ozanam (1813–1853) darf man den großen Vorreiter dieses sozialen Katholizismus nennen. In seinem Kampf gegen Chateaubriand (1768–1848) zeigte er, daß sich die Front von der Verteidigung des Christentums zur sozialen Tat verschoben hatte.

Es sind die Tage auch des jungen Marx, der scharf durchschaute, wie das ganze intellektuelle Denken in der konkreten gesellschaftsökonomischen Situation verwurzelt war und zur ideologischen Befangenheit eines Klassendenkens führte. Der Marxismus wird mit Recht «the greatest contribution of the intellectualisme to a practical movement» genannt.[10] Er hat die intellektuelle Bourgeoisie zum Führer des antibürgerlichen Klassenkampfes angenommen, die Intellektualisierung der Arbeiterbewegung in Gang gebracht und das proletarische Interesse durch die ethischen Aspekte einer universalen kulturellen Bewegung bereichert. Die engagierte Reaktion der katholischen Intellektuellen auf den entwickelten Marxismus ist, nach der Dialog-Periode, vielleicht erst jetzt hier und da auf der Suche nach Wegen der Integration; die katholische Reaktion auf die soziale Problematik im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hatte im Durchschnitt nicht den Charakter einer kritisch-intellektuellen Verarbeitung und Herausforderung, sondern eher den einer traditionalistischen und paternalistischen Alternative, die weithin an den strukturellen Gegensätzen vorbeisah.

Schluß

Die innerkirchlichen Modernismusdiskussionen gegen den Integralismus, über päpstliche Unfehlbarkeit und Kollegialität der Bischöfe, über Verwirklichung all der alten Wünsche kirchlicher Reformer aus früheren Jahrhunderten haben die Zeit von 1848 bis 1960 in einem eisernen Griff gehalten. Das Wiederaufleben der katholischen Wissenschaft stand zum großen Teil auf Grundlagen des 19. Jahrhunderts, und wenn auch bemerkenswerte Leistungen vollbracht wurden – wesentlich neue Fragen kamen nicht auf die Tagesordnung. Sie werden der Kirche erst heute präsentiert, wie sie der Gesellschaft im ganzen heute präsentiert werden, während der alte Intellektuellentraum von

einer einzigen Welt der Wirklichkeit näher zu kommen und die Zukunft in technisch-rationalen Planungen der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Prozesse machbar geworden zu sein scheint. Gleichzeitig ist ein intellektuelles Proletariat entstanden, das über den Massenunterricht zwar eine gewisse rationale Bildung erhalten hat, aber bei Mangel an Arbeitsmöglichkeit derart unter Druck zu stehen kommt, daß außer den überfüllten Schulen und außer dem finanziell-ökonomisch immer mehr eingeschränkten Sektor der Publizistik (traditionelle Tätigkeitskreise der Intellektuellen) jede Laufbahn im administrativen und bürokratischen Sektor willkommen ist; die freie schöpferische Kritik kommt in einem solchen Klima nicht zu ihrem Recht. Die Unveränderlichkeit der gesellschaftlichen Systeme macht viele mutlos, in schweigender Gelassenheit. Naiver Utopismus gehört in eine vergangene Zeit. Das gilt auch gegenüber der Kirche. Nur in kleinen Diskussions- und Aktionsgruppen kann die Kritik manchmal konstruktive Formen annehmen. Die Zeit der großen intellektuellen Persönlichkeiten scheint vorbei zu sein: Das Wort gehört der Gruppe.

Die folgenden theoretischen, soziologischen und theologischen Studien basieren hauptsächlich auf Erfahrungen des 20. Jahrhunderts. Sie durften deshalb hier, in der geschichtlichen Einleitung zur zeitgenössischen Problematik, ungenannt bleiben.

[1] J.M.M.de Valk, Intellectuelen: Grote Winkler Prins Encyclopedie 10 (1970) 103–104.

[2] J. Ortega y Gasset, De intellectueel en de anderen: Podium 5 (1949) 504–511.

[3] R.Michels, Intellectuals: Encyclopedia of social sciences 7 (1948) 118–126, mit ausführlicher Literaturangabe. Der entsprechende Teil der International encyclopedia of the social sciences war in der Universität Nimwegen wegen der Besetzung der Universität durch Studenten nicht ereichbar.

[4] Andere Aspekte werden aufgezeigt von Th.Geiger im Artikel «Intelligenz»: Handwörterbuch der Sozialwissenschaften 5 (1956) 302–304, mit Literaturangabe.

[5] J. Le Goff, Les intellectuels au moyen âge (Paris 1957, [2]1969).

[6] H.Raab, Zur Geschichte und Bedeutung des Schlagwortes «ultramontan» im 18. und frühen 19. Jahrhundert: Hist. Jahrbücher 81 (1962) 159–173; ders.: LThK 10 (1965) 460.

[7] R.R.Palmer, Catholics and Unbelievers (Princeton 1939); P.Hazard, La pensée européenne au 18me siècle (Paris 1946); L.J.Rogier, Die Kirche im Zeitalter der Aufklärung und Revolution – Geschichte der Kirche, Bd.IV (Einsiedeln 1966).

[8] G.Schwaiger, Die Aufklärung in katholischer Sicht: Concilium 3 (1967) 559–566.

[9] S.Rogier aaO. 101 u. 107.

[10] R.Michels aaO. 120.

Übersetzt von Dr.Heinrich A.Mertens

ANTON WEILER

geboren 1927 in Voorburg (Niederlande). Er studierte an der Philosophischen Fakultät der Gesellschaft Jesu und an der Universität Nimwegen, an der Ecole des Chartes und an der Ecole des Hautes Etudes zu Paris, ist Doktor der Philosophie, Professor für mittelalterliche Geschichte und Geschichtsphilosophie an der Universität Nimwegen. Er veröffentlichte u. a. den Abschnitt über das Mittelalter in: Geschiedenis van de Kerk in Nederland ([2]1963) sowie verschiedene Beiträge in Zeitschriften und Lexika (Lexikon für Theologie und Kirche, The New Catholic Encyclopedia).

Gregory Baum

Die Berufung des Intellektuellen in der Kirche

Ein theologisches Verständnis der Rolle der Intellektuellen in der Kirche kann schon allein durch die Besinnung auf die Natur der christlichen Religion an sich entwickelt werden. Da das Christentum, wie das Judentum auch, in historischen Ereignissen gründet, die in einer Sammlung von normativen Schriften aufgezeichnet sind, verlangt die Ausübung dieser Religion das sorgfältige Sichten und Lesen der Texte, ein systematisches Bemühen um ihre Interpretation und verschiedene Techniken der Übersetzung der Botschaft der alten Texte in die jeweils nötigen Antworten für die Glaubensgemeinschaft der Gegenwart. Die Natur der christlichen Religion verlangt schließlich nach Gruppen, die ihre ganze Energie intellektuellen Aufgaben widmen. Da das Christentum berufen ist, die Religion vieler Völker zu sein und viele kulturelle Traditionen zu umfassen, müssen die Lehrer in der Kirche verschiedene Philosophien und Weisheitstraditionen, denen sich die Menschen gegenüber sehen, analysieren, um so die christliche Frohbotschaft in neuen kulturellen Situationen verkünden und erläutern zu können. Hier stoßen wir wieder auf die Notwendigkeit, daß Menschen sich voll für intellektuelle Aufgaben einsetzen.

Da intellektuelle Arbeit in so enger Beziehung zur wesentlichen Mission der Kirche steht, waren die Intellektuellen in der Kirche gewöhnlich Priester, die die Aufgabe der Leitung und Legitimierung der religiösen Institution erfüllten. Sie entwickelten intellektuelle Systeme zur Sanktionierung der Kirche und ihrer Handlungen in der Gesellschaft. Gleichzeitig, da ja die Intellektuellen in der Kirche auch der größeren kulturellen Gemeinschaft angehören und am intellektuellen Leben ihres Volkes teilhaben, überrascht es nicht, daß wir unter ihnen immer wieder auch prophetische Männer (mit und ohne Priesterweihe) finden, die die schwachen Stellen im kirchlichen Leben bloßlegen, an der überkommenen Religion in verschiedenen Punkten Kritik üben und die Rolle von Reformern und Erneuerern übernehmen. Unter den Männern, die sich intellektuellen Aufgaben widmeten, hat die Kirche Priester und Propheten hervorgebracht.

Eine andere ebenso traditionelle Weise, eine Theologie der Berufung der Intellektuellen zu entwickeln, ist die Besinnung auf den Platz des Menschen im Universum und auf seine Sendung, die Welt in einen bewohnbaren Garten umzugestalten. Da Wissen und Erkenntnis ein integraler Bestandteil des Weltauftrags der Menschheit ist, kann man von einer göttlichen Berufung zum intellektuellen Leben sprechen. Eine solche theologische Reflexion auf die göttliche Schöpfungsordnung war vor allem in der Zeit von großer Bedeutung, als die Kirche aus Angst vor der Renaissance und Aufklärung versuchte, das aus der vorwissenschaftlichen Zeit stammende christliche Selbstverständnis zu verewigen, und als es notwendig war, dieser Tendenz entgegenzutreten, indem man die Beschäftigung der Laien mit weltlicher Wissenschaft und Erkenntnis als göttliche Berufung verteidigte.

In diesem Beitrag möchte ich die Berufung der zeitgenössischen Intellektuellen in der Kirche aus einem anderen, begrenzteren Gesichtspunkt betrachten. Ich möchte untersuchen, wie die Intellektuellen in der Kirche heute noch Menschen des Glaubens bleiben können. Wie können Intellektuelle in der Kirche, die sich mit den Intellektuellen ihres Kulturbereichs identifizieren und mit ihnen in einem gemeinsamen intellektuellen Klima leben, gläubige Christen bleiben, nicht trotz, sondern in ihrem und durch ihr kritisches Engagement und ihrer Suche nach mehr Einsicht? Mit anderen Worten, ich möchte die «zweite Naivität» und die Möglichkeit des christlichen Glaubens jenseits der Schwelle der kritischen Haltung untersuchen.

Die Überschneidung von weltlichem und religiösem Bewußtsein

Die Aufklärung schuf eine kulturelle Situation, in der die Intellektuellen in einer ausschließlich weltlichen Welt im Streit mit den religiösen Traditionen der Menschheit lebten. In seiner «Philosophie der Religion» gibt Hegel eine umfassende Darstellung des radikalen Bruchs zwischen säkularem und religiösem Bewußtsein in der modernen Welt.[1] Die Entwicklung von Wissenschaft und Technologie und die wachsende Industrialisierung in Europa und Amerika im 19. Jahrhundert verschärfen diesen Bruch noch weiter und fördern unter

den Gebildeten ein säkulares Bewußtsein, das die religiöse Perspektive als ein fremdes und nicht assimilierbares Element ausschließt. Ein Intellektueller konnte nur dann zugleich ein überzeugter Christ sein, wenn er sich selbst von der intellektuellen Welt seiner Zeit absonderte und sich einer kulturellen Gegenbewegung anschloß und/oder in kirchlichen akademischen Einrichtungen tätig war.

Im zwanzigsten Jahrhundert ereigneten sich in der westlichen Kultur bedeutsame Wandlungen. Es gibt zwar immer noch eine beträchtliche Kluft zwischen dem intellektuellen Klima und dem religiösen Bewußtsein, dennoch aber kann man nicht mehr von einem radikalen Bruch sprechen, wie ihn Hegel beschrieben hat und wie er in Positivismus und Utilitarismus, die das 19. Jahrhundert beherrschten, zum Ausdruck kam. Ich meine, daß man heute von einer gewissen Überlappung zwischen säkularem und religiösem Bewußtsein sprechen kann.

Welches sind diese bedeutsamen Entwicklungen, die sich ereignet haben? Ich möchte mich auf zwei von ihnen beschränken, auch wenn man die Liste noch verlängern könnte. Zunächst hat die Entdeckung der symbolischen Dimension im personalen und sozialen Leben zur Überwindung des Positivismus geführt und eine neue Offenheit gegenüber der Religion geschaffen. Das kritische Werk von Max Weber und Émile Durkheim bewies die Bedeutung des Inneren und die Macht der religiösen Symbole bei der Schaffung von Kultur und Gesellschaft und gab dem Studium der Religion einen neuen wissenschaftlichen Status und demonstrierte gegenüber dem rationalistischen Trend die Oberflächlichkeit des positivistischen Zugangs zum Studium des menschlichen Lebens und des gesellschaftlichen Handelns. Zwar waren weder Weber noch Durkheim bereit, aufgrund ihrer eigenen Entdeckungen – die Durchbrüche in der Entwicklung der westlichen Kultur darstellten – ihre eigenen Voraussetzungen in Frage zu stellen und den gemäßigten Positivismus aufzugeben, von dem sie ausgegangen waren.

Sigmund Freud, wie Weber und Durkheim ebenfalls ein ungläubiger Denker, entdeckte ebenfalls die Rolle des Symbolischen in der Selbstwerdung des Menschen. Freud begann seine Untersuchungen aus der Position eines unreflektierten Positivismus und wurde der Lehrer eines neuen Selbstverständnisses des Menschen, das die verborgene, irrationale Dimension des menschlichen Lebens anerkennt und der Manifestation dieser verborgenen Aspekte in den Symbolen der kreativen Imagination des Menschen entscheidende Bedeutung zuerkennt. Indem er über seine positivistischen Anfänge hinausging, kam Freud zu dem Schluß, daß die bewußte Auseinandersetzung mit der symbolischen Welt der Antike (z.B. der Ödipusgeschichte) im Menschen eine wichtige personale Umgestaltung auslösen würde. Symbole sind mächtig. Sogar die von Karl Marx herkommende radikale gesellschaftliche Analyse begann in der Soziologie des 20. Jahrhunderts für die symbolische Imagination von der Zukunft eine wichtige Rolle zu spielen. Nach Karl Mannheim und Ernst Bloch spielt die Vorstellung von der Zukunft, sei sie nun ideologischer oder utopischer Natur, eine wichtige Rolle bei der Entstehung des Bewußtseins und bei der Schaffung einer menschlichen Welt. Selbst die christliche Botschaft mit ihren göttlichen Verheißungen für die Zukunft wird für den Soziologen bedeutungsvoll, obwohl sie im Zeitalter des Positivismus eine Quelle der Verwunderung war, und sie enthüllt ihm ihre Macht, das menschliche Leben umzugestalten. Man kann nicht mehr von einem radikalen Bruch zwischen dem säkularen und dem religiösen Bewußtsein sprechen: eine gewisse Überschneidung der beiden ist in der Entdeckung des Symbolischen in der Selbstwerdung des Menschen entstanden.

Zweitens führte die Entdeckung des falschen Bewußtseins bei den sozialen Denkern und Psychologen zu der Einsicht, daß die Wahrheit nicht nur einfach durch Messen und Logik, sondern ebenso durch die Umwandlung des menschlichen Bewußtseins gefunden wird. Dies setzt eine neue Offenheit gegenüber der Religion voraus. Die Studien über das menschliche Bewußtsein bei Hegel und Marx haben sehr klar gezeigt, daß der menschliche Geist nicht einfach eine gegebene, in allen Kulturen identische, mit universalen Erkenntniskategorien ausgestattete Größe ist, sondern daß Geist selbst historisch bestimmt ist und daß daher das Gesamt der Umstände, aus dem heraus Menschen denken, ihren sozio-politischen Hintergrund widerspiegelt und daß dieser die Wirklichkeit, die Gegenstand ihres Denkens ist, ganz oder teilweise verzerren kann. Um die Dinge so sehen zu können, wie sie sind, ist darum mehr nötig als bloße Intelligenz und möglichst feine Meßinstrumente: es mag ebenso die Umwandlung oder die Weckung des Bewußtseins nötig sein, d.h. die kritische Reflexion auf die eigene sozio-politische Situation und ihre positiven oder störenden Auswirkungen auf den begrifflichen Rahmen, in dem man die Wirklichkeit wahrnimmt.

Auf vergleichbare Weise hat Siegmund Freud die Möglichkeit eines auf Angst oder Repression gründenden falschen Bewußtseins herausgestellt. Wissen kann Verteidigung sein. Die intellektuelle Anstrengung eines Menschen kann die subtile Bemühung sein, ungelösten Konflikten seines Trieblebens zu entfliehen und kann daher, anstatt ihm zum Verständnis der Wirklichkeit zu verhelfen, eine endlose Kette von Rationalisierungen erzeugen. Daraus folgt, daß die Umwandlung des Bewußtseins oder seine Konversion ein wesentlicher Bestandteil des intellektuellen Lebens ist. Während der Positivist Irrtum und Falschheit ungenauen Messungen zuschreibt, einer fehlerhaften Logik oder der Verborgenheit der Wahrheit im Gegenstand, ist die neue, kritische Betrachtungsweise insoweit mit der Religion einig, daß die Quelle des Irrtums das falsche Bewußtsein sein kann. Um die Wahrheit zu erkennen, kann Umkehr notwendig werden. Daraus ist wiederum auf eine Überschneidung zwischen säkularem Klima und religiöser Sensitivität zu schließen.

Wenn die vorausgegangenen Beobachtungen richtig sind, dann muß der christliche Intellektuelle sich nicht vom intellektuellen Klima der Gegenwart fernhalten und Gegenakademien gründen, wie es im 19. Jahrhundert geschehen ist. Es scheint heute keine Notwendigkeit mehr für eine christliche Philosophie zu geben oder für eine spezifisch christliche Sicht der Geschichte oder für andere Zweige der Wissenschaft. Die Überschneidung des religiösen mit dem säkularen Bewußtsein ermöglicht es dem Christen, im intellektuellen Klima von heute zu überleben und innerhalb dieses Klimas und seiner Möglichkeiten auf christliche Weise zu den Problemen, die den modernen Menschen betreffen, Stellung zu nehmen. Der Christ wird in Auseinandersetzungen hineingezogen werden, er wird gegen herrschende Trends innerhalb seines Kulturbereichs opponieren, aber er wird sich mit seiner kritischen Sicht oft auch in der Gesellschaft anderer befinden, die aus ihrem eigenen Engagement zu ähnlichen Schlüssen kommen wie er. Im 20. Jahrhundert ist es für den christlichen Intellektuellen wieder möglich geworden, sich mit der intellektuellen Gemeinschaft seines Kulturbereichs zu identifizieren.

Der Verlust der ersten Naivität

Welche Auswirkungen hat das moderne intellektuelle Klima auf das religiöse Bewußtsein? Die kritische Analyse, ein Charakteristikum des modernen intellektuellen Lebens, verursachte den Verlust dessen, was Hegel «die erste Naivität» genannt hat. Modernen Intellektuellen, die daran gewöhnt sind, Texte und Symbole einer Vielfalt von Kritik zu unterwerfen, ist es trotz ihrer Gläubigkeit nicht mehr möglich, sich in einer spontanen und schlichten Weise der überkommenen Religion zu unterwerfen. Diesen Verlust der ersten Naivität möchte ich nun ausführlicher analysieren.

Da ist zunächst die kritische Einstellung gegenüber historischen Texten. Was haben sie genau zu bedeuten? Was bedeuteten sie zur Zeit ihrer Entstehung und was bedeuten sie heute? Was ist die bleibende Einsicht in den Text, was ist das zeitbedingte begriffliche Rahmenwerk, in dem diese Einsicht ausgedrückt ist? Die Intellektuellen heute sind sich lebhaft der Schwierigkeiten bewußt, biblische Texte zu interpretieren: einige entscheidende biblische Stellen können verschieden ausgelegt werden, und keine dieser Auslegungen ist zwingend. Was bedeutet die Jungfrauengeburt in den ersten Kapiteln bei Matthäus und Lukas? Was war die Intention der Autoren? Wollten sie die Ankunft des versprochenen Messias in eine der Midrasch-Geschichten einkleiden oder wollten sie Tatsacheninformationen über die biologischen Umstände der Geburt Jesu mitteilen? Glauben wir noch an die ursprüngliche Botschaft, oder glauben wir nicht mehr, wenn wir die Geschichte auf literarische Weise deuten? Ich möchte allerdings hinzufügen, daß trotz der großen Unsicherheit, die sich aus der Bibelwissenschaft hinsichtlich der Bedeutung einzelner biblischer Stellen ergibt und Fragezeichen hinter eine Reihe religiöser Einzelheiten setzt, welche den Christen einmal viel bedeutet haben, es in der Bibelwissenschaft eine zunehmende Übereinstimmung in den zentralen Themen der Selbstoffenbarung Gottes in Israel und in Jesus Christus gibt.

Gegenüber den Lehren des kirchlichen Amtes nehmen wir heute die gleiche kritische Haltung ein: wir sind zwar bereit, sie zu akzeptieren, wir fragen uns aber, was sie bedeuten. Wenn wir einen kirchlichen Text lesen, sei er alt oder neu, so fragen wir zuerst nach seinem Sitz im Leben. Wie waren die sozialen und politischen Umstände, unter denen er formuliert wurde? Was waren zu dieser Zeit die wichtigsten Meinungsverschiedenheiten in der Kirche? Wie verstanden die Menschen damals diesen Text? Was bedeutete der Text zur Zeit seiner Entstehung? Und angenommen, wir finden heraus, was der kirchliche Text damals bedeutete, was bedeutet er heute? In welchem Aus-

maß muß ein Text, der aus einer Sicht der Welt geschrieben wurde, die nicht mehr die unsere ist, in unserer Zeit neu interpretiert werden, so daß die ursprüngliche Botschaft darin klar zum Ausdruck kommt? Was bedeutet die kirchliche Lehre über die Jungfrauengeburt? Welche Neuinterpretation ist notwendig, damit selbst die zeitgenössische kirchliche Lehre verstanden wird, da die Intellektuellen heute eine andere weltliche Auffassung vom Leben der Kirchenmänner in asketischer Absonderung vom modernen Leben – im Vatikan beispielsweise – haben? Während die Katholiken gewöhnlich durchaus bereit sind, die Lehren der Kirche anzunehmen, hindert die kritische Sicht den modernen Intellektuellen in der Kirche, spontan und aus ganzem Herzen zuzustimmen.

Selbst bei der Teilnahme an der Liturgie kann der Intellektuelle sich nicht mehr ohne weiteres mit den biblischen und kirchlichen Texten, die laut vorgetragen werden, identifizieren. Denn was bedeuten sie? Er sagt sich, er wolle einen guten Kommentar darüber befragen, sobald er nach Hause kommt. Oder sollte er lieber auf das Erscheinen einer neuen wissenschaftlichen Studie zu diesem Thema warten? Der Mensch des Glaubens möchte zwar glauben, aber er entdeckt, daß sein Hören kritisch gespalten ist.

Zweitens ist die kritische Haltung gegenüber der Religion für unsere Zeit charakteristisch. Die kritischen Reflexionen von Karl Marx, Friedrich Nietzsche und Sigmund Freud haben uns gegenüber der ideologischen Seite der Religion hellhörig gemacht. Für diese Denker war die Religion schlicht und einfach eine Illusion oder Projektion, durch die die Menschen sich vor dem Zusammenstoß mit der Wirklichkeit abschirmten. Glaube, so sagte Nietzsche, ist die Weigerung, eine erkannte Wahrheit anzuerkennen. Zwar stimmen gläubige Intellektuelle solchen Vereinfachungen nicht zu, sie geben jedoch gerne zu, daß die Religion destruktive und unmenschliche Trends enthält und darum ständig der Veränderung bedürftig ist. Religion ist immer und überall eine zweischneidige Sache. Wegen der ideologischen und pathologischen Züge in der Religion ist authentische Religion immer das Ergebnis andauernder Erneuerung des individuellen Menschen und der religiösen Institutionen. Christliche Intellektuelle sind daher durchaus bereit, in ihrem religiösen Bewußtsein verschiedene nicht authentische Neigungen zu unterscheiden (z.B. infantile Fixierungen, Projektionen des Überich, politische Ideologie), gegen die sie sich sichern wollen. Diese Offenheit für ständige Kritik macht eine spontane Zustimmung zu den überkommenen Symbolen sehr schwer, wenn nicht gar unmöglich. Bei jeder Form der religiösen Selbstdarstellung fragen wir uns ständig, in welchem Maß sie durch unauthentische Projektionen zustande gekommen ist. Wir denken an uns selbst auch dann, wenn wir uns vergessen wollen. Wir schauen auf uns selbst, auch wenn wir wünschen, uns in religiöser Hingabe zu vergessen. In Augenblicken der Frömmigkeit und des religiösen Gefühls möchten wir mißtrauisch bleiben. Die kindliche Spontaneität der religiösen Existenz ist gebrochen. Die erste Naivität ist für immer verloren.

Es ist die Berufung des Intellektuellen in der Kirche heute, nach einer zweiten Naivität Ausschau zu halten. Hinter das kritische Alter kann man nicht mehr zurückgehen. Ist es aber überhaupt möglich, die Schwelle der Kritikfähigkeit zu überschreiten und eine vitale, spontane, hingebungsvolle Religiosität im heutigen Kulturbereich zu finden?

Die Suche nach der zweiten Naivität

Die heutige Suche nach der zweiten Naivität vollzieht sich entlang zweier Linien, die, obwohl voneinander unterschieden, einander gegenseitig verstärken können.

In einem Teil der theologischen Literatur, etwa in den Schriften eines Paul Tillich und Paul Ricœur, finden wir die Suche nach einer zweiten Naivität durch eine ständige Neuinterpretation christlicher Symbole, die aus kritischer Reflexion und einem neuen Engagement kommt. Diese Suche schließt zwei kritische Bewegungen ein. Die erste Bewegung richtet sich darauf, das rationalistische Verständnis der christlichen Religion, wie es von der theologischen Tradition unter dem Einfluß der westlichen Philosophie übernommen wurde, aufzugeben. Religion ist eine Symbolsprache, die eine Interpretation des menschlichen Lebens enthüllt und vermittelt und den Gläubigen eine hohe Bestimmung vor Augen führt. Es ist vor allem der Soziologie zu danken, daß die Rolle des Symbolischen in der Selbstbestimmung des menschlichen Lebens geklärt werden konnte. Die zweite Bewegung richtet sich auf die Anerkennung der Tatsache, daß die christlichen Symbole erlösenden Charakter haben und daher in neuen Situationen menschlicher Gebrochenheit eine neue Bedeutung und Macht erhalten. Die Bedeutung christlicher Symbole wechselt, allerdings nicht

willkürlich. Christliche Gläubige versuchen ein kritisches Verständnis ihrer eigenen Situation zu gewinnen, durchschauen die Widersprüche, wie sie in ihrer sozialen Umwelt und in ihrer persönlichen Existenz wirksam sind, und wenden sich aus dieser Perspektive den christlichen Symbolen zu, damit diese sich in ihrer erlösenden Macht offenbaren. Die ungebrochene Vitalität einer Religion wird nur durch die fortlaufende Neuinterpretation ihrer Symbole gewährleistet.

Paul Tillich spricht von der «Methode der Korrelation».[2] Nach dieser Methode ist es die Aufgabe des Gläubigen, sich der Zweideutigkeit seiner menschlichen Situation bewußt zu werden, indem er seine personale und soziale Existenz der kritischen Analyse, wie sie den verschiedenen zeitgenössischen intellektuellen Trends entspricht, unterwirft. Aus diesem Bewußtsein heraus hört der Gläubige die christliche Erzählung und fragt sich selbst, wie die christlichen Symbole diese Situation der Zweideutigkeit aufhellen und die Gnade auf dem Grund der menschlichen Wirklichkeit sichtbar machen können. Diese Methode der Korrelation setzt ein fortwährendes Gespräch zwischen der kritischen Analyse der Gegenwart und den christlichen Symbolen voraus, mit dessen Hilfe der Gläubige dann klarer die destruktiven Trends durchschauen lernt, die in dieser Welt am Werk sind, und stärker an die göttliche Gegenwart glauben lernt, die ihn aus dieser Zweideutigkeit heraushält und ihn in die Richtung des neuen Lebens bewegt.

Dieses fortgesetzte Gespräch nennt Paul Ricœur den «hermeneutischen Zirkel».[3] Der Sinn der christlichen Religion entsteht in einem dialogischen Prozeß, in dem die Basis für die fortgesetzte Neuinterpretation der Symbole sich mit der fortschreitenden historischen Erfahrung des Glaubenden und mit dem stets wechselnden Gesicht des Bösen in der Welt immer wieder verändert. Dieser Zirkel, so bemerken wir, bleibt an allen Punkten für die kritische Intelligenz, wie sie unserer Zeit entspricht, offen. Dieser Zirkel führt den Glaubenden zur Entdeckung der verborgenen erlösenden Kraft der christlichen Symbole und hilft ihm, sich mit ungebrochener Spontaneität der Bibel zu unterwerfen. Dies ist ein Prozeß, in dem Intelligenz und Glaube in tätiger Wechselbeziehung zueinander stehen und einander ermöglichen. Die Ungewißheit hinsichtlich der Bedeutung vieler biblischer Stellen und der scheinbare Mangel einer kontinuierlichen Bedeutung des christlichen Credos zu verschiedenen Zeiten zeigt nur, daß die christliche Religion ein vitaler, kreativer Prozeß ist, in dessen Verlauf die erlösenden Symbole, wie sie sich in den großen historischen Ereignissen, die die Bibel berichtet, enthüllen, fortgesetzt Licht auf neue Situationen werfen und den Menschen aufeinander folgender Zeitalter neues Leben anbieten. Aus dieser Sicht müssen nicht einmal schwere Entstellungen der christlichen Symbole durch frühere Interpretationen den Glauben des Gläubigen heute anfechten, wenn er nur in den hermeneutischen Zirkel eintritt und die christlichen Symbole aus der gegenwärtigen Situation der Unerlöstheit liest und sich so ihrer gegenwärtigen Kraft und Bedeutung öffnet.

Diese dialogische Beziehung zwischen kritischer Reflexion und den im Glauben empfangenen Symbolen, das möchten wir hier nachdrücklich feststellen, steht zu Aktion und Engagement in wesentlicher Beziehung. Denn wenn die christlichen Symbole anfangen, auf die gegenwärtige unerlöste Situation Licht zu werfen, so muß der Gläubige sich innerlich in Übereinstimmung mit diesem Licht mitbewegen und seinem Leben eine neue Richtung geben. Indem er sich so umstellt und damit ein verändertes Selbstbewußtsein erwirbt, wird er selbst gegenüber dem Maß seiner persönlichen und sozialen Unerlöstheit empfindsamer werden und damit aufgeschlossener für die Kraft und die Bedeutung der christlichen Symbole. Durch dieses wachsende Engagement wird der hermeneutische Zirkel vorwärtsgebracht.

Als Beispiel für diesen Prozeß möchte ich die Bedeutung und Kraft, die die Lehre vom Gottesreich heute für viele Christen erlangt hat, darlegen. Die Bedeutung dieses Begriffs der Bibel wechselt, wenn auch das wachsende eschatologische Verständnis immer klarer zutage tritt. Die Bedeutung dieses Begriffs ist in der kirchlichen Tradition von einer merkwürdigen Diskontinuität. Wenn man jedoch die kritische Analyse der Bedingungen der gegenwärtigen Gesellschaft und personalen Existenz im Licht dieses Symbols sieht, so zeigen sich vielen Gläubigen das göttliche Urteil über diese Bedingungen und die göttliche Macht, die in der Geschichte am Werk ist, als Anstoß in Richtung Befreiung. Wenn diese neue Sicht mit Aktion und Engagement verbunden wird, so kommen darin Christen zu einem spontanen und ungeteilten Glauben an das kommende Gottesreich, das jedoch offenbleibt für die fortgesetzte Kritik ihres Innern und der sozialen Welt, in der sie leben.

Zweitens führt die Suche nach einer zweiten, nachkritischen Naivität viele Christen zu einer

neuen Hochschätzung der kleinen Gemeinschaften. Im Werk von Émile Durkheim[4] und in den Schriften heutiger Soziologen wie Andrew Greeley[5] und Mary Douglas[6] kann man nachlesen, daß die Kraft, die religiöse Symbole auf Menschen ausüben, von ihrer Identifikation mit einer Gemeinschaft abhängt, deren Selbstdarstellung durch diese Symbole geschieht. Die religiösen Symbole werden abgeschwächt, sobald Konflikte und auseinanderstrebende Trends das Solidaritätsempfinden einer Gemeinschaft schwächen, so daß Gläubige allein stehen. Religiöse Symbole gewinnen neue Bedeutung und Kraft, wenn diese Gläubigen sich zu kleinen Gruppen und Gemeinschaften zusammenschließen, die eine gemeinsame Sicht der Frohbotschaft haben und sich in gemeinsamen Aktionen engagieren, die sich aus ihrer religiösen Einstellung ergeben. Die gegenwärtige Suche nach kleinen Gemeinschaften in der Kirche ist darum nicht nur eine Suche nach einem stärkeren Zusammengehörigkeitsgefühl, es ist zugleich die Suche nach einem neuen Verständnis und nach einer zweiten Naivität, die auch Gläubige mit kritischer Intelligenz befähigt, sich den christlichen Symbolen mit Eifer und Schlichtheit zu unterwerfen.

Dafür gibt es viele Beispiele. Eucharistische Feiern und das gemeinsame Lesen christlicher Texte in der Gemeinschaft, die eine gemeinsame Last getragen und gemeinsam Zeugnis gegeben hat, bedeuteten für viele Teilnehmer eine unvergeßliche Erfahrung der Kraft der christlichen Symbole. Diese Art von Erfahrungen wurde von Angehörigen christlicher Gemeinschaften in der Zeit der Bürgerrechtskämpfe und der Anti-Kriegsdemonstrationen während der sechziger Jahre in den Vereinigten Staaten beschrieben, ebenso von Mitgliedern von Gruppen kritischer Katholiken in der Kirche, von charismatischen Gemeinschaften, von christlichen Gruppen, die gegen autoritäre Regimes opponierten, von Gemeinschaften, die mit den herrschenden Werten einer Gesellschaft in Streit lagen und von kleinen christlichen Gemeinschaften, die in Freundschaft und gegenseitiger Hilfe zusammenlebten.

Die obigen Bemerkungen über die Rolle des Engagements für das Zustandebringen des hermeneutischen Zirkels ermöglichen es, die beiden in dieser Diskussion erwähnten Perspektiven zu kombinieren. Sie können Hand in Hand gehen; sie können einander gegenseitig bestärken. Die Suche nach einer Interpretation der christlichen Symbole als Gottes erlösendes Wort in die gegenwärtige Situation hinein führt zur Suche nach gemeinsamer Aktion und nach der Bildung von Gemeinschaften; umgekehrt führt die Erfahrung der neuen Gemeinschaft in den hermeneutischen Zirkel und erleichtert es den Gläubigen, die Bibel als wichtige Botschaft der Befreiung und des neuen Lebens zu lesen.

[1] Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Stuttgart 1959), Bd.I, 24–36.
[2] Systematic Theology (Chicago 1951), Bd.I, 59–65.
[3] The Symbolism of Evil (New York 1967), 347–357.
[4] The Elementary Forms of Religious Life.
[5] The Denominational Society (Chicago 1972).
[6] Natural Symbols (London 1970).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GREGORY BAUM

geboren 1923 in Berlin, seit 1940 wohnhaft in Kanada, Augustiner, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der McMaster Universität in Hamilton (Kanada) und an der Universität Freiburg/Schweiz, ist Master of Arts und Doktor der Theologie, Professor für Theologie am St. Michael's College der Universität Toronto, Herausgeber der Zeitschrift «The Ecumenist» und Mitherausgeber des «Journal of Ecumenical Studies». Er veröffentlichte u.a.: The Credibility of the Church Today (1968), Faith and Doctrine (1969), Man Becoming (1970).

Patrick McNamara

Soziologen, Intellektuelle und der römische Katholizismus: Überlegungen und Anwendungen

Die Soziologen richten ihre Kameralinsen aus verschiedenen Blickwinkeln auf die Intellektuellen: (1) Ursprung und allgemeine Funktionen der Intellektuellen in der Gesellschaft; (2) die Entwicklung des institutionellen Rahmens, innerhalb dessen Intellektuelle ihre Funktion erfüllen können; (3) ein angenommener Konflikt zwischen Intellektuellen und anderen gesellschaftlichen Kräften; (4) Rollenwechsel der Intellektuellen im Zusammenhang eines größeren gesellschaftlichen Wandels. Dieser Beitrag will die soziologische Analyse dieser vier Problemkreise kurz referieren und ihre Relevanz für den Status und die Funktion der Intellektuellen in der römisch-katholischen Kirche heute andeuten.

I.

Ursprung und Funktion

Unter den Vorläufern der modernen soziologischen Spekulation über die Intellektuellen sind vor allem Gaetano Mosca und Karl Mannheim zu nennen. Mosca sah die Intellektuellen als eine neuauftauchende unabhängige Gruppe zwischen der Bourgeoisie und dem Proletariat und hofft, die Intellektuellen würden eine gesellschaftliche Elite formen, die weniger korrupt als die herrschenden Eliten sein würde, die er studiert hatte. Sie allein, so spekulierte er, könnten fähig sein, private Interessen hintanzusetzen und für das Gemeinwohl des politischen Ganzen zu arbeiten. Mannheim sah ebenfalls die Intellektuellen als eine Gruppe, die sich aus den Klassenspaltungen der modernen bürgerlichen Gesellschaft neu formierte. Mit der Zunahme der Zahl und Vielfalt der Klassen und Kräfte, so glaubte Mannheim, würden sich auch die Intellektuellen aus dem ganzen Bereich der gesellschaftlichen Kräfte heraus entwickeln und nicht nur aus den privilegierten Eliten. Sie stehen im Gegensatz zum «Arbeiter und Unternehmer», die an «eine bestimmte Klasse und Lebensweise» gebunden sind. Die Intellektuellen werden eine einzigartige Klasse, die «in sich alle jene Interessen vereint, von denen das soziale Leben durchdrungen ist».[1] Wenn sich auch einige Intellektuelle mit der einen oder anderen antagonistischen Klasse verbinden können (und dies getan haben), so haben sich doch andere die privilegierte Position der Intellektuellen zu eigen gemacht, alle ideologischen Gesichtspunkte als Teilwahrheiten zu betrachten. Sobald er diese Position eingenommen hat, ist er frei vom Zwang zur sozialen Festlegung und den damit verbundenen Interessen. In dieser Freiheit hat der Intellektuelle allein «ein Interesse, das Ganze der sozialen und politischen Strukturen zu sehen».[2] Nach Robert Mertons präziser Formulierung sind allein Intellektuelle in der Lage «des unverzerrten sozialen Denkens».[3] Ideal gesprochen kann der Intellektuelle einander widerstreitende Perspektiven zur Synthese bringen und durch seinen Standpunkt über den durch Selbstsucht begrenzten Blickwinkeln, wie sie vor allem durch Klassenpositionen zustande kommen, der Gesellschaft einen Dienst tun.

Zeitgenössische Soziologen haben an Mannheims Theorie weitergearbeitet. In der Sicht von Edward Shils kam es zum Entstehen einer Schicht von Intellektuellen, da es in jeder Gesellschaft eine «Minorität von Menschen gibt, die, anders als die Allgemeinheit ihrer Zeitgenossen, die häufige Kommunion mit Symbolen allgemeinerer Natur als derjenigen der unmittelbar konkreten Situationen des Alltagslebens und ohne direkten Bezug zu Raum und Zeit suchen und wünschen».[4] Indem sie Modelle und Maßstäbe für Denken und Verhalten schaffen, bringen die Intellektuellen (ursprünglich religiöse Funktionäre) die Bevölkerung in Verbindung und zur Teilnahme an dem zentralen Wertsystem einer Gesellschaft.

Talcott Parsons sieht die Entwicklung der Intellektuellen – wie zu erwarten – im Begriffsraster seines Kultur-Gesellschafts-Persönlichkeitssystems. Damit das kulturelle System sich vom gesellschaftlichen System abheben kann, was eine Voraussetzung für die Entstehung einer intellektuellen Klasse ist, müssen zwei Entwicklungen stattfinden: die geschriebene Sprache und «der philosophische Durchbruch».[5] In letzterem beginnen Menschen, etwa im geschichtlichen Beispiel des klassischen Griechenland, ausdrücklich das Wesen der Welt als des Umfelds des Menschen zu verstehen und die menschliche Situation und die Bedeutung des menschlichen Lebens zu interpretieren. Dieser «Durchbruch» schafft eine Klasse von Spezialisten

des kulturellen Bereichs (z.B. geistliche und «weltliche» Lehrer). Die regierenden Eliten beschränken sich im Gegensatz dazu immer mehr auf soziopolitische und wirtschaftliche Dinge. Der katholische Soziologe Thomas O'Dea teilt diese Ansicht, indem er bemerkt, daß mit dem Fortschritt der Vermehrung des Wissens die Spezialisten zu Menschen werden, die «ein Monopol des allgemein relevanten Wissens» haben. Eine wichtige Folge davon ist, daß die «nichtspezialisierte Bevölkerung dadurch in eine Abhängigkeitsposition ihnen gegenüber gerät».[6]

Der institutionelle Rahmen

Lewis Coser betont, daß Intellektuelle, um gesellschaftlich anerkannt zu werden, zunächst ein Publikum brauchen, an das sie sich wenden können und das ihnen Anerkennung entgegenbringt. Zweitens brauchen sie den regelmäßigen Kontakt zu anderen Intellektuellen, «um gemeinsame Maßstäbe für Methode und Qualität und gemeinsame Verhaltensnormen zu entwickeln».[7] Die heutige Universität ist das beste Beispiel für eine moderne Einrichtung, die diese beiden Funktionen leistet. Coser diskutiert andere institutionelle Rahmen, die im Laufe der Geschichte die gleiche Rolle spielten: den Salon, das Café, die wissenschaftliche Gesellschaft, die politische Sekte, die Bohème. Im Gegensatz zum unengagierten Intellektuellen, dem typischen Akademiker im universitären Rahmen (wie unengagiert er wirklich ist, wird unter Soziologen heiß diskutiert) ist der Intellektuelle in den modernen Bürokratien Thema ausgedehnter Diskussionen unter den Soziologen Coser, Shils und Robert Merton. Öffentliche Einrichtungen stellen den Intellektuellen häufig in den Dienst eines Klienten mit «begleitendem Druck, der eine Rolle bei der Bestimmung der Probleme, die als wichtig betrachtet werden, spielt».[8] Intellektuelle und Politiker genießen «Flitterwochen», die «häßlich, brutal und kurz» sind.[9] Intellektuelle werden jedoch, was noch wichtiger ist, oft in Unternehmen von fragwürdigem ethischem Charakter hineingezogen, wie das vieldiskutierte «Projekt Camelot» unter der Regierung Kennedys in den USA.[10]

Soziologen sind sich darüber einig, daß die Zahl der unengagierten Intellektuellen im weitern Sinn – nämlich solcher, die unabhängig von jeder Institution arbeiten – heute abnimmt, wenngleich Coser und Shils sich nicht auf Shils' optimistischere Sicht einigen können, daß «dank der Zunahme der Literatur und der Kaufkraft immer noch ein Markt existiert, der groß genug ist, um viele unabhängige Autoren zu unterstützen».[11]

Coser weist darauf hin, daß heute Intellektuelle mehr und mehr «von verschiedenen Teilen des Establishments» absorbiert werden, was, wenn der Trend sich fortsetzen würde, «das Ende der Intellektuellen, wie die neuere Geschichte sie kennt»,[12] das heißt in ihrer Funktion als Herausforderer oder Propheten, bedeuten würde.

Konflikt

Dies ist vermutlich der Aspekt des Themas der Intellektuellen, der von Soziologen am ausführlichsten diskutiert wird. Für S.N. Eisenstadt wurzelt die Möglichkeit für Spannung in einer Theorie der Konstruktion einer soziokulturellen Wirklichkeit. Durch die Begründung der Grenzen des Erlaubten kann eine vorgegebene Gesellschaft «andere Dimensionen unterdrücken oder sie in einen sekundären oder Untergrundbereich verbannen».[13] Die Wächter der Gesellschaft könnten auf die Dauer einmal die Kontrolle verlieren; Intellektuelle könnten das «Undenkbare» zum Ausdruck bringen, und gerade dieser Ausdruck könnte als Legitimation für Protestbewegung soziopolitischen Status erlangen.[14] Shils verweist auf einen einleuchtenden Ursprung für Spannung, der für ihn im schrittweisen Abweichen der Intellektuellen von ihrem Status als religiöse Funktionäre allein liegt (eine Folge der von Parsons betonten kulturell-sozialen Differenzierung). Wenn der Zwang durch Glauben und liturgische Systeme nachläßt, spekulieren Intellektuelle in einer typischen Weise, die den Widerstand religiöser Autoritäten weckt. In dem Maß, in dem diese Autoritäten von den herrschenden politischen Eliten unterstützt werden oder mit ihnen identisch sind, entsteht eine Spannung auch zwischen den öffentlichen Autoritäten und bestimmten intellektuellen Schichten. Mißtrauen gegenüber weltlicher und kirchlicher Autorität gehört zu den stärksten Traditionen unter den Intellektuellen, betont Shils. Coser führt diese Beobachtung noch weiter aus. Ein häufiges Ergebnis dieses Konflikts ist die Zensur. Diese «war vermutlich mehr als jeder andere einzelne Faktor für die typische Allianz zwischen vielen Intellektuellen mit den Kräften des Liberalismus und Radikalismus verantwortlich».[15]

Die späte Renaissance brachte Männer hervor, «die nicht mehr unfreiwillig von Kirche oder Staat oder fürstlicher, adeliger oder bürgerlicher Patronanz in existentieller Abhängigkeit lebten».[16]

Diese Freiheit ermöglichte die Entwicklung verschiedener westlicher intellektueller Traditionen: Romantik, Wissenschaft als Berufung, die Tradition der Bohème. Höchst bedeutsam ist jedoch, daß in den letzten Jahrzehnten Intellektuelle auftauchen, die sich an «ideologischer Politik» beteiligen. Diese Gruppe sieht nach Shils die gegenwärtige Weltordnung als ein Übel an und «ihre irdischen Nutznießer, regierende, wirtschaftliche und kirchliche Autoritäten, eigentlich Autoritäten jeder Art» als die Agenten des Übels.[17] Diese Richtung steht in direktem Gegensatz zur früheren Funktion der Intellektuellen: der Legitimierung irdischer Mächte und der Hilfe zur Erhaltung und Verewigung des zentralen Wertsystems einer Gesellschaft. Ideologische Politik, so Shils, kann nur durch die Entwicklung einer «zivilen Politik» abgeschwächt werden, die sich auf die traditionellen Vorstellungen des politischen Gemeinwohls und die geteilte Verantwortung für die Selbstregierung besinnt. Eine solche Einstellung ist «mit anderen Bindungen an Klasse, Religion, Beruf vergleichbar, aber sie hat ihr Regulativ in der Hochachtung vor dem Gemeinwohl».[18] Extreme Spezialisierung ist teilweise für die ideologische Polarisierung der Intellektuellen verantwortlich. Eine solche Ausbildung vermindert den Kontakt zu den reicheren und breiteren Traditionen der Vergangenheit. Eine so exklusiv wissenschaftliche Ausbildung steigert den «Stolz» des Intellektuellen, seine Verachtung für die Vergangenheit und sein Vertrauen auf die grenzenlose Überlegenheit der Zukunft; und diese Einstellungen vertragen sich nur schwer mit politisch-bürgerlichem Verantwortungsbewußtsein.[19]

O'Dea teilt die Ansicht vieler Soziologen, daß die Rolle des Intellektuellen in sich konfliktträchtig gegenüber den jeweiligen Mächten ist. Indem er die Rolle der Vernunft im Sinne des sokratischen Satzes, daß «ein ungeprüftes Leben nicht wert ist gelebt zu werden» übertreibt, belegt der Intellektuelle gerade in seiner traditionellen Rolle der Vermittlung kultureller Werte diese selbst mit seinem kritischen Urteil. Möglicherweise ist er überzeugt, daß die gegenwärtigen Trends gerade diese Tradition korrumpieren. Zweitens setzt ihn sein eigenes Streben nach zunehmendem Wissen Ansichten aus, die überkommene Begriffe in Frage stellen. Wie O'Dea einsichtsvoll beobachtet, «riskiert er, durch seine kritische Tätigkeit sogar die sinnvolle Grundlage seines eigenen Lebens aufzulösen».[20] Dem entspricht die Zusammenfassung von Coser: Kritizismus und Loslösung werden immer wesentlich zur Rolle des Intellektuellen gehören. «Ein gewisses Maß an Entfremdung ist geradezu die Voraussetzung dafür, daß der Intellektuelle seine Rolle spielen kann. Diese Entfremdung kann jedoch gleichzeitig mit einer tief empfundenen Bindung an die Ideale und zentralen Werte, die die Grundlage einer Gesellschaft bilden, einhergehen.»[21]

Rollenwechsel bei den Intellektuellen

Wie die vorangegangene Diskussion zeigte, sind manche Rollenveränderungen entweder mit institutioneller Bindung oder aber mit ihrem Fehlen (der «freischwebende» Intellektuelle) verbunden. Wie T. M. Bottomore in seiner Übersicht über die Soziologie der Eliten jedoch festgestellt hat, hat sich die institutionelle Situation der Intellektuellen in der modernen Welt von Land zu Land verschieden entwickelt. Raymond Aron beobachtet, daß französische Intellektuelle ein höheres Prestige genießen, kritischer gegenüber ihrer Gesellschaft sind, aber nicht so stark in die öffentlichen und privaten Bürokratien verflochten sind wie die Intellektuellen in Großbritannien oder in den USA.[22] Die britischen Intellektuellen haben nur selten die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich gezogen oder nennenswerten politischen Einfluß ausgeübt. Sie spielten innerhalb eher exklusiver Gruppen ihre Rolle, wie beispielsweise die philosophische Richtung der Utilitarier des 19. Jahrhunderts und etwas später die Christlichen Sozialisten, die Fabianer und die anti-faschistischen Organisationen der dreißiger Jahre. Jedenfalls aber wurden die westlichen Intellektuellen während der dreißiger Jahre stark von der politischen Linken angezogen. Der Wohlstand der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg brachte mit dem Auftauchen der «Ende der Ideologie»-Intellektuellen wie z. B. Daniel Bell in den USA eine gewisse Bewegung nach rechts. In den sechziger Jahren unterstützten natürlich viele Intellektuelle die Anliegen der Bürgerrechtsbewegung, der kolonialen Emanzipation und der Anti-Vietnamkrieg-Bewegung. Die amerikanischen Universitäten stellten eine relativ sichere Plattform dar, von welcher aus sowohl Studenten wie auch Fakultätsmitglieder die Rolle der radikalen Kritiker der amerikanischen Gesellschaft einschließlich einer scharfen Kritik an den Mitintellektuellen, denen man nachsagte, sie unterstützten das Establishment, wahrnehmen konnten. Schriftsteller wie Noam Chomsky, Theodore Roszak, Charles Reich und Charles Hampden-

Turner sind nur einige der prominenteren Namen, die der Neuen Linken der mittleren und späten sechziger Jahre zugehören. Intellektuelle wie Daniel Ellsberg, der die sogenannten «Pentagon-Papiere» veröffentlichte, zeigen, daß die Denker der Neuen Linken, obwohl sie keine zusammenhängende politische Elite gebildet haben mögen, sicher Einfluß hatten auf die Entstehung eines politischen Druckes, der letztlich zum amerikanischen Rückzug aus dem Vietnamkonflikt geführt hat. Angesichts der gegenwärtigen amerikanischen Szene wird man ständig an die Rückkehr der «Legitimierungsrolle» der Intellektuellen erinnert, wenn man sich etwa die Reaktionen auf Watergate vor Augen führt. Die Korruption wird allgemein beklagt, es geschieht jedoch im Zusammenhang mit einem Appell an die Nation, an die demokratischen Prinzipien der offenen Partizipation, des fairen politischen Wettbewerbs und der Garantie grundlegender Individualrechte zu denken.

Ein vielversprechendes Beispiel für die anlysierende Rolle und den Rollenwechsel unter Intellektuellen bietet der weitreichende Essay des amerikanischen Politikwissenschaftlers und Soziologen John Peter Nettl. Nettl beginnt mit den Ideen selbst, anstatt sich zuerst auf das funktionale und institutionelle Umfeld der Intellektuellen zu konzentrieren und wendet sich dann den Strukturen zu, durch die sie aufgespalten werden. Produzierte Ideen können in zwei Dimensionen konzipiert werden, nach Qualität und Ziel. Qualität bezieht sich auf Annahme oder Zurückweisung des Gedankensystems, aber im Sinne «einer Neueinordnung der Bedeutung und in Beziehung zu bekannten Komponenten».[23] So können amerikanische Ideologen der radikalen Rechten darauf bestehen, daß die USA mehr eine Republik als eine Demokratie sind und damit in Begriffen argumentieren, die dem Hauptstrang der amerikanischen politischen Tradition vertraut sind. Die Debatten über die angemessene Weise des Informationensammelns über die Privatangelegenheiten von Bürgern durch die Regierung mögen sich erhitzen, aber jeder versteht die Sache im Zusammenhang mit den von der Verfassung garantierten Rechten gegenüber der Wichtigkeit von Polizeidossiers über verdächtige Individuen.

Unter dem Blickwinkel der Kategorie des Zieles geht es um die Einführung neuer Ordnungen von Fakten zur Schaffung eines neuen Korpus des Wissens insgesamt. Ein hervorragendes Beispiel dafür ist die gegenwärtige Diskussion um die genetische Mutation. So sind es vorwiegend die Naturwissenschaften, die Ideen einführen, die eher dem Ziel als der Qualität zuzuordnen sind.

Was die Ebene der strukturellen Vehikel betrifft, werden Ideen, die sich auf Qualität beziehen, häufig von Intellektuellen verbreitet, die eine Schicht, Gruppe oder Klasse repräsentieren (die «engagierten Intellektuellen» im Sinne Mannheims), Ideen, die sich auf ein Ziel beziehen, jedoch eher von intellektuellen Vortrupps, die in Universitäten oder/und wissenschaftlichen Vereinigungen institutionalisiert sind.

Nettl meint nicht, daß diese Kategorien einander ausschließen. Er sieht überdies den Gesellschaftswissenschaftler als jemanden, der «unruhig sich spreizend» die beiden Kategorien zu vereinen sucht, indem er sowohl den Anstoß der universalistischen Kriterien des Wissenschaftlers bei seinen Forschungsbemühungen spürt, zugleich jedoch den Ruf hört, für die soziopolitischen Probleme seiner Zeit «relevant» zu sein. Daß diese widerstreitenden Anstöße auch einen Naturwissenschafter treffen können, zeigte sich ausführlich im Fall Robert J. Oppenheimers in den fünfziger Jahren und, wie vorhin erwähnt, im jüngsten Fall des Physikers Daniel Ellsberg. Natürlich ist das Zentralproblem, wie es durch dieses Beispiel illustriert wird, die Notlage der «qualitätsorientierten» Wissenschaftler, Soziologen oder Physiker. Innerhalb der Universität könnten ihm Maßnahmen, die seine akademische Freiheit verletzen, drohen; aber ohne die Institutionalisierung in Universität oder anderen Strukturen wie einem Forschungsinstitut hat er wenig oder keinen Einfluß auf den politischen Prozeß.

Obwohl das Dilemma unlösbar erscheint, sollte man sich doch S. N. Eisenstadts Beobachtungen vor Augen halten, die die «sekundären Intellektuellen» betreffen, d. s. intellektuell aufgeschlossene Personen im engeren Lehrbereich, im Unterhaltungsgeschäft und in den (visuellen oder geschriebenen) Massenmedien, die als «Transmissionsriemen» für intellektuelle Erzeugnisse wirken und für sie ein großes Publikum schaffen, ein «hearing» für Akademiker und Forscher, die selbst auf so vielfältige Weise gehemmt werden, wie Nettl es andeutet.[24]

II.

Die katholische Kirche wurde von Soziologen häufig als eine «totale Institution» eingestuft. Intellektuelle Abweichler im Inneren wurden der Kirchendisziplin unterworfen. Schriften und Mei-

nungen von Außenseitern wurden ignoriert oder verurteilt, wenn sie wichtige Lehrsätze bedrohten. Soziologisch gesehen war die Rolle der Intellektuellen in der Kirche häufig die traditionelle der Legitimierung und Verteidigung der Institution. Aber das Zusammentreffen von aristotelischer und mohammedanischer Philosophie (z.B. in Gestalt des Averroismus) mit der christlichen Theologie im Mittelalter regte die Intellektuellen der Kirche (die Theologen) dazu an, über die Verurteilung und Verteidigung (wie es damals von einigen Kirchenautoritäten stark befürwortet worden war) hinauszugehen und die verschiedenen mittelalterlichen Synthesen zu konstruieren, die die Lehrformulierungen der Kirche bis zum Zweiten Vatikankonzil stützten.

Wie schon Thomas O'Dea zeigte, war die Rolle der Intellektuellen in der Kirche von den ersten Jahrhunderten an von zentraler Bedeutung. Unter der Anforderung, die Lehre gegenüber häretischen Störungen zu definieren, legten Theologen und Kirchenautoritäten großen Wert auf eine präzise Definition und eine klare Argumentation und räumten damit der Rolle des Intellektuellen im katholischen Milieu einen geachteten Platz ein. Dennoch gab es Spannungen, da nämlich die Intellektuellen innerhalb der Kirche sich in eben der Doppelrolle fanden, die die Soziologen so ausführlich beschrieben haben: Bewahrer und Verteidiger der Tradition; aber der Intellektuelle hatte auch als Neuerer Bedeutung und wurde als solcher als gefährlich für die Kirche betrachtet, oder man glaubte dies jedenfalls. Die Condemnatio «Omnibus» (von 1277) verdammte auch eine Reihe thomistischer Vorstellungen.[25]

Im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit begann jedoch die Laienschaft eine wichtige Gesellschaftsschicht vor allem in den sich entwickelnden Städten des nördlichen Europa zu werden. Es begann die Entwicklung von zwei Gesellschaften nebeneinander – wobei die neuere sich auf den Handel gründete –, die Entwicklung eines wachsenden Interesses an den Dingen dieser Welt (das Zeitalter der Entdeckungen und der beginnenden Naturwissenschaften!) und einer auf ganz neue Weise unabhängigen laikalen Geistigkeit. Die letztere nahm konkrete Gestalt an in der Renaissance, unter deren glänzendsten Leuchten viele – wenigstens ihrem Aussehen nach – antiklerikal und sogar antichristlich waren. Die Reformation bezeichnete dann bekanntlich auch formell den großen Bruch mit der alten Ordnung der Verhältnisse. Die Kirche war nun nicht mehr die zentrale Institution Europas. Kirchengeschichtler weisen immer wieder hin auf die defensive Haltung der katholischen Kirche, wie sie in der Gegenreformation Gestalt annahm, die sich «einseitig-feindselig gegenüber neuen und gestaltungskräftigen Facetten der sich entwickelnden westlichen Zivilisation» verhielt.[26]

Das Aufkommen säkularer Ideologien (die Aufklärung bringt ein erstes Beispiel in dieser Reihe) ließ die katholische Abwehrhaltung nur noch wachsen, und die Allianz der Kirche mit konservativen politischen Systemen ließ die politischen Befreiungsbewegungen des 19. Jahrhunderts zu antikatholischen Bewegungen werden. Wiederannäherungsversuche wurden zu wiederholten Malen von französischen katholischen Intellektuellen (Lamennais, Montalembert) gemacht, und einige Zeit später auch von deutschen Katholiken (Döllinger). Aber Roms Reaktion, die sich in härtestem Widerstand äußerte und in der Veröffentlichung des berühmten Syllabus von Irrtümern aus dem Jahre 1863 gipfelte, verschloß den offiziellen Katholizismus aufs wirksamste gegenüber jeder Synthese mit neueren intellektuellen Entwicklungen.

Soziologisch betrachtet verfügten diese Laien, welche die Repräsentanten dieser Bestrebungen während des 19. Jahrhunderts waren, über keinerlei institutionellen Rahmen, von dem her sie hätten sprechen können und der ihnen Schutz gegen kirchenamtliche Verurteilungen geboten hätte; sie genossen auch nicht die Vorteile eines breiteren kulturellen Milieus innerhalb der Kirche selbst, welches Widerspruch ertragen konnte – eine Situation, die beengender war als selbst das Hochmittelalter. Zweitens gab es nicht – wie heute – eine breite Schicht gebildeter katholischer Laien, die – im Sinne von Coser – das notwendige Auditorium gebildet hätten, an das sich ein Lamennais oder ein Döllinger hätten wenden können und das ihren Bestrebungen Anerkennung und eine gewisse Legitimierung gesichert hätte.

Die nachfolgenden Jahrzehnte, die bis in das 20. Jahrhundert reichten, erlebten dann einen dialektischen Prozeß der Öffnung gegenüber modernen Strömungen einerseits (z.B. die Unterstützung von Arbeiterorganisationen und von biblischen Studien durch Leo XIII.) und der Abschließung gegen sie andererseits (am deutlichsten sichtbar werdend in der Verurteilung des «Modernismus» durch Pius X.). Die vorsichtige Ermutigung, die katholischen Wissenschaftlern auf dem Gebiet der biblischen Forschung und der liturgischen

Erneuerung zuteil geworden war, begann in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg wirksam zu werden. Die Aneignung der ausgedehnten protestantischen Forschung in den biblischen Wissenschaften und die Integration der Hypothesen der Naturwissenschaften (Darwinsche Evolutionslehre) stellten die hauptsächlichsten Herausforderungen dar, welche von katholischen Gelehrten – fast ausschließlich Klerikern und kaum Laien – angenommen wurden. Die vorausgegangenen Verurteilungen bewirkten, daß diese Gelehrten nur sehr vorsichtig und abtastend vorangingen. Alledem zum Trotz «brachten die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg eine wahrhafte katholische Renaissance».[27] Während dieser Zeit traten mehr und mehr die gelehrten Theologen ins Rampenlicht, welche dann die einflußreichen «Periti» des Zweiten Vatikanischen Konzils werden und eine noch gar nicht abzuschätzende Wirkung auf die Veränderungen ausüben sollten, von denen die Erfahrung der Kirche nach 1962 bestimmt war.

Die revolutionären Auswirkungen des Zweiten Vatikanischen Konzils sind immer noch Gegenstand der Untersuchungen für zeitgenössische Gelehrte, und viele von ihnen reflektieren das allgemeine Erstaunen sowohl von Katholiken wie von Nichtkatholiken über die Spannweite der Veränderungen, die sich dadurch ergeben haben. Eines wird hier mit schlagender Eindeutigkeit offenbar: die denkerischen Triebkräfte, die das Zweite Vatikanum vorbereiteten, gehören – um mit Nettls Modell zu sprechen – zur Kategorie der Zielrichtung und nicht der qualitativen Aussagen. Neue Interpretationsregeln für die biblische Forschung, die Revision der Darstellungen der Reformationsgeschichte, eine Neudefinition der Beziehung zwischen Kirche und Welt, die Betonung der Sicht der Kirche als Volk Gottes gegenüber ihrer Sicht als autoritativer Hierarchie, die Hervorhebung des kollegialen Ursprungs des Kirchenregiments gegenüber dem monarchischen Aspekt – diese und andere Akzentuierungen, die in den Kanälen katholischer Gelehrsamkeit untergründig und auf noch verhaltene Weise schon wirksam waren, ehe sie noch im Zweiten Vatikanum ausdrücklich artikuliert wurden, waren nicht einfach eine Neuarrangierung bereits allgemein anerkannter Ideen. Sie waren vielmehr oder, was genauso bedeutsam wäre, sie wurden zumindest *empfunden als* neue Entwicklungen, welche die Kirche endlich mit zentralen Voraussetzungen modernen Denkens und Lebens versöhnen sollten.

Sodann aber gewährte das Zweite Vatikanische Konzil dadurch, daß es den teilnehmenden Bischöfen gestattete, sich von theologischen Beratern oder «Periti» begleiten zu lassen, jenen letzteren die legitimierende institutionelle Plattform, deren Intellektuelle bedürfen, wenn sie wirklich erneuernd wirken und tatsächliche strukturelle Veränderungen zustande bringen sollen. Was die geltende Lehrnorm betrifft, so war der Auftrag zur Erstellung von Konzilsdokumenten für den katholischen Intellektuellen das endgültige kollektive Symbol der Bestätigung seines Rechtes, «der nichtkatholischen gelehrten und wissenschaftlichen Welt das Bild einer neuen Offenheit des Geistes und einer neuen Handlungsfreiheit darbieten zu können».[28] Diese neue Freiheit verleiblichte sich strukturell (1) in einer nach dem Zweiten Vatikanum zunehmenden Zahl von ökumenischen Konferenzen, Begegnungen und Gottesdiensten; (2) in einer katholischen Presse, die häufig von Laien verantwortet wurde (der «National Catholic Reporter» in den USA ist ein überzeugendes Beispiel hierfür) und die ihre Gedanken mit einer weit ausgreifenden Freiheit, von der man vor dem Konzil nicht zu träumen gewagt hätte, entfaltete.

Eine zusätzliche strukturelle Folgeerscheinung dieser Atmosphäre der Freiheit war die Einebnung der traditionellen Unterscheidungen zwischen Laien und Klerikern. In der Darlegung der kirchlichen Lehre und im liturgischen Raum wurden Laien verantwortlich tätig, und dies in einer Weise, für die es in der Vergangenheit keine Beispiele gibt. Dabei wurden sie oft ermutigt von Priestern und Ordensfrauen, die selbst dabei waren, die Erfahrung eines neuen Sensoriums für Freiheit zu machen, oft bis zu dem Punkt, daß sie den Kleriker- oder Ordensstand aufgaben.

Die tiefgreifendste Konsequenz aber, welche die katholischen Intellektuellen betraf, war etwas, das zur Zeit des Konzils selbst noch völlig unvorhergesehen war: die stufenweise sich vollziehende Auflösung der katholischen Autoritätsstrukturen. Dieses Phänomen wird von anderen Mitarbeitern dieser Ausgabe von «Concilium» erörtert. Der Soziologe T. O'Dea konnte in einer Schrift aus den ersten siebziger Jahren sagen: «Die neue und ungewohnte Freiheit erwies sich als ein Wein, der stark zu Kopfe steigt. Sie weckte bei einer nicht geringen Zahl von Katholiken eine Neigung zu einem epistemologischen Schwindelgefühl, das seinen Ausdruck findet in Launenhaftigkeit und Neuerungswut.»[29]

Um 1973 konnten der amerikanische Theologe Richard P. McBrien und der Soziologe Andrew

Greeley schon hinweisen auf die schwerwiegende Polarisierung in der zeitgenössischen Kirche, eine Situation, die an Shils' Unterscheidung zwischen ideologischer Politik und einer Politik staatsbürgerlicher Verantwortung erinnert. McBrien bemerkte, daß die katholischen Reformer sich nicht zufriedengeben würden mit den vom Zweiten Vatikanum bestätigten Reformen, und er fuhr fort mit einer Beobachtung, die von tiefschürfender Meditation des Problems zeugt: «Es scheint daher, daß die konziliaren Veränderungen schon die Grundansätze für fortwährende Veränderung in sich schlossen. Das heißt: sobald einmal eine Veränderung im traditionellen Gefüge der praktischen Verhaltensweisen akzeptiert worden ist, hat man im Prinzip auch schon die endlose und ungehemmte Veränderung überhaupt akzeptiert.»[30] Greeley fügt noch hinzu: «Der amerikanische Katholizismus macht derzeit eine Periode der emotionalen Erschöpfung durch... Wir sind nicht mehr fähig, uns wirklich um das zu kümmern, was die Päpste oder die nationale Hierarchie oder gar unser eigener Bischof sagen oder tun... Wir ertappen uns dabei, wie wir uns erstaunt fragen, wer sich denn noch darum kümmere, was der Papst oder die Theologen zu irgendeiner Sache zu sagen haben.»[31]

Wenn der vieldiskutierte Niedergang des «institutionellen Katholizismus» einmal die ernsten Ausmaße erreicht hat, wie sie von diesen Beobachtern angedeutet werden, so hat dies für katholische Intellektuelle offensichtlich einige Folgen:

(1) Edward Shils hat festgestellt, daß Intellektuelle, die ihren eigenen politischen Traditionen entfremdet sind, dazu neigen, eher für «zornige Abkehr oder traurig-milde Abkehr» von den politischen Institutionen zu optieren als für verstärktes Engagement in politischer Tätigkeit mit dem Ziel, Reformen durchzusetzen. Tatsächlich «zählen die Traditionen der Abkehr... zu den am tiefsten in unserem intellektuellen Erbe verankerten Traditionen».[32] Werden die kommenden Jahre vielleicht eine zunehmende Abkehr katholischer Intellektueller von einem Interesse an der Kirche, an ihrer Gegenwart und ihrer Zukunft sichtbar werden lassen? Die Antwort könnte darin liegen, welche Definition man für die Kirche hat. Der Priester und Soziologe Andrew Greeley betrachtet das Suchen der Intellektuellen als Beispiel des Versuchs einer Neubestimmung dessen, was religiös von Belang ist und zugleich als eine darin implizierte Herausforderung des «offiziellen Katholizismus», sich entweder um diese Neubestimmung anzunehmen oder weiter ungehört und unbeachtet dahinzusiechen.

(2) Der Nachdruck, den das Zweite Vatikanische Konzil auf das Bild von einer Kirche als Dienerin der Welt legte, spricht einem tiefgehenden Engagement für Dinge außerhalb der Zielsetzung rein innerkirchlicher Reformen alle Berechtigung zu. Priester ebenso wie Laien haben Erfüllung gefunden in Aktionen jeder Art – angefangen bei der Bürgerrechtsbewegung bis zum Verbraucherschutz und neuerdings im Kampf um politische Funktionen. Oft werden Engagements dieser Art damit begründet, daß man die Schranken zwischen dem Säkularen und dem Sakralen ableugnet oder aber indem man das letztere – um mit dem Soziologen Thomas Luckmann zu sprechen – aufgehen läßt in der «Privatsphäre» eines personalisierten religiösen Glaubens. Letzteres ist oft so dargestellt und auch in die Praxis umgesetzt worden, häufig in ökumenischer Eintracht und im Rahmen von kleinen Gruppen, wobei der Akzent eher auf emotionalen und stark persönlich gefärbten Erfahrungen eines Ganzheitserlebnisses als auf einer intellektuell einsichtigen Feststellung und logischem Zusammenhang lag. Nochmals anders gesagt: Der Intellektuelle als solcher mag so leichter die Brennpunkte seines Interesses «in der Welt» finden und wenig Grund sehen, sich den Interessen einer Institution zu widmen, die ihm irrelevant oder gar im Sterben liegend erscheint – wenigstens was ihre historischen Formen angeht.

Die lange Geschichte der römisch-katholischen Kirche aber ist jedenfalls selbst so beschaffen, daß sich mit ihr die Erinnerung an ihre verborgenen Kräfte zur Wiederbelebung geradezu aufdrängt. Die «prophetische Kirche» gewinnt immer aufs neue Gegenwart, um – wie Garry Wills geschrieben hat – «die königliche Kirche zu erlösen... Paul VI. braucht Dan Berrigan».[33] Die derzeitige Vitalität der katholischen theologischen Spekulation, einschließlich des Versuchs einer Annäherung zwischen der Prozeßtheologie und einem Denken, das sich einer im Katholizismus mehr traditionellen Begrifflichkeit bedient, legt die Vermutung nahe, daß die brückenbauende, legitimierende und symbolschaffende Funktion des Intellektuellen in der Kirche weiterhin unvermindert wirksam bleibt. Wenn die katholischen Universitäten die Finanzierungskrisen überleben, welche die meisten privaten Institutionen der höheren Bildung heute bedrängen, könnten sie wieder – wie sie es schon im Mittelalter waren – zu Instrumenten für die intellektuelle Integration zwischen

dem Katholizismus und einflußreichen Strömungen des zeitgenössischen Denkens werden, wie z.B. dem Marxismus und den verschiedenen Psychologien der menschlichen Persönlichkeitsentfaltung. Schließlich und endlich sind aktivistische Intellektuelle nicht gewillt, den Kirchenführern zu gestatten, daß sie ihre «Sünden des Schweigens» angesichts ungerechten Krieges, der Verletzung der Menschenrechte und derzeit angesichts weltweiter Hungersnöte vergessen.

[1] K. Mannheim, Ideology and Utopia (Übersetzung aus dem Deutschen von Louis Wirth und Edward Shils) (Harcourt, Brace and World, New York 1936) 157.
[2] Ebd. 161.
[3] R. Merton, Social Theory and Social Structure (revised and enlarged edition) (Free Press of Glencoe, Collier-Macmillan, London 1957) 507.
[4] E. Shils, The Intellectuals and the Powers and Other Essays (The University of Chicago Press, Chicago und London 1972) 3.
[5] T. Parsons, «The Intellectual»: A Social Role Category: Philip Rieff (Hsg.): On Intellectuals; Theoretical Studies, Case Studies (Doubleday, New York 1969) 6.
[6] T. O'Dea, American Catholic Dilemma (New American Library, New York 1962) 37.
[7] L. Coser, Man of Ideas: A Sociologist's View (The Free Press, New York 1965) 3.
[8] R. Merton, aaO. 217.
[9] Ebd. 222.
[10] Vgl. R. Nisbet, Project Camelot: An Autopsy: Rieff, aaO. 283–313.
[11] E. Shils, aaO. 83.
[12] L. Coser, aaO. 358.
[13] S. Eisenstadt, Intellectuals and Tradition: «Daedalus», Frühjahr 1972, 5.
[14] Ebd. 6.
[15] L. Coser, aaO. 7.
[16] E. Shils, aaO. 49.
[17] Ebd. 51.
[18] Ebd. 60.
[19] Ebd. 65.
[20] T. O'Dea, aaO. 31.
[21] L. Coser, aaO. 360.
[22] T. Bottomore, Elites and Society (Pelican Books, Baltimore 1964) 74.
[23] J. Nettl, Ideas, Intellectuals, and Structures of Dissent: Rieff, aaO. 63.
[24] S. Eisenstadt, aaO. 18.
[25] T. O'Dea, The Role of the Intellectual in the Catholic Tradition: «Daedalus», Frühjahr 1972, 169.
[26] T. O'Dea, The Catholic Crisis (Beacon Press, Boston 1968) 39.
[27] Ebd. 89.
[28] T. O'Dea, The Role of the Intellectual in the Catholic Tradition, aaO. 180.
[29] Ebd. 180–181.
[30] R. McBrien, The Remaking of the Church: An Agenda for Reform (Harper & Row, New York 1973) 20.
[31] A. Greeley, The New Agenda (Doubleday, New York 1973) 35.
[32] E. Shils, aaO. 65.
[33] G. Wills, Bare Ruined Choirs: Doubt, Prophecy, and Radical Religion (Doubleday, New York 1972) 263.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

PATRICK McNAMARA

geboren 1929 in Merced (Kalifornien). Er ist Assistenzprofessor für Soziologie an der Universität von New Mexico, Mitglied der Gesellschaft für Religionssoziologie und der Gesellschaft für die wissenschaftliche Religionsforschung, seine Arbeitsgebiete sind Religionssoziologie, rassische und ethnische Beziehungen sowie Probleme der Stadt, besonders interessiert ist er an der römisch-katholischen Kirche, insbesondere an den Veränderungen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Er veröffentlichte ein Textbuch über Religionssoziologie für Studienanfänger an der Universität: Religion American Style (Harper & Row, New York 1974).

Heinz Robert Schlette

Die Autorität des Intellektuellen

Ist es seriös, sich zu dem Thema «Die Autorität des Intellektuellen» zu äußern? Ist dieses Thema nicht unerschöpflich, verleitet es nicht zu abstraktem Geschwätz? Und klingt es nicht wie ein Widerspruch in sich selbst? Ich entschuldige mich damit, daß auch andere sich auf dieses Glatteis begeben haben und immer wieder begeben, und versuche, zunächst das Problem, um das es geht, hinreichend zu exponieren und alsdann anhand einzelner Beispiele meine Meinung zu verdeutlichen.

I.

Daß eine Definition dessen, was den Intellektuellen ausmacht, nicht nur schwierig,[1] sondern unmöglich ist,[2] trägt zur Verwirrung um so mehr bei, als die Festsetzung des mit unserem Stichwort Angezeigten auch nach Sprach- und Kulturgebieten variiert. Golo Mann sieht eine sehr weit und eine ziemlich eng gefaßte Bedeutung des Begriffs «Intellektueller»: Im ersten Wortsinn würde man sämtliche «akademischen» und «künstlerischen» Berufe dazuzählen, im zweiten «nur die Publizisten, die Kritiker, die über das schreiben, was andere geschaffen haben, die Feuilletonisten, die Fe-

derfuchser, welche über alle möglichen Dinge schreiben, die sie nicht gelernt haben, Politik und Philosophie und Kultur, und die meistens negativ krittelnd darüber schreiben». Und Golo Mann fügt hinzu: «So etwas stellt man sich in Deutschland wohl vor allem unter den Intellektuellen vor, wenn man sich überhaupt etwas halbwegs Genaues vorstellt.»[3]

Vergegenwärtigt man sich all jene Titulierungen, die man assoziieren mag, wenn man den Intellektuellen zu kennzeichnen sucht – z.B. Theoretiker, «Akademiker», Wissenschaftler, egg-head, high-brow, Literat, homme de lettres, moraliste, «geistiger Mensch», Schriftsteller, écrivain engagé –, so wird deutlich, daß man mit einem Begriff operiert, der in der Tat zwischen den erwähnten Extremen hin und her schwankt. Das wird bereits den auf Präzision versessenen Logiker und den an «Erfaßbarkeit» interessierten Soziologen ärgern, doch es kommt noch schlimmer: Manche sagen nämlich, es gebe sowohl «linke» als auch «rechte» Intellektuelle,[4] andere dagegen sind der Meinung, ein Intellektueller stehe stets links («wo das Herz schlägt»), weil er «dem zwar nicht verneinenden, wohl aber bestreitenden Geist verpflichtet» sei.[5] Nimmt man das Wort vom «bestreitenden Geist» mitsamt seiner moralisch-aufklärerischen Komponente, so dürfte man die Begriffsgeschichte im großen ganzen auf seiner Seite haben,[6] und man mag es dann in Kauf nehmen, daß einige Rechtsintellektuelle in einer formalen Bestimmung dieser Art untertauchen. Jedenfalls sollte «links» in unserem Zusammenhang nicht heißen, wer kein «Marxist» sei, sei auch kein Intellektueller; eine solche These wäre nicht exakter als die Behauptung, den Intellektuellen erkenne man daran, daß er ohne Fußnoten schreibe! Man kommt m.E. an einer gewissen Formalität bzw. Inhaltsarmut des Begriffs nicht vorbei. Louis Bodin kann man zwar zustimmen, wenn er schreibt: «*intellectuel* et *engagé* forment un pléonasme; l'*intellectuel dégagé* est une illusion»;[7] dennoch erhalten Worte wie Engagement, Stellungnahme, Urteil (jugement) in ihrem historischen und sprachlichen Kontext jenen Minimal-Inhalt eines moralisch-gesellschaftskritischen Bewußtseins, das den Intellektuellen primär charakterisiert.

Es liegt auf der Hand, daß der Intellektuelle als Kritiker von vielen für gefährlich, zumindest aber für einen Störenfried gehalten wird; insbesondere wird er – was keineswegs nur in Deutschland und selbst in Frankreich[8] vorkommt – von jenen verachtet, für die ohnehin der Geist der Widersacher des Lebens ist. Bisweilen jedoch scheint es, ungeachtet aller Begriffsprobleme, erwünscht und «schick» zu sein, mit Intellektuellen Umgang zu pflegen und sie vor allem politisch auf der eigenen Seite zu haben. Damit nähern wir uns bereits der Frage, wie es mit der *Autorität* des Intellektuellen stehe, und schon hier wird eine Ambivalenz sichtbar: Manche suchen sich jenes Prestiges des Intellektuellen zu vergewissern, das andere offenbar fürchten.

Last not least wird zwischen *alten* und *neuen* Intellektuellen unterschieden: die alten sind dabei jene moralisch-aufklärerischen Kritiker, die neuen die technokratisch-cleveren «Macher», die wissenschaftlich-praktische Zweckmäßigkeit mit dem grellen Glanz organisatorischer Perfektion zu einem verführerischen «Leitbild» zusammenzubringen suchen.[9]

Es dürfte nun schwerfallen, sich angesichts der begrifflichen und sachlichen Unklarheiten schlicht auf eine «mittlere» Position begeben zu wollen. Erst recht, wenn der Begriff «Autorität» hinzugenommen wird, empfiehlt sich eine Festlegung, die wenigstens zu umreißen vermag, wovon überhaupt die Rede ist. In dieser mißlichen Lage entscheide ich mich für eine Kennzeichnung, die der von Golo Mann genannten engeren Wortbedeutung nahesteht: Der Intellektuelle sei also hier der moral(ist)isch-humanistisch orientierte, aufklärerische, nach vorn blickende Kritiker, der noch mit sarkastischer Polemik nicht die bloße Destruktion intendiert und dessen Kompetenz sich nicht *nur* aus Moral, Engagement und «Bewußtsein» herleitet, sondern immer auch aus einem gediegenen Maß von Sachkenntnis und Befähigung zu selbständiger Reflexion. In diesem zwar immer noch «formalen», aber nicht völlig «inhaltsleeren» Sinne[10] ist also keineswegs jeder Professor, Politiker, Bischof, freilich auch nicht jeder Schriftsteller bereits ein Intellektueller. Die Frage nach «links» oder «rechts» ist für die hier erforderliche Verständigung von geringerer Bedeutung, jedoch kann nicht davon dispensiert werden, daß der Intellektuelle seine Intentionen im Bezugsfeld der jeweiligen Kultur und Gesellschaft tatsächlich zu verwirklichen trachtet,[11] und zwar in der Regel durch Wort und Schrift. Es versteht sich, daß es in dieser Perspektive durchaus so etwas gibt wie Star-Intellektuelle und solche von weniger auffallendem Format.

Was aber ist gemeint, wenn des näheren nach der «Autorität» des Intellektuellen gefragt wird? Autorität – das dürfte ein (wiederum schwer zu

«definierendes») Ineinander von Sozialprestige, fachlicher Kompetenz, persönlicher Integrität bedeuten, sofern man nicht bloß die «Amtsautorität» im Blick hat, die man Institutionen wie Staat, Kirche, Universität zubilligt.[12] Autorität will beachtet, gehört, befolgt, akzeptiert werden, sie beansprucht Gehorsam und neigt nicht selten dazu, ihre eigene Bedingtheit und Geschichte zugunsten von Macht und status quo zu vergessen.

Doch erinnern wir uns: War nicht das Stichwort «anti-autoritär» in den letzten Jahren das Erkennungszeichen und Einheitssymbol gerade jener (jungen) Intellektuellen, die in allen Bereichen von «Kultur und Gesellschaft» zu einer großen «contestation» aufgefordert hatten?[13] Jetzt aber soll von der «Autorität» des Intellektuellen gesprochen werden – ist das nicht gleichbedeutend mit Kapitulation, Resignation, Rückzug auf althergebrachte Ansprüche und Erwartungen oder gar ein logischer Widerspruch? Wie dem auch sei, die Vergewisserung über den Stellenwert *heutiger* Rede von der Autorität des Intellektuellen zählt zu den Bedingungen, die beachtet werden müssen, will man das Thema nicht sub specie aeternitatis behandeln...

Man kann natürlich den Autoritätsbegriff solcherart modifizieren bzw. erweitern, daß man recht abstrakt und analog von der Autorität bestimmter Prinzipien spricht, z. B. des Rechtes, der Freiheit,[14] der Wahrheit. So gesehen wäre auch der antiautoritäre Anarchismus (sofern er nicht kriminell ist) noch der Autorität seiner Ideale verpflichtet und wäre es folglich nicht von vornherein widersprüchlich, über jene Autorität nachzudenken, die dem moralistisch-kritischen, zumeist auch in gewissen Graden antiautoritären Intellektuellen zukommen mag.

Was immer also «Autorität des Intellektuellen» bedeutet, sie läßt sich nur innerhalb des politischen und soziokulturellen Bezugsrahmens bestimmen, in dem der Intellektuelle, wie wir ihn hier verstehen, in Freiheit er selbst sein kann. Denn ohne seine «Freiheit» – Freiheit des Wortes, des Publizierens, des Gewissens, Freiheit von ökonomischem und politischem Druck – muß der Intellektuelle ersticken oder verstummen; ohne diese Freiheit wird er nahezu «natürlich» in den Untergrund, in die Resistance gehen (was den Mächtigen wohlbekannt ist). Der Intellektuelle bringt, wo und wie er sich äußert, mit Notwendigkeit ein *liberales* Moment zur Geltung, ja er ist – bisweilen vielleicht mehr implizit als explizit – selbst ein «Liberaler» *im grund- oder menschenrechtlichen Sinne dieses Wortes.*

Wenn aber der Intellektuelle der moralistisch-humanistische, frei argumentierende Kritiker ist, dann muß er in gewissem Sinne «Autorität» werden wollen gegenüber all denjenigen, die, wie er meint, seiner Kritik bedürfen; das sind Staat, Gesellschaft, Parteien, Kirchen, Wirtschaft, konkreter noch: es sind Menschen, die als Regierende, Verwaltende usw. Herrschaft ausüben und mehr mit der «Anwendung» von Mitteln beschäftigt sind als mit der Reflexion über die (Legitimität der) Zwecke.[15] Diese Menschen also (Menschen in diesen «Rollen») sind die zumeist anonymen Adressaten der Intellektuellen; sie müßten – wie Kant es über das Verhältnis von Königen und Philosophen sagte[16] – auf die Intellektuellen zumindest «hören». Hier aber liegt bekanntlich das seit Platon bis heute unbewältigte Problem, denn ist die Autorität des Intellektuellen wirklich *mehr* als eine Autorität *für Intellektuelle?* Mit Recht wird heute betont, daß Politik, weil sie Entscheidungen zu treffen hat, durch Wissenschaft (oder Computer) nicht vollständig ersetzt werden kann,[17] aber woher soll der Politiker wissen, auf wen er «hören» darf? Ich möchte hier ein bezeichnendes Zitat anführen: «Naturgemäß hätte der Triumph, die Umsetzung der intellektuellen Anstrengung in offizielle Doktrin, in tatsächlich befolgte Strategie nicht geschehen können, wenn nicht ein Präsident wie Kennedy und ein Verteidigungsminister wie Robert McNamara die Partner der Intellektuellen auf der Seite der Macht gewesen wären.»[18] Nun, bedeutet dies nicht, daß es mehr oder weniger von der Gunst, dem good-will, der Weitsicht, der «Weisheit» der Regierenden abhängt (die ja nicht notwendig auch selbst Intellektuelle sind), ob sie die Intellektuellen frei reden lassen und sie vielleicht sogar anhören (und nicht etwa abhören)?

Mit anderen Worten: Es geht um eine Institutionalisierung der «Dauerreflexion», zumal, wie Metz über Schelsky hinausgehend formuliert hat, Dauerreflexion ohne Institutionalisierung überhaupt nicht möglich ist.[19] «Dauerreflexion» müßte dabei die Arbeit der Intellektuellen, ohne daß deren Freiheit beeinträchtigt würde, miteinschließen, dürfte also nicht bloß auf big science, Soziologie, technokratische Planologie usw. beschränkt bleiben. Wie man weiß, sind wir von der Verwirklichung des gelungenen Zusammenspiels von Institution und Reflexion noch weit entfernt, namentlich wenn man weniger an die «Experten», sondern eben an die Intellektuellen denkt. Deren «Institutionalisierung», wenn man es so nennen will, ist letztlich nur durch die Ermöglichung einer kri-

tischen, «mündigen» Öffentlichkeit zu gewährleisten.[20] Ob und inwieweit die Intellektuellen aufgrund der Medien (vorausgesetzt, diese sind frei und unabhängig) tatsächlich Öffentlichkeit und damit auch eine gewisse Autorität besitzen, läßt sich generell nicht beantworten. In manchen Situationen vermag die öffentliche Meinung so stark zu werden, daß sie das sogenannte Gewissen der Welt oder der «zivilisierten Welt» mobilisiert und auf diese Weise Druck ausübt; doch selbst diese Art von Autorität (die zwar nicht ausschließlich, aber doch in starkem Maße durch Intellektuelle konstituiert wird) führt nicht gerade häufig zum Erfolg und dies oft erst nach allzu langer Frist (vgl. die Kritik der intellektuellen «Tauben» am Vietnamkrieg, den Fall Nixon, die Initiativen Sacharows, die Kritik an der Verurteilung Panagoulis' usw.). Nicht selten sind die Intellektuellen von der bekannten «repressiven Toleranz» betroffen, von der sie gewiß auch «profitieren»: Man läßt sie gewähren[21] und hält sich an die Mehrheit der «schweigenden», «anständigen» Leute...

Manches von dem, was hier recht allgemein beschrieben wurde, wird auch für die sogenannten sozialistischen Staaten gelten, doch die Frage nach der Autorität des Intellektuellen unter jenen Bedingungen ist ebenso delikat wie vielschichtig und jedenfalls aus der Position komfortabler, liberaler «Entfremdung» nicht minder schwierig zu beurteilen als die Lage des Intellektuellen in der Dritten Welt.

II.

Da die begriffliche und phänomenologische Kennzeichnung des Intellektuellen, der Autorität und der «Autorität des Intellektuellen» Konstellationen und Verwicklungen einer Problematik aufzeigt, die jedem «Intellektuellen», doch auch jedem nicht unempfindlichen Zeitgenossen aus persönlicher Erfahrung mehr oder weniger vertraut ist, erübrigt es sich, auf die Geschichte unseres Themas einzugehen. Statt dessen nur einige Fragen und Hinweise.

Soll man Sokrates, den Märtyrer der Philosophie, einen Intellektuellen nennen oder auch und gerade die Sophisten, und wie verhält es sich hier mit der Autorität? Hatte nicht offenbar Sokrates aufgrund seiner Persönlichkeit und seines «Geistes» die größere Autorität? Aber hätte Sokrates eine Autorität werden oder sein können ohne den Kontext seiner Kultur und Gesellschaft? Und war er nicht doch nur für sehr wenige eine Autorität, eben für die, die ihn verstanden (von der Wirkungsgeschichte einmal abgesehen)? In gleicher Weise könnte man fragen, ob Jesus, dessen Autorität für seinen Kreis außer Zweifel stand, ein Intellektueller war – obwohl man es lieber hört, ihn als einen prophetischen, jedenfalls aber sehr frommen Juden vorgestellt zu bekommen. War er nicht gerade als Prophet Intellektueller und umgekehrt? Sucht man in den Jahrhunderten sorgfältig weiter, so findet man – ungeachtet der terminologischen Schwierigkeiten – zunehmend häufiger den Typ des Intellektuellen. Für das Mittelalter wird gern Petrus Abaelard erwähnt[22] (man könnte auch Héloise nennen), um dessen Autorität es freilich ziemlich schlecht bestellt war, es sei denn, man achtet nur auf die Gedanken und *deren* Schicksal. Leichter dagegen findet man Intellektuelle in der Renaissance und im Humanismus. Spätestens aber seit dem 18. Jahrhundert gibt es Intellektuelle in größerer Zahl, deren Autorität für einen Adressaten- und Zuhörerkreis, der wiederum zumeist aus Intellektuellen bestand, beachtlich wurde. Nach Golo Mann könnten Voltaire und Rousseau als «die größten Intellektuellen aller Zeiten» angesehen werden[23] – doch lassen wir das Historische hier beiseite und wenden wir uns Beispielen aus der Gegenwart zu, an denen sich die Problematik der Autorität des Intellektuellen ad oculos demonstrieren läßt.

Ohne Zweifel ist Jean-Paul Sartre ein Intellektueller; freilich ist er, wie wohl alle Intellektuellen, auch noch etwas anderes, aber seine «Rolle», sein Wirken und seine Wirkung als Intellektueller sind unbestritten. Man nannte ihn sogar den «Archetypus des französischen Intellektuellen».[24] Wie aber verhält es sich mit seiner «Autorität»? Man müßte zunächst verschiedene Phasen seines Schaffens unterscheiden – die Zeit der «Mandarins» liegt bald dreißig Jahre zurück. Autorität war und blieb Sartre für Freunde und solche, die sich seinen Argumenten und Optionen nicht verweigerten, in Frankreich und in aller Welt. Ja, Sartre ist sogar für diejenigen eine Autorität geworden, die ihn nicht verstehen und politisch seine Gegner waren und sind. Sartre ist gewissermaßen eine «Institution», die man nicht antastet. Von de Gaulle wird berichtet, man habe ihn 1960, während der heftigen Auseinandersetzungen um Algerien, gebeten, Sartre verhaften zu lassen, er habe dies jedoch abgelehnt mit den Worten: «Sartre, c'est aussi la France!»[25] Ob authentisch oder lediglich gut erfunden, dieses Wort ist zumindest ein Beispiel für politisch-taktische Rücksichtnahme auf die Auto-

rität eines unbequemen, aber bedeutenden Intellektuellen.

Aber selbst die Autorität eines Sartre blieb nicht, was sie war. Im Mai 1968 galt er als ehrenwert, nicht aber als ein Mann, der die Ideen gab. Und über den für Mao oder Maoismus (welchen?) sich engagierenden «alten» Sartre, der sogar die Präsidentschaftswahlen ablehnt, geht man (das sind Bourgeois *und* Proletarier) nachsichtig hinweg. Später wird sich zeigen, ob oder wie und in welchem Maße Sartre recht behält oder unrecht, für die gegenwärtige Situation muß wohl oder übel zugegeben werden, daß aus der Autorität Sartre das Denkmal wurde.

Als Autoritäten werden nicht nur Intellektuelle, sondern auch Philosophen, Politiker und andere – gleichgültig, ob bereits Monument geworden oder nicht – gern zitiert, aber hat ihr Wort mehr als ornamentarischen Charakter? Galt nicht bereits im Mittelalter der «Autoritätsbeweis» als nicht sehr stark? So scheint denn die Inanspruchnahme eines Intellektuellen als Autorität weniger der Wahrheitsfindung förderlich zu sein als der politischen Verständigung unter Gleich- oder Ähnlich-Gesinnten. Ein Sartre-Wort bedeutet einem Rechtsintellektuellen entweder gar nichts oder eine willkommene Gelegenheit, es zu kritisieren, oder aber eine Formel, die er mit seinen eigenen Gedanken auffüllen kann. Insoweit heute eine inflationäre Produktion von *Meinungen* jede Prätention auf *Wahrheit* dem Verdacht des («ideologischen») Obskurantismus ausgeliefert hat, kann ein Intellektueller, und sei er der «größte», nur noch für denjenigen Autorität sein, dem er «gefällt» und der sich ihm moralisch-politisch anschließt. (Ich fürchte, in der Philosophie ist es nicht anders, obwohl und weil nicht alle Philosophen Intellektuelle sind und trotz des von ihnen aufrechterhaltenen Anspruchs, die Argumente zu prüfen...)

Eine besondere Problematik ergibt sich, wenn von der Autorität «der Intellektuellen» im Femininum die Rede ist. Simone de Beauvoir wäre ein ausgezeichnetes Beispiel. Selbstverständlich gilt hier das meiste in gleicher Weise wie beim männlichen Intellektuellen, aber es kommen zahllose irrationale Vorurteile ins Spiel. Ich begnüge mich damit, diese Variante des Themas lediglich zu nennen.

Gerade das Beipiel Sartres zeigt, daß die «Autorität» des Intellektuellen durch das Publikum bzw. die Öffentlichkeit mitgeschaffen wird. Deswegen ist es für jeden Intellektuellen, der überzeugt ist, um seiner Sache willen eine gewisse Autorität erlangen zu müssen, entscheidend, so zu agieren, daß er öffentliche Resonanz findet. Dies aber heißt unter den gegebenen Umständen, daß er als einzelner zumeist nur wenig ausrichtet, daß er sich deshalb mit anderen Intellektuellen als «Gruppe» oder doch innerhalb einer größeren Gruppe (z.B. einer Partei) organisieren muß. Da also der Intellektuelle seine Autorität offenbar besser zur Geltung bringen kann, wenn er im Plural auftritt, führe ich als Beispiel nunmehr noch eine Gruppierung aus dem christlichen Bereich an, die in den letzten Jahren eine gewisse internationale Beachtung erlangen konnte; ich kann natürlich nicht für die These einstehen, diese «Gruppe» bestehe *ausschließlich* aus Intellektuellen! Kurzum, ich möchte mit einigen Sätzen auf die *Paulus-Gesellschaft* eingehen.

Sie wurde 1956 von dem Theologen Erich Kellner und mehreren Professoren, politisch Interessierten und auch Intellektuellen begründet. In den Jahren 1965–1967 wurde die Paulus-Gesellschaft durch mehrere Tagungen, die dem Dialog zwischen «Christen» und «Marxisten» gewidmet waren, international bekannt. Das Presse-Echo war beträchtlich, und so gesehen wurde die Paulus-Gesellschaft zweifellos «gehört». Aber hatte sie «Autorität»? Ich glaube, man muß diese Frage verneinen.[26] Für die Amtskirche und die Rechtskatholiken blieb die Paulus-Gesellschaft, die man beileibe nicht als «links» qualifizieren kann, suspekt, weil in ihr gelegentlich frei und offen geredet wurde. Für das sogenannte «Kirchenvolk» stellte sie gewiß zu *keiner* Zeit eine Autorität dar, weil sie sich betont wissenschaftlich-theoretisch, «prinzipiell» und intellektuell gab. Und daß die Paulus-Gesellschaft für den etablierten Staatsmarxismus eine Autorität gewesen wäre, wird gewiß niemand behaupten wollen. Für Leute jedoch, die ähnlich dachten wie die Paulus-Gesellschaft oder wenigstens wie manche ihrer (prominenten) Redner und Wortführer, war die Paulus-Gesellschaft insofern eine gewisse Autorität, als ihre Position zur Bekräftigung des eigenen Standpunktes und zur Überwindung eigener Unklarheiten beitragen konnte. Also: die Paulus-Gesellschaft ist ein gutes Beispiel dafür, daß Intellektuelle primär und de facto Autorität für Intellektuelle sind, und zwar für solche, die bereits in einer ähnlichen oder affinen Richtung ihre Wahl getroffen haben.

Wer dieses Ergebnis für zu skeptisch hält, möge in die jüngere Geschichte der Kirche zurückblikken und sich fragen, für wen beispielsweise die großen Modernisten, die auf ihre Art auch Intel-

lektuelle waren, Autorität besaßen. Das Urteil Friedrich Heers scheint mir nach wie vor zutreffend: «Intellektuelle Europas haben vom 16. bis 20. Jahrhundert auf Grund vieler schmerzlicher Erfahrungen immer wieder den Eindruck: die Kirche geht mit den Fürsten, den Kriegsherren, und sie geht mit den Massen. Sie opfert die Gebildeten den Ungebildeten, der Angst und dem Druck, den diese immer nach Sicherheit strebenden Massen wider jene ausüben, die berufsmäßig und ihrer Berufung nach in der Unsicherheit leben: eben die Intellektuellen.»[27] Es gibt, so sagt Heer mit Loisy, auch einen «Hochmut der Ungebildeten»,[28] dessen sich manch einer zynisch bedient.

Es scheint mir in der Tat wichtig zu sein, die Autorität der Intellektuellen *weder zu überschätzen noch zu überfordern;* wenn man auch nur für wenige Minuten versucht, die Situation, die «Macht», die finanziellen und sonstigen Möglichkeiten der Intellektuellen mit den Augen eines (Real-) Politikers, Kirchenführers oder big-business-Mannes zu betrachten (vorausgesetzt, diese seien, was aber nicht ungewöhnlich ist, *keine* Intellektuellen), so wird man zweifellos eher geneigt sein, die Autorität der Intellektuellen für sehr gering zu halten. Es ist dabei nicht ohne Tragik, daß die Intellektuellen, deren erklärte Absicht es doch ist, «das Volk» bzw. «die einfachen Leute» anzusprechen, bei diesen – aus welchen Gründen auch immer – auf erhebliche Vorurteile stoßen.

Man mag am Ende eine Klage über den «oben» und «unten» wenig beachteten Intellektuellen anstimmen. Sie ist notwendig und berechtigt, effektvoll ist sie nicht. Ich sehe nur eine geringe Möglichkeit, daß Intellektuelle Autorität erlangen und geltend machen können: auf dem Weg über eine freie öffentliche Meinung dort, wo es sie gibt, und in dem Maße, wie es sie gibt. Sowohl in der Gesellschaft wie in der Kirche herrscht die Ansicht vor, den Wissenschaftlern, den Experten – und «Technikern»[29] – dürfe man eher trauen als den Intellektuellen. In der Tat, deren Autorität und Effizienz sind nicht gering,[30] doch in bezug auf den «Wissenschaftler», speziell auch den Theologen, wird sehr oft eben jenes Problem reproduziert, das in bezug auf den Intellektuellen offen zutage liegt: man wählt sich seinen Experten ebenso wie seinen intellektuellen «Guru» (obwohl dieser Vergleich hinkt).

So führt uns das Thema letzten Endes zu einer anderen Frage, die zwar stets, im Kontext der gegenwärtigen Weltzivilisation aber in verschärftem Maße gestellt werden muß: Was ist überhaupt der menschliche Geist, was bedeutet und was vermag er? Ist er lediglich ein Epiphänomen des Lebens, des Machtwillens, der ökonomischen Basis, irgendwelcher «Strukturen», oder hat er eine eigene Dignität und Entität? Schon vieles wäre erreicht, würde diese Frage nicht verdrängt, sondern anerkannt. Die Intellektuellen gehören zu denen, die sie wachhalten werden, auch wenn ihre Autorität auf recht schwachen Füßen steht. Doch die Intellektuellen bedürfen im Grunde weniger der «Autorität» als der Möglichkeit des unbehinderten Austauschs der Gedanken und Argumente sowie einer Öffentlichkeit, die bereit und befähigt ist, über Ziele und Werte zu diskutieren.

[1] Vgl. L. Bodin, Les Intellectuels = Que sais-je? No. 1001 (Paris 1962) 5–22 (in diesem Buch weitere Literaturhinweise).

[2] Vgl. Th.W. Adorno, Philosophische Terminologie. Zur Einleitung, hrsg. v. R. zur Lippe (Frankfurt 1973), Bd. 1, 7–32.

[3] G. Mann, Der Auftritt des Intellektuellen in der Geschichte: Macht und Ohnmacht der Intellektuellen, hrsg. v. K. Hoffmann (Hamburg 1968) 7.

[4] Vgl. ebd. 9, 21f.

[5] J. Améry, Jean-Paul Sartres Engagement: Macht und Ohnmacht der Intellektuellen, aaO. 87, auch 77. Vgl. auch die Diskussion zwischen J. Améry und F. Bondy über den Begriff des «Linksintellektuellen», zuerst in: Die Weltwoche v. 13.9., 18.10. und 25.10.1968, abgedruckt in: J. Améry, Widersprüche (Stuttgart 1971) 164–183.

[6] Vgl. L. Bodin aaO. 23–43; G. Mann aaO. 10–21.

[7] L. Bodin aaO. 20.

[8] Vgl. ebd. 7–9.

[9] Vgl. F. Bon/M.-A. Burnier, Die neuen Intellektuellen (Wien 1974) (Les nouveaux intellectuels [Paris 1971]).

[10] Ich lehne es also ab, den Begriff «Intellektueller» nur für gewisse inhaltliche Positionen gelten zu lassen und z. B. jüdische, christliche, muslimische u.a. Intellektuelle prinzipiell für «unmöglich» zu erklären.

[11] Vgl. L. Bodin aaO. 17.

[12] Vgl. H. Rabe, Autorität. Elemente einer Begriffsgeschichte (Konstanz 1972); s. auch: W. Veit/H. Rabe/K. Röttgers, Autorität: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hrsg. v. J. Ritter, Bd. I (Basel/Stuttgart 1971) 724ff; A. Baruzzi, Autorität: Handbuch philosophischer Grundbegriffe, hrsg. v. H. Krings, H.M. Baumgartner, C. Wild, Bd. I (München 1973) 171–179.

[13] Ich begnüge mich hier mit dem Hinweis auf: Th.W. Adorno, Studien zum autoritären Charakter (Frankfurt 1973) (aus: The Authoritarian Personality [New York 1951]).

[14] Bezeichnend in diesem Zusammenhang: Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, hrsg. v. J.C. Hampe, 3 Bde. (München 1967).

[15] Vgl. M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, hrsg. v. A. Schmidt (Frankfurt 1967) 15–62 (Eclipse of Reason [New York 1947]).

[16] Vgl. I. Kant, Zum ewigen Frieden (1795).

[17] Vgl. H. Lübbe, Herrschaft und Planung. Die veränderte Rolle der Zukunft in der Gesellschaft: H.L.,

Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der praktischen Vernunft (Freiburg 1971) 62–84.

[18] H. von Borch, Die Intellektuellen Amerikas: Macht und Ohnmacht der Intellektuellen aaO. 120.

[19] Vgl. H. Schelsky, Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar?: H. S., Auf der Suche nach Wirklichkeit (Düsseldorf 1965) 250–275; J. B. Metz, Über Institution und Institutionalisierung: J. B. M., Zur Theologie der Welt (Mainz/München 1968) 122–127, speziell 125: «Ist Dauerreflexion ohne Institutionalisierung überhaupt möglich?»

[20] Vgl. J. Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft (Neuwied/Berlin [5]1971).

[21] Vgl. unter diesem Aspekt die einschlägigen Passagen bei: H. Kreuzer, Die Boheme. Beiträge zu ihrer Beschreibung (Stuttgart 1968).

[22] Vgl. L. Bodin aaO. 27f; G. Mann aaO. 10.

[23] G. Mann aaO. 12.

[24] J. Améry, Jean-Paul Sartres Engagement aaO. 76.

[25] Vgl. ebd. 76.

[26] Vgl. E. Kellner, Christentum im Dialog der Weltideologien. Bilanz und Programm der Paulus-Gesellschaft: Experiment eines kritischen Christentums. Analysen, Modelle, Aktivitäten der Paulus-Gesellschaft, hrsg. v. der Internationalen Paulus-Gesellschaft, (Mondsee b. Salzburg o. J. [1974]) insbes. 30–37.

[27] F. Heer, Die Intellektuellen und die Kirche: Eckart 27 (1958) 183–192, spez. 186; vgl. auch I. Hermann/K.-D. Ulke, Die unerwünschten Aufklärer. Die Intellektuellen und die Kirche = Das theologische Interview 10 (Düsseldorf 1969).

[28] Vgl. F. Heer aaO. 186.

[29] Vgl. auch J. Comblin, Freiheit und Befreiung, theologische Begriffe: Concilium 10 (1974) 431.

[30] Vgl. Th. F. O'Dea, The Role of the Intellectual in the Catholic Tradition: Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences 101 (1972) 151–189.

HEINZ ROBERT SCHLETTE

geboren 1931 in Wesel/Rhein. Er studierte an den Universitäten Münster und München, promovierte in Philosophie und Theologie, habilitierte sich 1964 für Philosophie an der Universität Saarbrücken, ist Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Rheinland, Abteilung Bonn. Er veröffentlichte u.a.: Aporie und Glaube (München 1970), Skeptische Religionsphilosophie (Freiburg 1972), (als Herausgeber) Die Zukunft der Philosophie (Olten/Freiburg 1968) und: Wege der deutschen Camus-Rezeption (Darmstadt 1974).

Andrew Greeley

Der Verrat des Intellektuellen

Was immer man über die Vergangenheit sagen mag, der heutige Intellektuelle jedenfalls ist ausgebildet worden in zwei Fertigkeiten: in der Manipulation von Worten und im Entwerfen von Denkmodellen. Seine damit erworbene Fachkompetenz liegt in der Aufgabe, Phänomene mit genau stimmenden Etiketten zu versehen und dann diese Phänomene jemand anderem zu überlassen. Oft besteht der Vorgang der Ausarbeitung eines Denkmodells tatsächlich darin, vorhandene Etiketten nochmals zu unterteilen und zu spezifizieren, von einer weniger genauen zu einer genaueren Etikettierung fortzuschreiten und dabei noch hinzuweisen auf die komplexen Querverbindungen und wechselseitigen Beziehungen, von denen man annimmt, daß sie zwischen den derart mit Etiketten versehenen Wirklichkeiten bestehen.[1]

Die Fertigkeiten des Etikettierens und der Konstruktion von Denkmodellen haben eines mit allen anderen technischen Fertigkeiten gemeinsam: Sie sind an sich weder gut noch böse. Sie sind für den Intellektuellen das, was für den Musiker die Fähigkeit ist, mit Klängen umzugehen, oder was für den Maler die Farbe ist. Sie stellen noch keine Garantie dar für das Vorhandensein von Genie oder Talent oder auch nur für einen hohen Grad intellektueller Fachkompetenz. Wenn aber jemand sich entschlossen hat, seine Erkenntnisse mit Hilfe der Kommunikationstechniken, wie sie von heutigen Intellektuellen angewandt werden, zum Ausdruck zu bringen, dann sind diese Fähigkeiten der Etikettierung und der Konstruktion von Denkmodellen für ihn so unverzichtbar, wie es die Kompositionsregeln für den Komponisten sind.

Manche Kommentatoren intellektueller Arbeit (wie z. B. Edward Shils) haben ziemlich grandiose Vorstellungen von den Aufgaben des Intellektuellen: Er ist derjenige, der die Symbole der Gesellschaft sowohl schafft wie auch wieder in Frage stellt. Mag sein, daß einige Intellektuelle das wirklich tun. Die wirklich Begabten unter ihnen mögen fähig sein, brauchbare Symbole zu schaffen und die dann gebrauchten auch wieder wirksam in Frage zu stellen. Ich habe aber den Verdacht, daß ihre Erfolge – wenn sie überhaupt solche vorweisen können – trotz und nicht wegen ihrer Fähigkeiten im Etikettieren und im Entwerfen von Denkmodellen gewonnen werden. In keinem Falle – und dies ist der kritische Punkt! – bedeutet der Erwerb der üblichen Fertigkeiten eines Intellektuellen eine Garantie für Einsichtskraft, Urteils-

fähigkeit oder Kreativität. Er bietet lediglich die Gewähr für eine hochentwickelte verbale Wendigkeit. Unglücklicherweise herrscht unter Intellektuellen eine Neigung, diese verbale Wendigkeit mit Urteilskraft und Kreativität zu verwechseln.

Unsere Hochschulausbildung führt allzu oft nur zu dem Ergebnis, daß Intellektuelle befähigt werden, obskure Artikel über ihre eigenen Spezialgebiete für Fachzeitschriften und allzu vereinfachende Artikel über anderer Leute Spezialgebiete für Zeitschriften populärerer Art zu schreiben. Naturwissenschaftler versuchen sich im Brückenschlagen in das Gebiet der Politik hinüber, Chemiker dilettieren über Geschichte, Historiker über Theologie und Theologen über alles andere, nur nicht über Theologie. Und dieses Dilettieren der Intellektuellen außerhalb ihres Fachgebietes geschieht mit einer solchen Klarheit des Ausdrucks und mit einer solchen Eleganz, daß am Ende sogar der Intellektuelle selbst überzeugt ist, daß er auch versteht, worüber er spricht.

So erteilt die sogenannte «Theologie der Befreiung» tiefgründige und von Selbstvertrauen getragene Ratschläge für eine politische, soziale und wirtschaftliche Revolution, obwohl ihr jede Kompetenz in politischer Wissenschaft, Soziologie und Wirtschaftswissenschaft abgeht. Und so ist sie allzu bereitwillig, an die Stelle alles dessen ideologische Klischees einzusetzen, die sie dem Vulgärmarxismus entlehnt hat. Mit anderen Worten: Es ist die Versuchung des Intellektuellen, Klarheit des Ausdrucks und Eleganz in der Struktur eines Gedankens mit dem Verstehen der zur Debatte stehenden Wirklichkeit zu verwechseln.

Ich habe bei der Sitzung eines wissenschaftlichen Seminars einmal bemerkt, wir müßten in der Soziologie viel mehr über die Bedeutung des Zartgefühls, des Beruhigens und des Tröstens für die zwischenmenschlichen Beziehungen wissen. Aus der Reaktion meiner Kollegen wurde mir klar, daß ich etwas Schlimmes gesagt hatte. «Sie meinen wohl», sagte einer von ihnen, «positive Bestärkung?» «Sie sprechen doch wohl von den nötigen ‹Streicheleinheiten›?» fragte ein anderer. Und wieder ein anderer: «Verstehe ich Sie recht, wenn ich annehme, daß Sie Untersuchungen über sozioemotionale Interaktion vorschlagen möchten?» «Nein», antwortete ich, «ich bin an nichts von alldem interessiert. Ich bin ganz einfach interessiert an Zartgefühl, Trost, Beruhigung und Zuwendung.» Und dann fragte ich – als der garstige Zölibatär, der ich nun einmal bin –, ob sie ihre Ehen lieber unter dem Oberbegriff des «Zartgefühls» oder dem der «Versorgung mit Streicheleinheiten» gekennzeichnet sehen möchten.

Aber der Intellektuelle neigt dazu, zu denken, er habe den vollen Reichtum einer Wirklichkeit erfaßt, wenn er ihr ein Etikett aufgeklebt habe. Und er meint, er habe eine Vielzahl von Dimensionen der Wirklichkeit integriert, wenn seine Etiketten in den Raster eines eleganten Denkmodells eingeordnet seien. Ein wirklich elegantes Denkmodell übt auch dann noch kräftigen Einfluß aus, wenn sich mehrfach erwiesen hat, daß es von der Wirklichkeit, die zu beschreiben es vorgibt, nicht bestätigt wird. Ich bin z. B. überzeugt, daß die fortdauernde Anziehung, die das marxistische Denkmodell trotz seines abgrundtiefen Versagens gegenüber der wirklichen Welt immer noch ausübt, in der überwältigenden Brillanz des marxistischen Denkens begründet ist. Als Voraussage über wirtschaftliche Prozesse kann die marxistische Theorie nicht mehr ernst genommen werden. Als historische Analyse ist sie ganz offenkundigerweise gröblich unvollständig. Als politisches Programm hat sie überall da, wo sie wirkliche politische Macht erlangt hat, zur Tyrannei geführt. (Oder aber sie hat – wie im Falle der europäischen sozialdemokratischen Parteien – schon lange aufgehört, wirklich marxistisch zu sein.) Immer noch scheint aber jede neue Generation von Intellektuellen, besonders in Europa, das marxistische Denkmodell attraktiv zu finden. Immer noch vermag es eine Fülle von Gegebenheiten gedanklich unter einen Hut zu bringen, und zwar mit eindrucksvoller Eleganz. Wie könnte es also falsch sein? Und trotz der Tatsache, daß Voraussagen, die sich auf dieses Modell gründeten, sich regelmäßig als falsch erwiesen, klammern sich viele Intellektuelle doch immer noch daran an.

In ähnlicher Weise entbehrt auch die «Theologie der Befreiung», wenn sie als intellektuelles Modell auch kaum mit dem Marxismus zu vergleichen ist, nicht einer gewissen Art von flitterhafter Eleganz. Als praktisches politisches und religiöses Programm ist sie von minderer Qualität, aber in gewissen Teilen der Erde, in denen die Kirche sich lange Zeit absolut gar nicht mit sozialen Problemen befaßt hat, ist sie die intellektuell attraktivste und anregendste Möglichkeit, wie das Christentum in dieser Sache weiterkommen kann, und so muß sie einen gewissen nicht zu Spitzfindigkeit neigenden Typ von Intellektuellen ansprechen.

Der Entwurf von Denkmodellen ist ein wesentlicher Teil des Geschäftes von Intellektuellen. Beim Abstecken von gesellschafts-wissenschaft-

lichen Forschungsprojekten und bei der Analysierung von Daten mache ich ebenso oft Gebrauch davon wie jeder andere auch. Aber das Modell muß als eine Abstraktion von der Wirklichkeit und als ein Mittel zur Erkundung eben dieser Wirklichkeit verstanden werden und nicht als eine alles erfassende Beschreibung der Wirklichkeit oder gar als ein Programm zu ihrer Veränderung. Was auch immer ihre intellektuellen Mängel sein mögen – und diese sind meiner Überzeugung nach erheblich –, so wird die Theologie der Befreiung wirklich gefährlich, wenn sie nicht mehr als Modell für die Betrachtung der gesellschaftlichen Wirklichkeit verstanden wird, sondern als ein Programm für den Gebrauch der Straße. Und sie wird noch gefährlicher, wenn sie als ein «Dritte-Welt-Programm» angepriesen wird und als etwas betrachtet wird, das allem, was Europa und Nordamerika zustande bringen könnten, moralisch irgendwie überlegen ist.[2]

Das Problem liegt möglicherweise darin, daß manche – wenn auch nicht alle – moderne Intellektuelle nicht bloß Wortdrechsler und Modellbauer sind, sondern vielmehr soziale und politische Möchtegerne-Messiasse (wobei sie zugegebenermaßen den Fußstapfen ihrer Vorläufer im 19. Jahrhundert folgen: Comte, Saint-Simon und Marx). Solch ein intellektueller Messias ist in einem Paradox befangen: Ebenso wie in einem Gedanken Einheit waltet, so muß auch im Kosmos Einheit walten. Daher rührt die Notwendigkeit, an etwas zu glauben. Nun hat aber seine Fertigkeit im Etikettieren und im Entwerfen von Modellen in ihm auch eine analytische und skeptische Geisteshaltung entstehen lassen. John Sisk sieht in Noam Chomsky den Inbegriff des Intellektuellen, der zum «Treugläubigen» wird, und er zitiert George Steingers Beschreibung von seinem «leidenschaftlichen Verlangen nach Einheit, nach vollkommener Logik und Erklärbarkeit».[3] Der Intellektuelle als der «Treugläubige» fühlt sich selbst fast so zum Monismus hingezogen, wie die Motte von der Flamme der Kerze angezogen wird. Sisk bezieht sich auf ein Interview mit Michael Polanyi in «Psychology Today» vom Mai 1968, in welchem Polanyi hinweist auf «die Verbindung, die heute besteht zwischen einem exzessiven moralischen Feuereifer und der hybriden Kombination von äußerstem Skeptizismus und moralischem Perfektionismus».[4] Die Folgen davon können bedrohlich sein. Sisk bemerkt, er sei sich nicht sicher, ob er die Struktur der nordamerikanischen Demokratie einem Chomsky überantworten möchte. Wozu ich meinerseits noch hinzufügen möchte, daß ich sie einem Chomsky ebensowenig überantworten möchte wie einem Robespierre oder Lenin.

Die Verbindung der Fertigkeit im Etikettieren und im Entwerfen von Denkmodellen mit dem hochentwickelten Empfinden für Skeptizismus und moralischen Perfektionismus – und dies alles vorgetragen mit messianischem Eifer – stellt für manche Intellektuelle eine ständige Versuchung dar, die kleinen Stückchen von Realitätsdaten, die nicht in ihre Modelle hineinpassen, und die – wenn das Modell auf die politische Aktion hin konzipiert ist – die Rolle des Sandkorns im Getriebe einer hochkomplizierten Maschine spielen können, einfach außer acht zu lassen. Bei all seiner Intelligenz kann der Intellektuelle als «Treugläubiger» doch versagen, wenn es darum geht, Fragen von jener zähen, entschiedenen und nuancierten Art zu stellen, die sein Denkmodell so ins Wanken bringen könnten, daß es über ihm zusammenbricht. Aber die Eleganz des Modells bewirkt, daß der Rest von widersetzlichen Daten entweder unwichtig oder falsch erscheint – so wie Sisk im Blick auf Chomsky bemerkt: «Der Anwalt der Treugläubigkeit hat einen instinktiven Überlebenswillen, der ihn zurückhält, solche die Aufmerksamkeit ablenkende und Energie verschwendende Fragen zu stellen. Und hier, wo Chomsky über seine vertrauten Themen handelt – über Heuchelei, Stellenjägerei, Anarchismus, die Funktion der Universität in einer Zeit der Krise, staatsbürgerlichen Ungehorsam, Verhaltenspsychologie, die Herrschaft der Gewalt in der Welt, vor allem aber den Vietnamkrieg – dort ist er auch der Anwalt der Treugläubigkeit, der den Problemrahmen immer wieder so eng zieht, daß Fragen einfach nicht aufkommen. Ich bin sicher, daß Chomsky einer der ehrenwertesten und ehrlichsten Männer Amerikas ist, aber ich entdecke immer wieder, daß ich gegenüber seinen Schriften dieselben Prozente in Abzug bringe wie bei der Reklame auf der Madison Avenue oder bei Presseerklärungen des Weißen Hauses.»[5]

Was aber ist das, woran es der Intellektuelle fehlen läßt? Vor allem kann es sein, daß er – wie Sisk es von Chomsky vermutete – die Komponenten von Doppeldeutigkeit, Nuancierung, Widersprüchlichkeit und Unvollständigkeit in seinem eigenen Modell außer acht läßt und nicht flexibel genug ist, um dieses Modell so umzuarbeiten, daß es neue Daten in sich aufnehmen kann, oder aber es insgesamt aufzugeben, wenn es erwiesenermaßen unangemessen ist. Vieles von dem, was sich

heute in hitzigen Kontroversen austobt (zumindest in den Gesellschaftswissenschaften), ist eine Folge der Tatsache, daß es Leute gibt, die nicht willens sind, die Unzulänglichkeiten in ihren eigenen Denkmodellen kritisch zu überprüfen. Manche tragische Verfahrenheit in den erstarrten Orthodoxien verschiedener Disziplinen (einschließlich der Psychoanalyse – so unglaublich dies auch sein mag) kommt von der Tatsache her, daß das elegante Denkmodell nach einer Weile sakrosankt wird, ein Idol, das man anbetet, statt es als Werkzeug für das Verstehen der außerhalb seiner selbst liegenden Welt zu gebrauchen.

Zweitens: Dem Intellektuellen, der Gebrauch macht von seinem menschlichen Recht, sich auch für andere Wissenschaften oder für andere Gebiete menschlichen Kulturstrebens zu interessieren, kann es passieren, daß er den Reichtum, die Kompliziertheit und die Sperrigkeit des neu betretenen Gebietes völlig verkennt. Ein glänzender Theologe mag meinen, er wisse schon alles, was er brauche, weil er ein einziges Buch über Wirtschaftswissenschaft (z.B. J.K.Galbraith) und ein einziges Buch über Gesellschaftsphilosophie (z.B. Herbert Marcuse) gelesen habe. Und derjenige, der vielleicht der Welt glänzendster Kenner der Soziallinguistik ist, mag meinen, er wisse, welche Politik eine Regierung verfolgen sollte, selbst wenn er jeden Wissens um die Kompliziertheit der Vorgänge im politischen Leben bar ist.

Ein klassischer Satz, den man nur allzu oft in Zusammenkünften von Intellektuellen hören kann, beginnt so: «Nun gut, ich verstehe nicht viel von diesen Dingen, aber...» Und man kann ganz sicher sein, daß der Sprecher nichts von dem versteht, worüber er redet; aber das wird ihn nicht davon abhalten, in drei oder vier Sätzen ein Problem zu lösen, vor dem Fachleute auf diesem Gebiet dreißig Jahre lang ratlos gestanden sind.

Der Intellektuelle dieses Schlages verkennt auch den Reichtum, die Kompliziertheit, die Doppeldeutigkeit und Wirrnis der menschlichen Situation überhaupt, die sich nicht leichthin in das Prokrustesbett eines intellektuellen Denkmodells einzwängen läßt. Eine hartgesottene Sprache und elegante Denkmodelle befähigen uns lediglich dazu, mit Hilfe unseres Redens gewisse Eindrücke von der menschlichen Persönlichkeit und der Gesellschaft wiederzugeben. Damit aber haben wir noch nicht die Gewähr, diese Wirklichkeiten auch verstanden zu haben.

Sisk zitiert Steingers Aufsatz über Chomsky im «New Yorker» vom 15.November 1969, in welchem dieser schlußfolgernd erklärt: «Der Mensch scheint also ein verquerteres und sonderbareres Biest zu sein, als Chomsky ihn haben möchte.» Und Sisk fügt mit bemerkenswert enthüllender Ironie hinzu: «Steingers verquertes und sonderbares Biest mag es nie hinkriegen, in einem solchen Grade rein und frei zu sein, daß auch Chomsky damit zufrieden wäre..., aber in seiner Unreinheit und Versklavtheit kann es uns immer noch den Dienst tun, die Bemühungen derjenigen aus dem Konzept zu bringen, die uns in ihrem Übereifer vor uns selbst zu retten suchen.»[6]

Unglücklicherweise ist ein solches Aus-dem-Konzept-Bringen oft kein wirksames Mittel, um den Treugläubigen außer Gefecht zu setzen, und das Ergebnis können dann solche Menschen wie Robespierre und Lenin sein, die so sehr von ihrer eigenen sittlichen Rechtschaffenheit überzeugt waren, daß ihnen nur die Schlußfolgerung blieb, diejenigen, welche nicht mit ihnen übereinstimmten, seien entweder Narren oder handelten gegen besseres Wissen und darum müßten sie zu ihrem eigenen Besten zur Tugend gezwungen werden. Angesichts von Argumenten von entwaffnender Überzeugungskraft und Modellvorstellungen von höchster Eleganz werden Menschen mit Intelligenz, gutem Willen und Einsichtsbereitschaft sich ganz gewiß zustimmend verhalten, so wurde argumentiert. Da aber die Modellvorstellung des Treugläubigen eben diese Eleganz aufweist und da seine Argumente überzeugend sind, sind diejenigen, die ihm nicht zustimmen, entweder unwissend und müssen vor sich selbst in Schutz genommen werden oder aber sie sind böse und müssen liquidiert werden. Der Großinquisitor ist mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil noch nicht gestorben, wenn er auch in letzter Zeit seine Aktivität anderen Bereichen als der Kirche widmet.

Aufgrund der Brillanz seines Denkmodells und der Logik seiner Argumentation kann der Intellektuelle versucht sein, die Reichtümer seiner eigenen Tradition zu ignorieren. Tatsächlich ist die Hochschulausbildung ausdrücklich darauf abgestimmt, einen jungen Menschen zu entfremden und aus seinem eigenen Wurzelboden herauszulösen. (Vor kurzem hörte ich, wie ein Soziologe der Harvard-Universität die Meinung vertrat, Entfremdung gegenüber der eigenen Tradition sei etwas Gutes.) Der typische Saldo in den Autobiographien amerikanischer Intellektueller (Rubenstein, Cox, Keen, Bellah) ist die Geschichte des Hintersichlassens der nachbarschaftlichen Umwelt oder der kleinen Stadt, der Familie, der Gemeinde

und der religiösen Glaubensvorstellungen seiner Kindheit. Eine solche Geschichte hat fast den Rang exemplarischer Verbindlichkeit bekommen, und die allerwenigsten machen sich noch die Mühe zu fragen, ob die Entfremdung gegenüber dem eigenen Erbe denn wirklich notwendig oder gar nützlich ist für einen Erfolg in der intellektuellen Welt. Die Nostalgie derjenigen, die nicht nach Hause zurückkehren können, wird irgendwie höher bewertet als das (von Sympathie getragene, aber kritische) Verständnis für diejenigen, die noch heimkehren können und es auch tun.

In Gesprächen mit Kollegen aus anderen Ländern habe ich den Eindruck gewonnen, daß die Entwicklung dort ähnlich verläuft. Der Intellektuelle ist ein Mensch, der sich selbst entfremdet wird, der alles hinter sich zurückläßt, um sich so über sein Erbe erheben und es kritisieren zu können – wenn nicht gar, um es zerstören zu können. Aber schon das elementarste psychologische Wissen würde uns lehren, daß man in Wirklichkeit seine eigene Vergangenheit nicht zerstören kann. James Joice mag aufgehört haben, Katholik zu sein, aber er konnte nicht aufhören, ein Ire zu sein, der in Dublin von Jesuiten in thomistischem Denken geschult worden war. Man mag den leibhaftigen Vater töten können, niemals aber kann man den verinnerlichten Vater ausrotten. Man mag ein System religiöser Symbole von sich abschütteln, tief im Unbewußten aber wird es weiterhin heimlich wirksam bleiben.

Der entfremdete, entwurzelte Intellektuelle, welcher meint, er habe seine Vergangenheit hinter sich zurückgelassen, betrügt sich einfach selbst. Es kann aber auch sein, daß er den Einfluß, den sein Erbe ausübt, nur nicht wahrnimmt. Er ist unfähig geworden, Nutzen daraus zu ziehen, seine Reichtümer zu verstehen, seine Tiefen in ihrem wirklichen Wert einzuschätzen, die Erleuchtung anzunehmen, die seine Symbolwelt vermittelt. Angesichts solcher Umstände ist der entfremdete Intellektuelle in der Lage zu meinen, er und seine Freunde seien der Angelpunkt der Weltgeschichte, so daß der Menschheit eigentlich nichts wirklich Bedeutendes widerfahren sei, ehe er in die Hochschule eintrat (mit Ausnahme vielleicht des Werkes von Freud und Marx). Wenn er auch nicht so naiv sein mag, daß er alle vorausgegangenen Generationen als heulende Wilde abschreibt, so wird er doch geneigt sein zu meinen, daß diejenigen, die seiner Generation vorausgingen, bestenfalls unaufgeklärte Opfer von Hemmungen, abergläubischen Wahnvorstellungen und trockenen, leeren Dogmen gewesen seien. Wer war denn schon dieser Thomas von Aquin? Was könnte er denn eventuell zu sagen haben, was noch relevant wäre für unsere Zeit?

So kann der entfremdete Intellektuelle mit seinen eleganten Denkmodellen, seiner Beherrschung der Sprache, seinem moralischen Eifer und seiner perfektionistischen Rechtschaffenheit völlig abgeschnitten sein von den gewöhnlichen Menschen seiner Gesellschaft, die sich entschieden dagegen wehren, in seine Modellvorstellungen hineinzupassen. Der Intellektuelle ist auch abgeschnitten von den großen Geistern seiner eigenen ererbten Geschichte. Er mag zwar – wie Edward Shils – meinen, er könne für die Gesellschaft neue Symbole schaffen, indem er die alten kritisiert und verwirft. Tatsächlich aber ist er T. S. Elliots «hohlem Menschen» viel näher als irgendein Arbeiter, der vor dem Fernsehapparat sitzt und sein Glas Bier trinkt.

Was ich hier dargestellt habe, ist nicht alles zusammen genommen eine bloße Karikatur. Ich möchte nicht den Anspruch erheben, daß ich ein Porträt aller Intellektuellen gezeichnet hätte oder auch nur ein Porträt der Mehrheit von ihnen. Aber ich möchte mit aller Entschiedenheit darauf bestehen, daß ich hier das Bild einer Versuchung gezeichnet habe, die auf Intellektuelle einen sehr starken Einfluß ausübt und der viele unterliegen. Im sicheren Schutz ihrer akademischen Elfenbeintürme, mit ihren zumeist irrelevanten akademischen Kontroversen beschäftigt und über dem völlig irrelevanten Spiel ihrer akademischen Politik verlieren sie allzu leicht den Kontakt mit den lebendigen Quellen menschlicher Vitalität, die ebenso im Erbe der Vergangenheit wie in der gegenwärtigen gesellschaftlichen Erfahrung zu finden sind. Im Blick auf diese ihre Position mit verengter Lebenserfahrung sollten sie nicht überrascht sein, wenn die Menschen es im allgemeinen an der Begeisterung fehlen lassen, die nötig wäre, um sich ihrer Führung zu überlassen. Und auch der Klerus, dessen Ausbildung in wachsendem Maße die von Intellektuellen zweiter Klasse geworden ist, sollte nicht überrascht sein, wenn der Denkstil und die Verhaltensweisen, welche ihm durch die Hochschulausbildung vermittelt wurden, zum Anstoß werden für seine Pfarrangehörigen, die niemals die Gelegenheit hatten, sich selbst ihrer angestammten Welt zu entfremden.

Ein amerikanischer Anthropologe, Stanley Brandes, hat die Auswirkung der Entwicklung in der Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Kon-

zil auf eine kleine bäuerliche Dorfgemeinde in einem entlegenen Tal in Spanien untersucht. Er beschreibt, wie der Pfarrer, der Kontakt hatte zur «hohen Kultur» der sich modernisierenden Kirche, mit Begeisterung und großem Eifer, aber mit wenig Einfühlung in die Probleme, welche solche Reformen für das geistliche Wohl der Betroffenen mit sich bringen, seiner Gemeinde liturgische und kirchliche Reformen aufgenötigt hatte. Das Volk verstand diese neuen Formen nicht, zum Teil wohl auch deswegen, weil ihr Priester nicht fähig war, sie ihm auf eine Weise zu erklären, die ihm ihren Sinn erschlossen hätte. Und da sie nun sahen, wie die alten Formen zerstört waren, wandten sich die Gemeindeglieder in Don Diegos Bergtal einfach von der Kirche überhaupt ab. Don Diego, der voll von Feuereifer und theologischem Wissen war, hatte sein Pfarrvolk von der Kirche weggetrieben im Namen von Reformen, von denen man angenommen hatte, sie würden dem Christentum mehr Wirkung verschaffen, die es aber in seinem einsamen Tal bloß unverständlich gemacht hatten. Don Diego war während der Zeit seiner Ausbildung für den Priesterberuf kein wirklicher Intellektueller geworden. Wirklich verstanden und richtig erklärt, hätten die liturgischen Reformen des Zweiten Vatikanums in die alte Frömmigkeit seiner Gläubigen eingefügt und sogar aus ihr heraus entwickelt werden können. Aber Don Diego hatte für diese Frömmigkeit nur Verachtung übrig und entschloß sich, sie lieber zu zerstören statt sie weiterzuentwickeln. Der Anthropologe war fassungslos. Und wer wollte leugnen, daß die Kirche heute voll von solchen Don Diegos ist?

Ich muß zum Schluß noch eine freimütige Bemerkung anfügen: Als ich gegenüber meinen Kollegen im Direktionskomitee von «Concilium» dafür eintrat, daß es notwendig sei, einmal eine Ausgabe zum Thema «Der Intellektuelle in der Kirche» zu machen, wies ich auch darauf hin, daß ich als Gesellschaftswissenschaftler, der hauptsächlich an der Beobachtung der katholischen Durchschnittsbevölkerung interessiert sei, in wachsendem Maße erstaunt und beunruhigt sei über die Distanz zwischen den Fachtheologen und dem gewöhnlichen Katholiken – mag dieser nun Laie oder Kleriker sein. Ich schlug vor, daß diese Ausgabe zum Teil auch eine Übung in der Selbstkritik seitens der Mitglieder des Direktionskomitees sein sollte. Die Sprachbarrieren eines vielsprachigen Gremiums sind derart, daß ich nicht sicher bin, ob ich auch verstanden wurde. Ebensowenig bin ich sicher, daß dieser Aufsatz verstanden werden wird. Trotz alledem muß man es auf den Versuch ankommen lassen.

Das Zweite Vatikanische Konzil wurde von den großen europäischen Theologen im Blick auf umfassende praktische Zielsetzungen schöpferisch gestaltet. Sie schufen auch die intellektuellen Hilfsmittel für die nachkonziliare Zeit. Dies war eine der glänzendsten, beeindruckendsten und schöpferischsten Leistungen in der gesamten Geschichte der Christenheit. Unglücklicherweise haben in den Jahren nach dem Konzil die amtskirchlichen Bürokraten es auf weite Strecken hin fertiggebracht, das Werk der Konzilstheologen wieder zunichte zu machen. Seit dem Konzil aber haben auch viele von den großen Theologen allzuviel Zeit damit vertan, sich mit den Bürokraten herumzustreiten und in politischen und gesellschaftlichen Fragen – für die sie offensichtlich nicht über die nötigen Informationen verfügen – mitzumischen. Als praktizierender Gesellschaftswissenschaftler konnte ich immer wieder nur staunen, wie naiv ihre soziologischen und politikwissenschaftlichen Ansichten sind und wie uninteressiert sie an dem sind, was die empirische Gesellschaftswissenschaft zu sagen hat.

In den Jahren nach dem Konzil ist die Theologenschaft Europas ebenso wie der Vereinigten Staaten von Amerika weit abgetrieben vom Hauptverband der Gläubigen – sicherlich nicht hinsichtlich der Loyalität oder der Tiefe ihres Glaubens, wohl aber was ihre Fähigkeit betrifft, zu den religiösen Fragen zu sprechen, welche den Geist und das Herz der Menschen bewegen. Sie sind auf dem besten Wege dazu, wie die meisten anderen Universitätsprofessoren und Intellektuellen sowohl von ihren eigenen Traditionen wie vom Volk abgeschnitten zu werden und nur noch leere intellektuelle Spiele zu betreiben.

Ich möchte nicht mißverstanden werden. Ich übe hier keine Kritik an Gelehrsamkeit, und sei sie von noch so technischer und abstruser Eigenart. Ich vertrete auch nicht die Meinung, einzig und allein eine solche Gelehrsamkeit, die «relevant» ist für unmittelbar praktische Probleme, sei von Wert. Ganz im Gegenteil. Ein Fachgelehrter sollte seine Arbeit als Gelehrter tun und sie nicht durch Aktivismus oder andere Tätigkeiten im kirchlichen Dienst ersetzen wollen.[7] Ich stehe aber auf dem Standpunkt, daß Theologen, wenn sie zu den kritischen menschlichen und religiösen Fragen ihrer Zeit sprechen wollen, sich ihrer Neigung bewußt sein müssen, als Universitätsprofessoren und In-

tellektuelle abgetrieben zu werden von ihrem eigenen Erbe wie vom Volk. Sie sollten dieser Neigung Rechnung zu tragen suchen und nicht zu den religiösen Problemen sprechen, die von den Zeitungen und von ihren Universitätskollegen bestimmt sind, sondern zu denen, welche die gewöhnlichen Leute haben. Sie sollten zu diesen Leuten sprechen im vollen Bewußtsein der Vieldeutigkeit, der Kompliziertheit, der Tiefe, der verwirrenden Buntheit und des Reichtums der menschlichen Alltagsexistenz. Und sie sollten sprechen mit respektvoller Aufmerksamkeit für das Erbe, welches sie selbst ebenso wie ihre Adressaten geprägt hat. Oder – wie John Shea es formuliert hat – sie sollten bedenken, daß auch das abgenutzteste und scheinbar ganz aus der Mode gekommene Symbol eine verborgene Wahrheit enthalten kann, um welche die Menschheit einst einmal gewußt hat und die sie nun vergessen hat, die sie aber heute mit verzweifelter Notwendigkeit aufs neue hören müßte. Wenn der Intellektuelle so weit ist, daß er von der Universität weggeht, um als Missionar unter gewöhnlichen Leuten zu wirken, so darf er nicht denselben Fehler machen, den in der Vergangenheit so viele schon gemacht haben. Gewiß sollte er sprechen, denn er hat vieles zu sagen, aber er sollte auch zuzuhören verstehen.

[1] Der Anthropologe Claude Lévi-Strauß ist ein ausgezeichnetes Beispiel dafür, wie ein Intellektueller Etiketten anfertigt und durch Zweispaltung von Begriffen Denkmodelle entwirft. Lévi-Strauß tut dies mit ziemlich wenig Erprobung des dabei herauskommenden Modells an empirischen Daten.

[2] Ein sicheres Anzeichen für Zweitklassigkeit ist der Anspruch, nicht aufgrund erwiesener Fähigkeiten oder aufgrund der Qualität einer Arbeit akzeptiert zu werden, sondern aufgrund einer sich selbst zugeschriebenen Kategorie wie Rasse, Religion, regionaler Herkunft oder Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gesellschaftsklasse. So etwas wie «europäische» oder «Dritte-Welt-Theologie» gibt es einfach nicht. Es gibt immer nur gute oder schlechte Theologie. Viel schlechte Theologie kommt aus Europa, und einiges an guter Theologie kommt aus der Dritten Welt. Ihre Verdienste haben aber nichts zu tun mit Geographie, und je schneller die Romantiker in Europa und in Lateinamerika dies entdecken, um so besser werden wir alle davonkommen.

[3] John P. Sisk, Chomsky, the State and the True Believer: Worldview, Februar 1974, 16.

[4] Ebd. 16.

[5] Ebd. 15.

[6] Ebd. 16.

[7] Man beachte, daß ich von «ersetzen» spreche. Gelehrsamkeit und Aktivismus oder kirchlicher Dienst können einander sehr wohl ergänzen. Es kann jemand sowohl ein Gelehrter wie auch ein kirchlicher Amtsträger und ein Aktivist sein. Aber Kirchenamt und Aktivismus sind kein Ersatz für Gelehrsamkeit, was genauso umgekehrt gilt.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ANDREW GREELEY

geboren 1928 in Oak Park (USA), 1954 zum Priester geweiht. Er ist Direktor des Zentrums zum Studium des amerikanischen Pluralismus des National Opinion Research Center. Er veröffentlichte u. a.: Building Coalitions. American Politics in the 1970s (New York 1973), The New Agenda (New York 1973), Ecstasy. A Way of Knowing (New York 1974).

Marcel Rioux

Die Intellektuellen und die Freiheit

Die liberale These nimmt an, daß die Intellektuellen kraft ihrer Funktion in der Symbolproduktion sich gewisser Freiheiten erfreuen sollten, damit sie neben den wirtschaftlichen und politischen Eliten der Gesellschaft eine öffentliche Rolle spielen könnten. Zunächst ist zu bemerken, daß diese Freiheiten je nach den Zeiten und Ländern unterschiedlichen Spielraum haben; auch das Ansehen und die Geltung, die gewisse Kategorien von Intellektuellen besitzen, wechseln mit den Zeiten. Heute stehen die Naturwissenschaftler höher im Kurs als die Geisteswissenschaftler. Wenn eine Zeitschrift das mir vorgeschlagene Thema «Die Intellektuellen und die Freiheit» zum Diskussionsgegenstand wählt, scheint man beim Wort «Intellektuelle» vor allem an diejenigen unter ihnen zu denken, die «engagiert» sein wollen und sich als Gewissen derer ausgeben, die die politische und wirtschaftliche Macht ausüben. Man sieht von der ganzen Masse derer ab, die sich in den Dienst dieser Gewalten stellen und davon stark profitieren. Wie Paul Lidsky in seinem Buch «Les Ecrivains contre la Commune»[1] aufzeigt, stehen die Intellektuellen nicht immer auf der Seite der Aufständischen und Aufbegehrenden.

Die liberale These, von der hier die Rede ist, ist noch verstärkt worden, seit die sogenannten sozialistischen Regimes Osteuropas gegen die Intellektuellen eine brutale, barbarische Repression ausüben. Heute trägt der Fall Solschenizyn stark dazu bei, unser gutes Gewissen zu bekräftigen. In den freien Ländern, behaupten wir, könnte es nie zu einer solchen Verleugnung der Gerechtigkeit kommen. Besehen wir an einem Beispiel aus Frankreich, wie man die Intellektuellen behandelt, und zwar unter dem nicht übertrieben autoritären und kleinlichen Regime Pompidous. In der Ausgabe vom 25.–31. März 1974 des «Expreß» kommt Paul Guimard auf ein Geschehnis vom 13. Februar 1972 zu sprechen. An diesem Tag besetzen zweihundert junge Menschen die Basilika Sacré-Cœur auf dem Montmartre, um gegen die Gewalttätigkeit der Polizei zu protestieren. Msgr. Maxime Charles, der Rektor der Basilika, fordert Polizeischutz an. «Die Interventionsbrigaden», schreibt Guimard, «greifen mit ganz besonderer Härte ein. Hundertfünfzig Personen werden verhört und verhaftet. Fünfunddreißig davon werden auf Befehl der Staatsanwaltschaft hin freigelassen. Sechzehn andere werden dem Untersuchungsrichter vorgeführt. Dreizehn werden angeklagt, namentlich unter der Beschuldigung, dem Art. 314 des Strafgesetzbuches zuwidergehandelt zu haben... Man verfehlte damals nicht zu bemerken, daß weder Jean-Luc Godard noch Jean-Paul Sartre belästigt wurden, obwohl sie doch lauthals verkündeten, sie seien mitverantwortlich. Man weigerte sich sogar, sie einem Verhör zu unterziehen. Jean Foyer, vormaliger Siegelbewahrer, verhehlte nicht, daß er gewisse Strafverfolgungen für ‹inopportun› halte ...» Heute wird ein junger Mann, Bernard Cocheteux, zu 52 000 Francs Schadenersatz verurteilt. «Die Ablehnung des Rekurses bedeutet praktisch die Verurteilung des Vaters von B. Cocheteux. Dieser ist seit fünfundzwanzig Jahren Bankangestellter. Er hat fünf Kinder, deren ältestes Bernard ist. Sein Monatslohn beträgt 1600 Francs. Selbst wenn er die Seinen äußerst knapp hält, wird er Jahre brauchen, um die Schuld abzutragen», schließt Guimard. «Wenn das der Zivilpartei zu lange geht, wird sie die Wohnung pfänden können, die von der Familie Cocheteux noch nicht einmal fertig abbezahlt worden ist.» Ich habe diesen Zeitungsaufsatz so ausführlich zitiert, weil ich mich der von ihm geschilderten Begebenheit bedienen möchte, um eine Reflexion über «Die Intellektuellen und die Freiheit» anzustellen. Um jedes Mißverständnis zu beheben, erkläre ich frei heraus, daß ich Jean-Paul Sartre für den größten Intellektuellen des 20. Jahrhunderts halte. Und deswegen, weil er der berühmteste Intellektuelle unserer Zeit ist, nehme ich ihn zum Paradigma.

Meine Ausführungen gründen auf der Annahme, daß unsere liberalen Gesellschaften langsam aus ihrer industriellen Phase herauskommen und im Begriff sind, zu einer andern Phase überzugehen, die man mit einem neutralen Ausdruck als die nachindustrielle Phase bezeichnen kann. Auf alle Fälle muß man die Theorien und Praktiken der fortgeschrittenen Industriegesellschaften der Kritik unterziehen, um besser beurteilen zu können, welcher Gesellschaftstyp sie ablösen und von uns allen gemeinsam aufgebaut werden sollte.

Warum also gibt es in unseren heutigen Gesellschaften eine Kategorie von Bürgern, die man mit einem etwas unscharfen Ausdruck als Intellektuelle bezeichnet und für die man das Recht zu freier Meinungsäußerung und Forschungsfreiheit fordert? Die folgerichtigste Antwort wäre die: Wenn man allen Leuten und namentlich denen, die über die Produktionsmittel verfügen, Unternehmungsfreiheit, d. h. die Freiheit, materielle Güter und Dienstleistungen zu produzieren, gewährt, so muß man gerechtigkeitshalber sämtlichen Produzenten von Symbolgütern, zumal Schriftstellern, Künstlern und Gelehrten, die gleiche Freiheit zugestehen. Liberale könnten noch hinzufügen, das Korollar zu dieser These sei bekannt: An dem Tag, an dem man den Einzelpersonen die wirtschaftliche und industrielle Unternehmungsfreiheit nimmt, ist auch der Tag nicht fern, an dem die Freiheit der intellektuellen Produzenten verschwinden wird, zumindest die Freiheit derjenigen, welche die bestehenden Gewalten in Frage stellen. Einmal mehr werden wir auf das gute Gewissen der kapitalistischen Demokratien verwiesen, wo, wie man annimmt, die beiden Freiheitstypen existieren.

Wir müssen den Vergleich zwischen den beiden Produzentengruppen weiterspinnen. Vielleicht besteht zwischen ihnen mehr als bloß eine Funktionsanalogie. Man sagt für gewöhnlich von diesen engagierten Intellektuellen, die das Gewissen des Volkes sein wollen, daß sie, wenn sie sich zu dieser oder jener moralischen Frage im weitern Sinn des Wortes äußern, dies nicht als Fachleute tun, sondern daß es ihre Werke sind, die ihnen eine überragende Stellung garantieren und bei den andern Eliten Gehör verschaffen. Einstein greift in politische Fragen nicht deshalb ein, weil er sich in

ihnen besser auskennen würde als ein guter Journalist, sondern weil seine Schriften über die Relativitätstheorie ihm das Recht dazu und eine große Zuhörerschaft verschaffen. Das gleiche gilt für Sartre, dessen Veröffentlichungen – denken wir nur an «L'Être et le Néant» und «Critique de la Raison dialectique» – ihn davor schützen, in der Affäre von Sacré-Cœur auf dem Montmartre belästigt zu werden, auf die man ebensowenig anspielt wie im Fall der Zeitung «La Cause du Peuple», deren Redaktor er ist und die bei der Regierung als subversiv gilt; wohl aber werden seine Mitarbeiter verhaftet, angeklagt und verurteilt. Falls also Sartre – sein Fall erscheint mir als typisch – nicht verhaftet wird, wenn er eine Tat begeht, die der Staat für subversiv hält, dann nicht deshalb, weil er sich in gewissen moralischen und politischen Themen besser auskennt als andere, sondern weil er der Autor einer wichtigen Symbolproduktion ist; andere werden, falls sie dieselben Delikte begehen, verhaftet. Deshalb, weil keine Produktion für ihr Verhalten bürgen kann?

Hierin besteht eine Analogie zu den Produzenten materieller Güter und von Dienstleistungen. Warum haben diese auf die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten einen solchen Einfluß? Warum sagt man, in den liberalen Demokratien des Westens bestehe die Machtelite, um uns des Ausdrucks von Wright Mills zu bedienen, zum Großteil aus denen, welche die Güter- und die Dienstleistungsproduktion kontrollieren, und ihr Einfluß sei in staatlichen und gesellschaftlichen Angelegenheiten maßgebend? Wenn ein Unternehmen oder ein Verband Schweinefleischkonserven produziert hat, so wissen ihr Direktor und die, die damit viel Geld gemacht haben, über das, was die Gesellschaft braucht, doch nicht besser Bescheid als andere. Vielleicht könnte man, wie das ein Generaldirektor von General Motors einmal getan hat, behaupten, das, was für sein Geschäft gut sei, sei auch gut für die Vereinigten Staaten. Gewiß besteht ein großer Unterschied zwischen den Mächtigen und den Intellektuellen: die einen besitzen die Macht, einige mehr als andere; die andern stellen diese Macht in Frage, wiederum einige mehr als andere. Was ich dartun möchte, ist dies, daß die Gesellschaft beiden erlaubt, in verschiedenen Bereichen Macht zu besitzen und gelegentlich Gesetze zu verletzen, weil ihre materielle oder symbolische Produktion für ihr Verhalten Gewähr leistet. Gewisse Unternehmer, die Appetit haben, gestehen öffentlich, nachdem sie ihr Vermögen gemacht hätten, ginge es ihnen darum, am Gemeinwohl der Gesellschaft zu arbeiten. Produktion plus Kapital gibt das Interventionsrecht.

Zwischen der Freiheit der Unternehmer und der Freiheit der Intellektuellen besteht eine weitere Analogie: die, daß sie nur sehr wenig besteht, außer für die ganz Großen. Trotz des wiederholten Glaubensbekenntnisses der Männer der Öffentlichkeit besteht die Unternehmungsfreiheit eigentlich nur für diejenigen, die über Kapitalien, Produktionsmittel und Techniken verfügen; die vertikale und horizontale Konzentration der Unternehmungen und die Entwicklung der sogenannten multinationalen Gesellschaften schränken die Unternehmungsfreiheit Tag für Tag mehr ein. Selbst auf internationaler Ebene schwindet diese Freiheit tragischerweise dahin; mehrere Länder haben nur die Freiheit, ihre Unterentwicklung weiterzuentwickeln. Was das intellektuelle Leben betrifft, so scheint sich der gleiche Vorgang zu vollziehen. So wie im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts die Unternehmungsfreiheit in größerem Ausmaß vorhanden war, so scheint damals auch die intellektuelle Freiheit weiteren Spielraum und stärkeren Einfluß auf die politischen und wirtschaftlichen Eliten gehabt zu haben. Die Manipulationsgewalten waren damals noch nicht so raffiniert wie heute, und die intellektuellen Manifestationen hatten vielleicht mehr Gewicht. Zolas «J'accuse» z. B. stellte das ganze Gleichgewicht der französischen Gesellschaft in Frage. Heute machen es sich die sogenannten Massenkommunikationsmittel, die in den Händen derer sind, die Geld und Gewalten zusammengerafft haben, zur Aufgabe, immer wieder die Grundhaltungen einzuträufeln, die zur Annahme der bestehenden Ordnung notwendig sind. Die Universitäten sind nach und nach zu «Cafeterias» geworden, wo es für jedermann zu essen und zu trinken gibt, wo aber nahezu alles sogleich von der bestehenden Ordnung wieder für sich einkassiert wird. Das ist die von Marcuse angeprangerte Einseitigkeit. Selbst Senator Sam Erwin, der Präsident der Watergate-Kommission, hat nichts Weiteres vor, als die amerikanische Gesellschaft von einigen allzu hellsichtig gewordenen Banditen zu säubern, damit die amerikanische Gesellschaft wiederum gut funktioniert. Marcuse klagt die amerikanische Gesellschaft an. Sofort bringt ihn der Besitzer des größten Hotels zu Santiago um seinen Lehrstuhl und treibt ihn wie einen Aussätzigen in die Isolation. Breschnew hinwieder verjagt Solschenizyn ins Exil. Die intellektuelle Freiheit ist in beiden Ländern bedroht.

Ein weiteres Beispiel kann uns die Augen dafür öffnen, daß unter dem Deckmantel der größten Freizügigkeit die wirtschaftliche Machtelite das mächtigste Land der Neuzeit weiterhin beherrscht. In den Vereinigten Staaten hat jede Person und jede Gruppe das Recht, den verschiedenen Regierungsinstanzen ihre Ansichten über alle Fragen zu äußern. Und so gibt es Hunderttausende von freien Vereinigungen, die überall nur so aus dem Boden sprießen und sich über alle nur denkbaren Fragen lang und breit auslassen. Sobald ein Verein zur Bekämpfung der Raubvögel entsteht, wird flugs ein Gegenverein zum Schutz dieser Vögel gegründet. Aber nicht alle Vereine sind so harmlos. Gewisse Vereinigungen starten eine Kampagne gegen ein bestimmtes Monopol, andere hinwieder für dieses Monopol und so fort. Jedermann hat den Eindruck, er sei frei und lebe dem Ideal der amerikanischen Demokratie nach. Und alle diese Begehren werden von den mächtigen politischen Organisationen gesiebt, und aus den widersprüchlichen Willensäußerungen wählt die Machtelite ihren Interessen entsprechend aus, die sie selbstverständlich mit denen der Vereinigten Staaten identifiziert. Und da es anderseits keine wahre politische Option gibt, die sich durch die beiden großen politischen Parteien äußern könnte, wird schließlich um des größeren Wohls der Inhaber der politischen Macht willen alles annulliert. Wenn man an das komplexe System der Gewichte und Gegengewichte denkt, worin die Legislative, die Exekutive und die richterliche Gewalt einander aufwiegen (und innerhalb jeder dieser Instanzen bestehen weitere Gewichte und Gegengewichte – beispielsweise ein demokratischer Kongreß, eine republikanische Kammer), kann man sich nur schwer vorstellen, daß dieses System nicht ewig weiter spielt.

Die Universitäten und die weiteren Orte der Symbolproduktion sind mehr oder weniger auf dieselbe Art tätig: grundsätzlich darf man alles sagen, doch weil man alles sagen darf, kommt schließlich das heraus, was bei den Hunderttausenden von freien Vereinigungen herauskommt, wo sämtliche Forderungen erhoben werden können, wo aber alles sich gegenseitig aufhebt. Das gestattet den Administrationen, dem Staat, den Manipulanten und Bearbeitern der öffentlichen Meinung, nach ihrem Belieben zu schalten und zu walten. Die liberale Demokratie nimmt den Symbolproduktionen gegenüber die gleiche Haltung ein wie der Güterproduktion gegenüber: Das Gesetz des Angebots und der Nachfrage sollte so spielen, daß das beste Produkt sich zum möglichst besten Preis durchsetzt. Nun aber hat dieses vielberedete Gesetz bekanntlich nie funktioniert, weil die Karten von vornherein gezinkt sind; alle Personen sind zwar grundsätzlich gleichgestellt, doch werden in der Praxis sehr rasch gewisse Menschen gleichgestellter als andere.

Warum verlaufen die Dinge so? Warum lassen sich in der liberalen Gesellschaft gewisse Gruppen als Produzenten von Wirtschaftsgütern und andere als Produzenten von Symbolgütern identifizieren, und warum haben diese Gruppen die Tendenz, sich am Leben zu erhalten? Die Gesellschaft ist so strukturiert, daß gewisse zahlenmäßig kleine Gruppen, für die man Sonderrechte fordert, und die diese auch erhalten, die Möglichkeit haben, sich als Eliten zu behaupten, und daß sie über eine Macht und ein Ansehen verfügen, die über die der großen Mehrheit der Bürger hinausgehen. Warum wird Cocheteux zum Elend verurteilt, und warum wird Jean-Paul Sartre nicht gerichtlich belangt, ja ihm kein Haar gekrümmt? Warum wird einer, der Hunderttausende von Dollars unredlich verdient, im allgemeinen in Ruhe gelassen und warum jemand, der ein Brot stiehlt, verurteilt? Zu Beginn der industriellen Ära wollte man glauben machen, die sparsameren, die ehrlicheren Menschen würden sich durchsetzen. Heute aber weiß man, daß dem nicht so ist und daß der von Bourdieu und Passeron aufgebrachte Ausdruck «Les Héritiers» diejenigen, die in der Symbolproduktion tätig sind, ebenso betrifft wie die in der Wirtschaftsproduktion Tätigen. Heute institutionalisieren und verewigen sozusagen die großen Verbände die gewaltige Macht, die die Kapitalien über die Gesamtgesellschaft besitzen. Es sind die gleichen Verbände, die direkt oder indirekt Universitäten, Forschungszentren, Massenmedien, Kunstgalerien, Theater und die andern Stätten der Symbolproduktion beeinflussen und lenken. Die Schule ist auf allen ihren Ebenen ein ideologischer Staatsapparat, der die Funktion hat, die Produktionsbeziehungen und darüber hinaus die Gesellschaftsbeziehungen zu reproduzieren, wie Bourdieu und Passeron in ihrem Buch «La Reproduction»[2] aufgezeigt haben. Diese Gesellschaft treibt ihre Solschenizyns nicht ins Exil, behandelt aber diejenigen, die über Wirtschafts- oder Symbolkapital verfügen, ganz anders als die, die kein solches Kapital besitzen. Auf die Selbstentfremdung und die ungeschminkte und unmaskierte Repression sind in unseren Gesellschaften die Manipulation und das Ködern mit der Ware gefolgt. Die politische Öko-

nomie und ihre Eigengesetzlichkeit haben die gesamte Gesellschaft überfahren und alles zu Zeichen und Kodes plattgewalzt, die selbst wieder auf der Äquivalenzlogik basieren, auf der Logik des Tauschwertes der Waren. Der produktivistische Geist ist in sämtliche Ritzen der Gesellschaft eingedrungen, und die Güter- und Symbolproduktion ist zum Garanten eines Zuwachses an Rechten und Vorrechten geworden. Irgendwie sind diejenigen, die für die Symbolproduzenten Freiheit fordern, nicht weniger zur Verewigung der bestehenden Ordnung mit behilflich als die, die für die Güter- und Dienstleistungsproduktion die Unternehmungsfreiheit fordern. Muß man sich deshalb Rußland zuwenden, wo diese beiden Freiheitstypen abgeschafft sind? Rußland ist schon seit langem nicht mehr ein utopischer Pol für diejenigen, welche die liberale Gesellschaft in Frage stellen und sich davon absetzen. Rußland ist nicht mehr ein Modell eines «guten Lebens» und «einer guten Gesellschaft». Man ist sich bewußt geworden: um die Verbraucher aus der Entfremdung zu reißen, um Symbolgewaltsamkeit zum Verschwinden zu bringen und die Autoritätsbeziehungen aufzuheben genügt es nicht, daß man das Privateigentum an den Produktionsmitteln abschafft und «die Produktionskräfte befreit», wie das die Kontestatäre einer andern Epoche forderten. Die Promotoren dessen, was man «die neue Kultur» genannt hat, begnügen sich nicht damit, daß sie für die Intellektuellen eine größere Freiheit fordern; sie fordern Freiheit für alle und nicht bloß für die Produzenten, Freiheit nicht bloß für Jean-Paul Sartre, sondern auch für Bernard Cocheteux und seinen Vater.

Und weil hier von den Intellektuellen die Rede ist, muß man zu sehen beginnen, daß es wohl auf der einen Seite Intellektuelle gibt, denen die liberale Gesellschaft im Prinzip gewisse Freiheiten und Vorrechte zugesteht, daß es aber auf der andern Seite die große Mehrheit der Bürger gibt, die keine Intellektuellen sind und denen man nicht die gleichen Privilegien gewährt. Warum wird Bernard Cocheteux schwer verurteilt, während man Jean-Paul Sartre nicht einmal verhört – obwohl er zugibt, für die Manifestation mitverantwortlich zu sein? Deswegen, weil die Industriegesellschaft in höchstem Maß eine Entfremdungs-, d. h. eine Trennungsgesellschaft ist. Und besteht die erste dieser Trennungen nicht eben in der Trennung zwischen Handarbeit und intellektueller Arbeit? Warum sind die meisten Bürger dazu verurteilt, Handarbeiten oder automatische Handgriffe auszuführen, bei denen sie ihre Geisteskräfte nicht anwenden können, während andere, die sich intellektuellen Aufgaben widmen, durch ihr Können und ihr Ansehen über die erstern herrschen und sich mit den Güterproduzenten die Früchte der Gesamtproduktion der Gesellschaft, sei sie nun wirtschaftlich oder symbolisch, aneignen? Karl Marx führt in seinem Werk «Das Kapital» Adam Smith an, der schreibt: «Der Geist der großen Mehrzahl der Menschen entwickelt sich notwendig aus und an ihren Arbeitsverrichtungen. Ein Mensch, der sein ganzes Leben in der Verrichtung weniger einfacher Operationen verausgabt..., hat keine Gelegenheit seinen Verstand zu üben... Er wird im allgemeinen so stupid und unwissend, wie es für eine menschliche Kreatur möglich ist... Aber in jeder industriellen und zivilisierten Gesellschaft ist dies der Zustand, worin der arbeitende Arme, d. h. die große Masse des Volks notwendig verfallen muß.»[3] Heute wird man sich mehr und mehr bewußt, daß nicht nur die Trennung zwischen manueller und intellektueller Arbeit, sondern auch die technische Arbeitsteilung, die man aus Effizienzgründen zu rechtfertigen pflegt, dazu beiträgt, die Herrschaft der Unternehmer zu sichern. Stephen Marghin sagt von der Arbeitsteilung: «Dieses Geheimnis des Erfolgs der Fabrik, der Grund, weshalb man dieses System übernahm, liegt darin, daß es die Kontrolle über den Produktionsprozeß den Arbeitern nahm und auf die Kapitalisten übertrug.»[4]

Auf diese Arbeitsteilung, auf diese Trennung kann man dann die Gesamtheit der Aufstückelungen aufpfropfen, welche die Industriegesellschaft praktiziert und die zu der «Zivilisationskrise» führen, die wir heute durchmachen. Die entscheidende Forderung besteht nicht darin, daß man für die Intellektuellen mehr Freiheit beansprucht, sondern darin, daß man verlangt, daß jeder Mensch sich intellektuell möglichst entwickeln und alle seine Potentialitäten entfalten kann. Darin besteht die wahre Freiheit. Unsere Gesellschaften funktionieren der Ideologie des Produktionswachstums entsprechend: mehr Autos, mehr Romane, immer mehr Freiheit für deren Produzenten.

Abschließend kann ich es mir nicht versagen, Philippe Saint-Mar anzuführen, der in «Le Sauvage» vom Februar 1974 schreibt: «Wenn alle Franzosen in diesem Jahr einem Verkehrsunfall zum Opfer fielen und sich ein Bein amputieren lassen müßten, wären sie – nach den offiziellen Wirtschaftsfachleuten – viel glücklicher, denn diese Unglücke würden das Wirtschaftswachstum beschleunigen. Man müßte ja dann fünfzig Millio-

nen hölzerne Beine produzieren – was zu einer starken industriellen Expansion führen würde – und sodann sie anmontieren, woraus sich viele zusätzliche medizinische und chirurgische Eingriffe ergäben. In der heutigen Wirtschaftsordnung sind die Verkehrsunfälle, die Luftverschmutzungen, der Alkoholismus, die Arbeitsunfälle, der Drogenkonsum Motoren des Wachstums und somit der ‹Prosperität›. Je unglücklicher wir sind, je mehr das Bruttonationalprodukt sich erhöht, desto ‹reicher› sind wir: eine gewaltige Mystifikation, von der sich übrigens nur noch unsere Regierungsmänner täuschen lassen.»

Ich nehme an, man muß der liberalen Gesellschaft trotz allem dankbar sein, daß man diese Dinge schreiben darf ohne befürchten zu müssen, deportiert zu werden.

[1] Cahiers libres (Maspéro, Paris 1970) 167–168.
[2] Editions de Minuit, Paris 1970.
[3] Das Kapital (Buch I, 4. Abschn., 12. Kap. 5).
[4] Critique de la division du travail (Ed. du Seuil, Paris 1973) 63.

Übersetzt von Dr. August Berz

MARCEL RIOUX

geboren 1919 in Amqui (Kanada). Er studierte am philosophischen College von Ottawa und an den Universitäten Montreal und Paris, war 1959–1961 Anthropologe am Kanadischen Nationalmuseum in Ottawa und Professor für Soziologie an der Carleton Universität (Ottawa), seit 1961 ist er an der Universität von Montreal. Er veröffentlichte u. a.: Description de la culture de l'Ile-Verte (Ottawa 1954), Belle Anse (Ottawa 1957), La Question du Québec (Paris 1969), Les Québecois (Paris 1974).

José Aranguren

Die katholischen Intellektuellen in Spanien

Zu Beginn möchte ich eine Unterscheidung, eine nähere Präzisierung anbringen. Zumindest was Spanien betrifft, möchte ich die beiden Worte «katholische Intellektuelle», die mir als stereotype Wortverbindung vorkommen, etwas auseinanderrücken und eher von intellektuellen Katholiken oder von Intellektuellen, die katholisch sind, sprechen. Wie paradox es auch erscheinen mag, in einer katholischen Zeitschrift so vorzugehen, so halte ich es doch für methodisch richtig, der Gestalt des «Intellektuellen» Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit zu geben, damit sie sich von den übrigen Spaniern abhebt, die mehr katholisch als wirklich gebildet sind, selbst wenn sie sich schriftstellerisch betätigen, und vor allem um sie von den Pseudointellektuellen zu unterscheiden – einer förmlichen Kaste, die im Dienst des politischen Regimes steht –, die sich betont als katholisch ausgeben.

Die echten spanischen Intellektuellen, die katholisch sein wollten, mußten stets für die Autonomie der Vernunft kämpfen und infolgedessen gegenüber der kirchlichen Hierarchie auf ihre Freiheit pochen. Dies ist eine alte Geschichte: Die mächtige Erasmische Bewegung, die um Karl V. in Spanien herrschte und zu einer «katholischen Reform» hätte führen können, statt daß es zur Gegenreformation gekommen wäre, die dann das Übergewicht erhielt; die mystische Strömung, namentlich im Kreis um Johannes vom Kreuz mit den großen Schwierigkeiten, auf die dieser in seinem Leben und Werk stieß; die spanische Krausistische Bewegung des 19. Jahrhunderts, von der einige Vertreter umsonst für einen liberalen Katholizismus eintraten, und während der Zweiten Republik (1931–36) die katholischen Republikaner, welche die höchsten Regierungsämter bekleideten (Alcalá-Zamora, Miguel Maura) und «Cruz y Raya», eine Zeitschrift von höchster intellektueller und literarischer Qualität herausgaben, die von ähnlich hohem Rang war wie die französische Revue «Esprit» und mit dieser in enger Verbindung stand. Das sind vier besonders eindrückliche Beispiele dieser sozusagen permanenten Spannung zwischen den Intellektuellen und der kirchlichen Struktur.

Bekanntlich hat ja die ganze spanische Kirchenhierarchie, mit Ausnahme des Erzbischofs von Tarragona (Katalonien) und des Bischofs von Vitoria (Baskenland), offen für die nationalistische militärische Erhebung gegen die Republik Partei genommen. Doch darf man deswegen nicht meinen, daß während des Bürgerkrieges die Spannungen innerhalb des nationalistischen Territoriums

aufgehört hätten. Diese kreisten, was den Punkt betrifft, um den es uns hier geht, um den «Kreuzzugs»-Begriff. Von der Beflissenheit vieler Bischöfe sekundiert, behauptete die Regierung, der Bürgerkrieg habe als Kreuzzug, als Religionskrieg zur Verteidigung des Katholizismus zu gelten. Selbstverständlich gab es keine bessere Propaganda als diese unter spiritualistischem Zeichen stehende Rechtfertigung. Doch die besten, damals noch jugendlichen Intellektuellen (wie Pedro Laín, Antonio Tovar), die sich im nationalistischen Spanien Gehör zu verschaffen vermochten, stemmten sich gegen diese Bezeichnung. Es ließ sich nicht in Abrede stellen, daß es Katholiken – z.B. der Großteil der baskischen Nationalisten – und sogar sehr angesehene katholische Intellektuelle (Semprún, Mendizabal, José Bergamín) gab, die auf seiten der Republik standen. Und vor allem schien in dieser Bezeichnung insgeheim eine Verwechslung der religiösen und der politischen Ordnung (mit ihrer durch wirtschaftliche Interessen bedingten Infrastruktur) zu stecken. Der Bürgerkrieg war mit Unterstützung der reaktionären Mächte, welche die wirtschaftliche Macht besaßen und diese bedroht fühlten, vom Heer ausgelöst worden. Heutzutage gibt es keine «religiösen Kriege» mehr. Man braucht kaum hinzuzufügen, daß mit dem stillen Einverständnis der kirchlichen Hierarchie die Polemik kurzweg unterbunden und die Bezeichnung «Kreuzzug» zur Pflicht gemacht wurde. Das sind leider nicht «tempi passati». Wenn sich Gelegenheit dazu bietet, wird selbst heute noch der Bürgerkrieg in den offiziellen Reden als «Kreuzzug» tituliert. Und wie ich an anderer Stelle in Anlehnung an den berühmten Satz von Clausewitz geschrieben habe, ist die spanische Politik immer noch die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln.

Die katholischen Intellektuellen mußten sich auch am Ende des Krieges – und anfänglich taten sie dies mit Erfolg – dem Vorhaben der Kirche widersetzen, «freie Universitäten» zu gründen, womit in Wirklichkeit ein Staat, der seine eigenen Hochschulen zu konfessionell katholischen Universitäten umgewandelt hatte, Ordensgemeinschaften und parakirchlichen Organisationen ein Privileg verliehen hätte. Seit dem Krieg wurde das Mittelschulwesen so umorganisiert, wie dies den Ordensgesellschaften, die darin tätig waren, am meisten entsprach. Und das Projekt zu freien Hochschulen führte schließlich zum Generalstudium von Navarra (Opus Dei) und zur Universität von Deusto (Jesuiten).

Der katholische spanische Intellektuelle – als Geisteserbe der Erasmianer und der Mystiker, der Krausisten und der christlich gesinnten Republikaner – mußte sich nicht nur mit der pseudomodernen katholischen Organisation «Opus Dei» auseinandersetzen, sondern auch mit der parakatholischen «Democracia Cristiana», die in Spanien konservativ eingestellt ist und bis in ihre Linke hinein – die zwar ihre Verdienste hat (denken wir an Ruiz-Giménez und seine Zeitschrift «Cuadernos para el Diálogo») – sich allzusehr nach den Weisungen des Vatikans zu richten scheint, weshalb ihre Kritik viel mehr politisch, rechtspolitisch und sozial als theologisch und streng intellektuell und kulturell geprägt ist.

Der katholische Intellektuelle neigte dazu, sich der fernen mittelalterlichen Tradition des Zusammenlebens verschiedener Religionen entsprechend an eine Denkrichtung zu halten, die, wie wir bereits sahen, an den Rand gedrängt und vom Staat und der Kirche der Gegenreformation einhellig verfolgt wurde. Das bekannte Buch «¡Yo creo en la esperanza!» (aus der Sammlung «El Credo que ha dado sentido a mi vida», im Verlag Desclée de Brouwer) von José María Diez-Alegría reagiert gegen die von der Gegenreformation vertretene Auffassung, die es «ontologisch-kultualistisch» nennt, und setzt ihr eine «ethisch-prophetische» Sicht entgegen. Neulich hat ein junger Jesuit, der Universitätsprofessor Juan José Coy, das Buch «Requiem por el Jesuitismo» (Ediciones Sígueme, Salamanca 1974) veröffentlicht, worin er die These vertritt, die Gesellschaft Jesu müsse sich von Grund auf reformieren, um zu ihrem wahren Ursprung zurückzukehren, zum Ignatianismus, zum Geist des hl. Ignatius von Loyola. Obwohl ich zu diesem Buch das Vorwort schrieb, vertrete ich eine gewissermaßen noch viel radikalere Idee: Ignatius war für seine Epoche von sehr großer Bedeutung, doch ist es heute unmöglich, zu ihm zurückzukehren. Während ich an diesem Aufsatz schreibe, beendigt Robert N. Bellah, Professor der Religionssoziologie zu Berkeley, eine Vortragsreihe über «Die Wurzeln des religiösen Bewußtseins»; sie wurde von seinem Institut für Religionswissenschaft organisiert, dem auch ich angehöre. In diesen Vorträgen zeigte er auf, daß der heutige Mensch nicht ohne weiteres den Sinn für Mythos und Ritus, das Gefühl der immanenten Verschmelzung mit dem Ganzen zurückgewinnen kann, die den Urreligionen zu eigen waren, aber auch nicht den transzendenten Asketismus der geschichtlichen Religionen, sondern daß beide Sinn-

gehalte einer symbolischen Neuinterpretation zu unterziehen sind. Wie ein anderer Amerikaner, ein einstiger Schüler von mir, James F. Drane, schreibt (in: A New American Reformation, Philosophical Library, New York 1973), übermittelt uns die Bibel nicht viele oder wenige «Bissen» direkter Information, wie die «Jesus freaks» in allzu einfacher Sicht gerne annehmen. Alles, was sie uns sagt, ist im tiefsten Sinn des Wortes symbolisch.

Heute herrscht überall, auch in Spanien, ein gewisser religiöser Positivismus und Utilitarismus vor. Man «konsumiert» Religion und religiöse Praktiken im gleichen Konsumgeist, der das gesamte Leben durchzieht. Dieser Konsumgeist hat sich in Spanien über einen Katholizismus gelegt, der mehr gesellschaftlich-geschichtlich als religiös bestimmt ist. Die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche gilt mehrheitlich als einer der Bestandteile der bürgerlichen Wirklichkeitsauffassung, als eine Art «Versicherung» für den Fall, daß es ein Weiterleben nach dem Tod gibt. Der Mangel an Kommunikation unter den Intellektuellen, seien sie nun katholisch oder nicht, und der «Katholizismus» der in Spanien seit kurzem aufgekommenen Konsumgesellschaft hat, wie ich behaupten möchte, ihren Ursprung in einer Verflachung der Weise, wie man die Religion bewahrt und ausübt, indem man sie zu einem bloßen Anteil des Lebens, wenn nicht lediglich zu einem Anhängsel oder zu einem Trägheitsmoment macht.

Was die Jungen betrifft, so stellt sich das Problem ganz anders. Die jungen Katholiken und namentlich die «jungen Geistlichen» sind, wie es in einer Situation politischer Unbeweglichkeit und Borniertheit normal ist, von dem wesentlich zur christlichen Frohbotschaft gehörenden Eifer beseelt, für die Durchsetzung der Gerechtigkeit zu kämpfen. Deswegen spricht von der ganzen heutigen Theologie eigentlich nur die «politische Theologie» ihr Inneres an. Im allgemeinen ist zu befürchten, daß trotz des tiefen Verständnisses, das ihr der junge Klerus entgegenbringt, die spanische Jugend, sofern die heutigen Zustände weiterdauern, angesichts der dringlichen Notwendigkeit eines Gesellschaftswandels, auf die religiöse Eschatologie immer weniger anspricht. (Und darum ist es normal, daß unter unseren jungen Intellektuellen gläubige Katholiken nur sehr spärlich vertreten sind.) Sie leben einer andern Eschatologie nach, dem utopischen politischen Projekt; sie leben im «Glauben» und in der «Hoffnung» auf die radikale Änderung der gesellschaftlich-wirtschaftlichen Struktur Spaniens. Freilich hat dies, wie jede Münze, auch seine Kehrseite. Möge die geistige Situation der spanischen Jugend sie davor bewahren, wie die Jugend anderer Länder – zumindest ist dies meines Wissens in den Vereinigten Staaten der Fall – in eine reaktionär fundamentalistisch ausgerichtete «Jesus-Bewegung» zu fallen oder sich in eine individualistische Haltung zurückzuziehen, um sich vor der «soul pollution» zu schützen. Im heutigen Spanien halten die Jugendlichen die Religion entweder für irrelevant oder betrachten sie als einen positiven Faktor für den politischen Kampf (die winzigen Bewegungen der extremen Rechten – wie die sogenannten «Guerilleros de Cristo Rey» – scheinen nur dem Namen nach «religiös» zu sein, religiös in einem anachronistischen Sinn).

Damit kommen wir auf die so aktuelle Frage nach den Beziehungen der kirchlichen Hierarchie mit dem Staat in Spanien zu sprechen. Die spanische Hierarchie, die bis vor wenigen Jahren stur in der alten Haltung der «Allianz zwischen Thron und Altar» verharrt hatte, strebt bekanntlich eine kluge, ganz diskrete «Abstandnahme» vom Staat an. Daß der eine und andere Bischof über eine solche «Klugheit» hinausgeht, ist ebenfalls bekannt. Doch scheint es mir höchst unwahrscheinlich, daß das Problem sich zu einem Konflikt und zu einem Bruch entwickeln wird. Mögen auch die persönlichen Intentionen der Bischöfe in ihrer Abstandnahme vom Staat noch so desinteressiert und lauter sein, so wird doch der Intellektuelle mit geschichtlich-gesellschaftlichem Gespür in diesem Haltungswandel doch nur eine «opportune» Strukturanpassung an das erblicken, was man als eine Veränderung in den «Zeichen der Zeit» oder im «Zeitgeist» ansieht.

Soviel auch die progressiven Katholiken heute von einem vom Marxismus beeinflußten Standpunkt aus schreiben, so kommt es merkwürdigerweise wenigstens in Spanien nicht zu einer radikalen Kritik der Kirche als Organisation. Vom Strukturellen, Formalen her gesehen (d. h. wenn man von Inhalt und Sinn der Tätigkeit absieht), funktioniert die Organisation «Kirche» (und zwar nicht nur die katholische Kirche, sondern sämtliche Kirchen) auf die gleiche Weise (und zwar schon die längste Zeit zuvor) wie die sogenannten multinationalen Unternehmen, oder, so man ein geistigeres und mir näherliegendes Beispiel vorzieht, ganz wie die modernen Universitäten, die als Unternehmen geführt werden, wie z. B. die Universität von Kalifornien, die mit dem Bundes-

staat Verträge – kleine «Konkordate» – schließt. Auguste Comte und durch ihn Max Weber haben diese vorherbildliche «Modernität» der Struktur «Kirche» erkannt. Ihr «Imperialismus» – ein geistlicher Imperialismus selbstverständlich, doch vom rein Formalen her gesehen eben doch ein Imperialismus («Evangelisation», «Missionen» usw.) – ging, da das imperiale Rom sein Vorbild war, in vielem dem Bemühen der durch die Regierung Englands unterstützten Pioniere des britischen Imperialismus voran. Der Übergang vom Gerundiv zum Substantiv, d. h. vom Büro oder der Agentur (weshalb sollten wir sie nicht, der nordamerikanischen Gepflogenheit folgend, so nennen?) «De Propaganda Fide» zu den Propagandaministerien (später euphemistisch Informationsministerien genannt) ist augenfällig. Dies ist, ob es uns nun gefällt oder nicht, ob es der Hierarchie lieb ist oder nicht, die wirkliche Struktur der Kirchen im allgemeinen und der katholischen Kirche im besonderen (ich wiederhole: vom Formalen, Funktionalen her gesehen, ohne auf die Unterschiede zwischen den «ewigen» Zielen und den «zeitlichen» Zielen zu achten). Diese Struktur läßt sich nicht mit «frommen Wünschen», rhetorischen Verzichten auf die «fleischlichen Mittel» und mit feierlichen Anrufungen des Heiligen Geistes ändern.

Der Intellektuelle – ob er nun katholisch ist oder nicht – befindet sich in Spanien in einer höchst ungemütlichen Situation, weil das Recht zu freier Meinungsäußerung nicht gegeben ist. Zu diesem Unbehagen tritt im Fall des Intellektuellen, der katholisch sein will, hinzu, daß ihn die Kirche selbst leiden läßt. Wir haben weiter oben davon gesprochen, daß für die heutige Religiosität die symbolisch neuinterpretierten Riten und in Reaktion gegen die übertriebenen «Entmythologisierungen» auch die «mythischen» Elemente des Glaubens eine immer größere Bedeutung erhalten. Während Jahrhunderten hat die katholische Kirche eine volle Kontrolle über die heiligen Zeichen ausgeübt, doch in letzter Zeit gleitet ihr diese Kontrolle aus der Hand – das Problem, mit dem ich mich in meinem Buch «La crisis del catolicismo» befaßt habe. Die Hierarchie definierte und verwaltete die heiligen Zeichen. Nur durch die heiligen Kanäle kam die Gnade auf die Gläubigen hinab. Die Riten wurden in einem Zeremoniell vollzogen, dessen Sinn man nicht erfaßte, und die Hierarchie ist im Laufe der Zeit zu einer Art heiliger Bürokratie geworden. Und was das mythische Bewußtsein betrifft, so haben sich seine Inhalte zu starren Dogmen verfestigt. Nun aber fällt es dem kritischen Bewußtsein unserer Zeit, das dem Intellektuellen eignet, schwer, eine von einer «Autorität» definierte «Orthodoxie» anzunehmen. Mit ihrem schwankenden Verhalten – denken wir vor allem an die heutigen Probleme, die die Moraltheologie betreffen – hat die Hierarchie selbst gegen ihre Absichten, doch von der Problematik unserer Zeit gezwungen, zur jetzigen «Glaubwürdigkeitskrise», unter der sie leidet, beigetragen.

Nach Meinung vieler mehr oder weniger katholischer Intellektueller steht die Kirche heute vor dem Dilemma, entweder zu einer offenen Struktur zu werden, der man in verschiedenem Grade angehören kann, oder auch auf verschiedene Weisen, in verschiedenen «Sekten» (sofern man dieses Wort vom pejorativen Beiklang befreit, den es bei uns Katholiken angenommen hat), ja, an der man sogar «teilhaben» kann, ohne ihr anzugehören, so daß man weder gänzlich «in ihr» noch gänzlich «außer ihr» steht, sondern sich in einer Situation befindet, die, so beklagenswert sie auch erscheinen mag, die des heutigen Menschen im allgemeinen ist, oder dann – und dies wäre die andere Alternative – allmählich immer mehr zu schrumpfen, bis sie zu einer bloßen Zufluchtsstätte für diejenigen wird, die Sicherheit um jeden Preis suchen und nach gar nichts mehr verlangen.

Für den Intellektuellen befindet sich eher die religiöse Autorität als das religiöse Bewußtsein in einer Krise. Bis vor verhältnismäßig kurzer Zeit glaubte man, man könne der Religion nur innerhalb der Kirche, der Kirchen begegnen. Heute begegnet man der Religiosität oft überall. Hingegen bereitet es Mühe, in den stark bürokratisierten kirchlichen Organisationen den Hauch der Religion zu verspüren.

Die Religion in Freiheit ist die stärkste Verheißung für die inskünftige Verjüngung der Kirche. Der dem spanischen Katholizismus eigene Kampfeswille kann, sofern er voll vergeistigt wird, dazu die notwendige Triebkraft liefern.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSÉ ARANGUREN

geboren 1908. Er war bis 1965, als er wegen politischen Meinungsverschiedenheiten mit dem spanischen Staat vom Lehrstuhl entfernt wurde, Professor für Ethik an der Universität Madrid. Gegenwärtig ist er Gastprofessor an der Universität von Kalifornien in Santa Barbara. Er veröffentlichte zahlreiche Bücher über ethische und soziologische Probleme, u.a.: Crisis del Catolicismo (1969), Memorias y esperanzas españolas (1970), (als Mitarbeiter) Société injuste et révolution (Paris 1971).

Paolo Pombeni

Die katholischen Intellektuellen in Italien

Die Geschichte des italienischen Katholizismus bleibt auch in der heutigen Zeit durch die Geschehnisse des «Risorgimento» geprägt, weit mehr, als man bei der ganzen Flut von Problemen und Forderungen in der Nachkriegszeit bis heute annehmen möchte. Wenn schon geschichtliche Situationen auf jedem Gebiet lange nachwirken (das Phänomen, das die «Annales» und die damit zusammenhängende Schule nun bekanntgemacht und in den historiographischen Begriff «lange Dauer» gefaßt haben), so denke ich, daß sich im Bereich der Kultur eines der lebendigsten Beispiele dafür bietet, wie langsam die Strukturmaschen verschwinden, welche die Akkulturation der Menschen noch über deren oberflächliche Anpassung hinaus regeln. Es war im Jahre 1872, als der italienische Staat – nicht ohne vorher die Zustimmung der Bischöfe eingeholt zu haben – die Theologischen Fakultäten auflöste. Es waren damals kaum elf Jahre verflossen, seit sich der italienische Staat als Nationalstaat konstituiert hatte, und kaum zwei Jahre, seitdem er der päpstlichen Herrschaft entrissen worden war. Zur gleichen Zeit, in der die Theologischen Fakultäten aufgehoben wurden, zogen die Katholiken sich aus dem Leben des neuen Einheitsstaates zurück: mit dem «Non expedit» (der Formel, die den Katholiken die aktive und passive Beteiligung an der politischen Tätigkeit untersagte) kam es zu der erzwungenen Entfremdung einer ganzen breiten Schicht von Bürgern vom geschichtlichen Körper der Nation.[1]

Welches waren damals die Losungsworte, die diesen Bürgern mitgegeben wurden, welcher Aktionsbereich blieb ihnen erhalten, welche Autonomie besaßen sie? Man kann von dieser Periode nur auf dem Hintergrund des Ersten Vatikanischen Konzils und der Polemiken über den Primat sprechen, zumal in einer Nation, die man in hitziger Polemik gegen die kirchliche Struktur – die in Italien kurzweg mit dem Papst identifiziert wurde – aufbaute. Um die Themen der katholischen Apologetik von Grund auf zu begreifen, muß man Nachschau halten, wie es mit der antiklerikalen Polemik des Risorgimento stand.[2]

Die Intellektuellen wurden damals zur defensiven Aktion und zu zerstörerischer Kritik an der neuen Wirklichkeit des Staates angehalten: Der Teufel habe die europäische Geschichte des 19. Jahrhunderts gelenkt und die Ideologie der liberalen Revolution inspiriert (das Jesuitenorgan wollte sogar aufzeigen, daß «die Liberalen dem Teufel enger Gefolgschaft leisteten, mit ihm auf vertrauterem Fuß lebten und ihm in größerer Hochachtung und Liebe zu Diensten standen, als dies für gewöhnlich bei sonstigen Bösewichten der Fall war»).[3] Hingegen wurden sie auch zur Gegenaktion aufgefordert: Wer am Schicksal der Nation teilnehmen will, wird zuerst eine Theorie aufstellen müssen, die seinen Wunsch, sich auf ein gefährliches Terrain vorzuwagen, rechtfertigt und ihm die meisten Garantien dafür bietet, daß er den «Glauben» bewahrt.

Das Grundproblem des italienischen Katholizismus von heute ergibt sich aus dieser fernen geschichtlichen Prämisse: a) eine Präsenz, die ganz in politischen Begriffen spielte, weil dies das Feld des Zusammenstoßes mit dem aus dem Risorgimento hervorgegangenen Staat war und man auf diesem Feld die Weltpräsenz der Kirche verteidigen mußte; b) eine starre Verbandsstruktur, die imstande sein sollte, den Kontakt des Gläubigen mit den weltlichen Institutionen möglichst einzuschränken, so daß der gläubige Katholik in der Kirche und in seiner «Welt» alles finden konnte, was er wünschte oder brauchte; c) infolgedessen das Fehlen jeder Möglichkeit einer Beziehung zwischen dem Einzelnen und der Welt, weil diese Begegnung immer innerhalb ideologischer Allgemeinbegriffe stattfand (die katholische Kultur und die profane Kultur, die katholische Gewerkschaft und die andern Gewerkschaften, die katholische Partei und die andern Parteien, der katholische Sportverein und die andern Sportverbände usw.). Man verzeihe die Ungenauigkeit der Analysen und ihre apodiktische Art, aber ich möchte eben verdeutlichen, welche Prämisse der heutigen Lage zugrunde liegt. Denn wenn man diesen geschichtlichen Wurzeln nicht Rechnung trägt, läßt sich die heutige Tragweite der Präsenz der katholischen Intellektuellen in Italien nicht wirklichkeitsentsprechend erfassen. Außerhalb dieser wenn auch bloß summarisch angedeuteten Prämissen läßt sich kaum verstehen, daß in Italien der Modernismus mehr seiner politischen als seiner theologischen Triebkraft nach präsent war, oder begreifen, warum der politische Maritain unvergleichlich mehr Gewicht hatte als der Philosoph

und Theologe Maritain; es läßt sich nicht einsehen, weshalb die ganze Erlebniswelt des Katholizismus südlich der Alpen von der Präsenz des Christen in der «Welt» her gedeutet wurde und weshalb man bis zu einem bestimmten Punkt dem amerikanischen Katholizismus, namentlich seinen Organisationsmodellen, starke Beachtung schenkte.

Ist übrigens das offizielle Organ der katholischen Kultur Italiens, «L'Università Cattolica del Sacro Cuore»,[4] nicht im Umkreis dieser Geschichte und dieser Prämissen entstanden und bewegt sie sich nicht darin? Ihr Gründer, Agostino Gemelli, ging ja eben von der Auffassung aus, daß das Christentum der weltlichen Philosophie ganz und gar überlegen sei, und proklamierte 1914: «Das also ist unser Programm: Wir sind Menschen des Mittelalters, d. h. wir fühlen uns der sogenannten modernen Kultur, die so arm an Gehalt ist und von falschen, bloß äußeren Reichtümern so sehr gleißt, zutiefst fern, ja feind. Sie ist ein mechanisches Aggregat von Teilen, die nicht aus dem Innern heraus erarbeitet, sondern ohne innern organischen Zusammenhang aneinander gefügt wurden. Sie ist eine von einem abnormalen Burschen, der keinen Farben- und Formensinn hat, zusammengestellte Musik. Wir haben Angst, Angst vor dieser modernen Kultur, nicht weil sie gegen unsern Glauben die Waffen erhebt, sondern weil sie uns seelisch abwürgt, indem sie die Spontaneität des Denkens ertötet. Wir fühlen uns denen, welche die Größe der modernen Kultur preisen, haushoch überlegen. Diese Kultur ist unfruchtbar und nicht imstande, einen einzigen Gedanken zu erzeugen, und statt des Denkens hat sie die Beschlagenheit im Vokabular und das enzyklopädische Wissen zur Gottheit erhoben.»[5] Eine klar antagonistische Schau der christlichen Kultur und der modernen Welt, eine Schau, die überdies, wie Bonhoeffer schreibt, jeden Moment, da sich der moderne Mensch verirrt, zu nutzen weiß, um ihm das Christentum wieder als einzig gangbaren Weg vorzulegen. Der gleiche Gemelli schrieb im Januar 1929: «Ich bin der Ansicht, daß wir an der Schwelle zu einer Erneuerung der christlichen, katholischen Kultur stehen. Unzählige Menschen sind es müde, unter der trügerischen Führung irriger Systeme dahinzuwandern, und wenden sich zum Katholizismus zurück, um die innere Einheit wiederzugewinnen, die ein fruchtbares Leben verbürgt.»[6]

Die von der katholischen Universität verfolgte Absicht ist also die gewesen und geblieben, ein Bildungszentrum als Alternative zur Präsenz der Katholiken in der irdischen Gesellschaft zu sein. Nicht zufällig ist das von der Universität geleitete Kulturinstitut Toniolo gewidmet, der – mit ganz magern Ergebnissen – eine katholische Soziallehre zu formulieren versuchte, die eine Alternative zum Liberalismus und Sozialismus bilden sollte. Dieser Sicht ist die katholische Universität stets treu geblieben auch in der Auswahl der zu betreibenden Fakultäten: Diese sind zumeist humanistisch und schenken vorwiegend den Stätten, an denen sich die künftige führende Klasse bildet, Interesse (Fakultät für Recht, Wirtschaft und Handel, politische Wissenschaften und, was im Panorama der höheren Schulen fast einzig dasteht, Journalismus). Die Theologie lag die meiste Zeit außerhalb des Interessenkreises der katholischen Universität: erst vor fünf Jahren wurde eine Abteilung für Religionswissenschaften gegründet, der es im Grunde nicht geglückt ist, sich als Zentrum durchzusetzen, an das sich die offiziellen oder spontanen Strukturen der Kirche Italiens wenden würden.

Doch dies ist für die innere Situation der katholischen Kultur Italiens bezeichnend: entstanden, um in der Welt zu kämpfen, findet sie kein Gehör innerhalb der Kirche, die sich für die eigenen Lehrproduktionen anderer Kräfte bedient (zum Großteil sind dies Fachleute, die direkt den Vatikanischen Strukturen vorstehen, und nur am Rande läßt man auch den gebildeten Klerus, die Professoren der italienischen Priesterseminarien einen Beitrag dazu leisten). Sodann fehlt im großen und ganzen die Gestalt des christlichen Intellektuellen, da die Gebildeten sich im allgemeinen einer Partei verschrieben haben, für kirchliche Belange kein Interesse aufbringen (heute ist der Antiklerikalismus praktisch am Verschwinden) oder dann der Hierarchie passiv hörig sind. Es sind keine oder wenigstens nicht viele Gruppen von Intellektuellen vorhanden, die in einer wahren Glaubenshaltung leben (und nicht bloß den Verlautbarungen der Hierarchie formalen Gehorsam leisten), in Verbindung mit einer militanten Präsenz auf dem Feld der Kultur. Darum will ich die Struktur der katholischen intellektuellen Präsenz in Italien näher untersuchen, um aus dem bereits in die Wege geleiteten Gespräch Schlußfolgerungen zu ziehen.[7]

Man hat gesagt, der katholische Intellektuelle Italiens lebe im Idealfall als Vertreter der Katholizität auf dem Schlachtfeld: der Kern seiner Kultur ist apologetisch, wenn nicht insgeheim konkurrentiell; er hat zur Aufgabe, die Rolle und die Präsenz des christlichen «Proprium» in allem zu retten. Diese Tendenz ist durchaus nicht tot, sondern

schwebt sogar in Gefahr, sich auch im katholischen Dissens zu zeigen, wo selbst der Beitritt zum Marxismus oft als notwendige Bewährung des Christentums in seiner Weltpräsenz dargestellt wird und als «Promotion» der politischen Ideologie, die in einer ungeschichtlichen theologischen Perspektive sublimiert wird. So wird es unmöglich, sich wiederum auf den Weg zu machen zu einer persönlichen Begegnung der einzelnen Gläubigen als Menschen mit der Kultur, da stets die Notwendigkeit besteht, sich als jemand zu zeigen, der sich «ganz» irgendeiner Sache verschreibt (denken wir z.B. an die Bewegung «Christen für den Sozialismus», wo es nicht zu einer Begegnung zwischen einem einzelnen Menschen und einer sozialistischen Bewegung kommt, wie dies der richtigen Logik entspräche, sondern zu einer Begegnung zwischen einer «Bewegung» von Christen und verschiedenen sozialistischen Gruppen Italiens).

Aus dieser Situation ergibt sich die Strukturierung der intellektuellen Präsenz nach Aktivitäts-«Zweigen» (katholische Juristen, katholische Professoren, katholische Ärzte, katholische Lehrer usw.). Sie ist eine ganze, peinlich genau abgeteilte Artikulation, die in der Trennung vom Glaubensproblem ihren Grund hat. Es handelt sich nicht um Männer, die sich nach ihrem Kirchesein fragen (was von den beruflichen Eigenschaften absieht), sondern um «Mitglieder einer Institution», die ihre Präsenz in der Gesellschaft organisieren (und hierbei wird natürlich die berufliche Stellung ausschlaggebend).

Der bezeichnendste Zug bleibt natürlich die politische Präsenz,[8] und das Grundproblem, über das sich heute der durchschnittliche Intellektuelle unterhält, hängt immer noch mit Thematiken zusammen, die bestenfalls die Theologie über die Beziehungen zwischen Kirche und Welt betreffen. Übrigens ist dies auch die Front, an der es zu Konflikten zwischen der kirchlichen Hierarchie und der Laienwelt kommt: man denke nur an die Debatte zwischen März und Mai 1974 über das Thema der Abschaffung des Ehescheidungsgesetzes (bei dieser Gelegenheit entschieden sich die italienischen Bischöfe großmehrheitlich dafür, die extremen Thesen zu unterstützen, welche die Unauflöslichkeit der Ehe durch ein Staatsgesetz verteidigen wollten, während eine große Gruppe katholischer Intellektueller sich gegen die Verwendung eines religiösen Grundsatzes zu einer Kampagne zugunsten einer politischen Wende in konservativer Richtung aussprachen); man denke daran, daß man manche Basisgemeinden (Isolotto, Oregina usw.), Einzelpersonen (Lorenzo Milani, Primo Mazzolari) und Zeitschriften (z.B. die Tageszeitung «L'Avvenire d'Italia» und die Zeitschrift «Il Regno» von Bologna) auf die Seite drängt.[9] Dieser Umstand, daß man sich vor allem in der Sphäre der Politik aufhält, könnte vermuten lassen, daß die Strukturen der intellektuellen Präsenz auf diesem Weg der Basis im Volk nähergerückt würden. In Wirklichkeit ist dies nicht der Fall. Wenn wir uns die durchschnittliche Auflage der Zeitschriften für Intellektuelle vor Augen halten, die zwischen fünftausend und zehntausend Bezügern schwankt, erkennen wir ohne weiteres, daß wir eine zahlenmäßig kleine Kerngruppe vor uns haben.

Wir behaupten gern, der große Zeitpunkt der Reflexion sei in Italien mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gekommen, wenigstens während den Jahren, da es sich abspielte, und in den unmittelbar darauf folgenden Jahren. Doch handelt es sich dabei meines Erachtens um eine These, die zu überprüfen ist. Es stimmt zweifellos, daß das Konzil zu einer bemerkenswerten kulturellen Akzeleration geführt hat, daß es in diesen Jahren im Unterschied zur katholischen und – allgemeiner – der christlichen Kultur einen mächtigen Boom ausgelöst hat, vor allem auf dem Gebiet der theologischen Literatur. Heute jedoch müssen wir sagen, daß es sich dabei um eine vorübergehende Erscheinung gehandelt hat, die mit dem Informationsbedürfnis zusammenhing, das in der öffentlichen Meinung jeweils nach einem aufsehenerregenden Ereignis entsteht und das zudem durch den Umstand begünstigt wurde, daß man in Italien während Jahren unter dem Niveau geblieben war, das sich für eine wissenschaftliche Arbeit und Veröffentlichung auf diesem Gebiet gebührt. Sodann ist nicht zu vergessen, daß auch hier die Debatte sich alsbald auf den «politischen» Teil des Konzils konzentrierte – man denke nur daran, daß «Gaudium et spes» viel angelegentlicher studiert wurde als «Lumen gentium». Das Konzilsphänomen ist jedoch rasch vorübergegangen, und wenn man aufmerksam herumhorcht, sind die Thematiken, die im Umlauf sind, im Grunde wiederum die gleichen wie früher. Und diejenigen Gruppen von Intellektuellen, die der katholischen Kultur Italiens eine Präsenz am Konzil verschafft haben, hatten mit ihrer Arbeit schon lange vorher begonnen und setzen sie auch in den Jahren darnach über den Wandel der Kulturmoden hinaus fort. Man vergleiche z.B. den Stab, der mit Kardinal Lercaro

zusammenarbeitete (mit dem einzigen Bischof Italiens, der beim Zweiten Vatikanum hervortrat), eine Gruppe von Gelehrten, die in Verbindung mit dem 1952 gegründeten Institut für Religionswissenschaften zu arbeiten begonnen hatten (ihr Gründer, Giuseppe Dossetti, hatte diese Aufgabe übernommen, nachdem er unter kulturell «dramatischen» Umständen sein früheres Wirken auf dem Feld des Sozialkatholizismus aufgegeben hatte,[10] und er setzt seine Arbeit immer noch in diesem auf dem Feld der Religionswissenschaft führenden Institut Italiens fort).

Zum Schluß ist noch zu sagen, daß es dem gebildeten Katholizismus nicht gelingt, sich gegenüber der laisierten Kultur stark ins Freie zu wagen. Und der erste Grund hierfür liegt paradoxerweise darin, daß es ihm geglückt ist, das eigene Funktionsmodell auch der laisierten Welt zu übermitteln: In Italien zirkuliert die gesamte Kultur in ideologisch homogenen Kreisen, in Verbänden, die auf die Wahrung der Orthodoxie bedacht sind, zu der sie sich bekennen, und zwischen diesen Gruppen finden im Normalfall keine Gedankenaustäusche und Dialoge statt, sondern nur ausnahmsweise und für gewöhnlich immer auf Gruppenebene.

[1] Zur Geschichte des italienischen Katholizismus in der heutigen Zeit vgl. G. Candeloro, Il movimento cattolico in Italia (Roma 1953); G. Derosa, Storia del movimento cattolico in Italia, 2 Bde. (Bari 1966); ders., Storia politica dell'Azione Cattolica in Italia, 2 Bde. (Bari 1953–54); C. Jemolo, Chiesa e Stato in Italia dalla unificazione a Giovanni XXIII (Torino 1966); P. Scoppola, La chiesa e il fascismo: Fascismo e società italiana (Torino 1973); G. Miccoli, Chiesa e società italiana (Torino 1973); G. Miccoli, Chiesa e società in Italia dal Concilio Vaticano I al Pontificato di Giovanni XXIII: Storia d'Italia (Torino 1973).

[2] Unter den verschiedenen Arbeiten über dieses Thema verweisen wir besonders auf: P. G. Camaiani, Il diavolo, Roma e la rivoluzione: Rivista di storia e letteratura religiosa (1968). R. Aubert, Pie IX: Fliche-Martin, Histoire de l'Eglise... XXI (Paris 1968); G. Martina, La fine del potere temporale nella coscienza religiosa e nella cultura dell'epoca in Italia: Archivum historiae pontificiae IX (1971); P. Stella, Per una storia del profetismo apocalittico cattolico ottocentesco: Rivista di storia e letteratura religiosa IV (1968).

[3] P. G. Camaiani, aaO. 513.

[4] Die Literatur, die zu Forschungen über die Università del Sacro Cuore vorhanden ist, setzt sich hauptsächlich aus apologetischen Gelegenheitsschriften zusammen. Die einzige Veröffentlichung, die auf historische Forschung ausgeht, ist die von G. Rumi, Padre Gemelli e l'Università Cattolica: Storia contemporanea (1971) 875–903. Dennoch kann man noch einsehen: C. Da Milano, Gli inizi dell'Università Cattolica del Sacro Cuore in via S. Agnese in Milano (Roma 1968); F. Olgiati, L'Università cattolica del Sacro Cuore (Milano 1955); G. Siri, L'Università Cattolica a quaranta anni della sua fondazione (Milano 1967); P. Zerbi, Cinquant'anni di vita dell'Università Cattolica: Vita e Pensiero LIV (sett. 1971) 13–34.

[5] Zitiert in G. Rumi aaO. 8–77.

[6] Zitiert ebd. 8–892.

[7] Zu den Strukturen des italienischen Katholizismus liegt eine ungleichwertige Literatur vor. Man vgl. zu den Strukturen im allgemeinen: E. Falconi, La chiesa e le organizzazioni cattoliche in Italia (1945–1955) (Torino 1956); A. Mangukian (Hrsg.), La Presenza Sociale del PCI e della DC (Bologna 1968) 329–617; zu den einzelnen Bewegungen der Katholischen Aktion: G. Poggi, Il Clero di Riserva (Milano 1963); G. Poggi, Catholic Action in Italy (Standford 1967); M. Mariotti, Azione cattolica e strutture della Chiesa in Italia («Il Mulino» 1966) 1056–1063; F. Mauri L'Azione Cattolica in Italia, 2 Bde. (Milano 1953); C. Falconi, Gedda e l'Azione Cattolica (Firenze 1958); R. Carli-Ballale, L'Azione Cattolica alla conquista dell'Italia (Milano 1953); L. Civardi, Compendio di storia dell'Azione Cattolica italiana (Roma 1956); G. Marcucci Fanello, Storia della FUCI (Roma 1971); Il Movimento laureati di Azione Cattolica. Appunti per una storia (Roma 1960); L. Civardi, Alle origini delle ACLI: Studi Sociali Nr. 5, 1964; A. Righini, Le Acli anno uno: Studi Sociali 1969. Ebenfalls über die ACLI (Associazione Cristiana dei Lavoratori Italiani) liegt beim Verlag Coines in Rom eine Veröffentlichung im Druck, die sich mit den Ursprüngen dieser Bewegung befaßt.

[8] Zu der Beachtung, die die Kirche Italiens in der Nachkriegszeit der Politik geschenkt hat, vgl. A. Prandi, Chiesa e Politica: la gerarchia e l'impegno dei cattolici in Italia (Bologna 1968); G. Poggi, The Church in Italian politics (1945–50): J. Woolfs (Hrsg.), The rebirth of Italy (London 1972). Unter den zahlreichen Arbeiten über die Geschichte der Democrazia Cristiana heben wir hervor: P. Possenti, Storia della Democrazia Cristiana (Firenze-Roma o. J.); G. De Rosa, L'esperienza politica dei cattolici e i tempi nuovi della cristianità (Roma o. J.); P. Scoppola, Il partito cattolico in Italia: Il Tetto, maggio 1966, 59–74; R. A. Webster, Christian Democracy (1860–1960) (London 1961); J. P. Chasseriaud, Le parti démocrate chrétien en Italie (Paris 1965); T. Godechot, Le parti démocrate chrétien en Italie (Paris 1964); M. Vaussard, Histoire de la Démocratie Chrétienne (Paris 1956).

[9] Zu Geschehnissen, die noch so wenig zurück liegen, ist nicht immer eine Literatur von wenigstens annehmbarem Niveau vorhanden. Wir beschränken uns deshalb mit dem Hinweis auf einige besser informierte Veröffentlichungen: Zu Don Lorenzo Milani vgl. die Sondernummer, die ihm die in Florenz erscheinende Zeitschrift «Testimonianze» gewidmet hat (Nr. 100). Diese gab auch eine Sondernummer über die Gemeinde von Isolotto heraus; die Gemeinde selbst hat ein Buch über ihre Geschichte veröffentlicht. Zu Don Mazzolari vgl. z. B.: A. Bergamaschi, Don Mazzolari e lo «scandalo» di Adesso (Torino 1968); zum Fall des «Avvenire d'Italia» vgl. Presenza, Crisi «L'Avvenire d'Italia» (Firenze 1968) und die Chronik von P. Murialdi, La Stampa italiana nel dopoguerra (Bari 1973); in diesem Buch ist auch vom Schicksal des «Il Regno» von Bologna die Rede.

[10] Zum Schicksal (bis 1952) der Gruppe um Giuseppe Dossetti vgl. P. Pombeni, Il «dossettismo» (1943–1951). Premesse ad una ricerca storica: Nuova Rivista Storica LVIII (1974) 1–54.

Übersetzt von Dr. August Berz

PAOLO POMBENI

geboren 1948 in Bozen. Er promovierte an der Universität Bologna in Rechtswissenschaften (seine Dissertation unter der Leitung von Giuseppe Alberigo behandelt «I luoghi ecclesiologici della Sacrosanctum Concilium: fonti e formazioni del testo»). Er arbeitete auf der Redaktion der katholischen Halbmonatsschrift «Il Regno». Gegenwärtig ist er mit einem Forschungsauftrag am historisch-politischen Institut der Fakultät für politische Wissenschaften der Universität Bologna tätig, er arbeitet am Institut für Religionswissenschaften und beschäftigt sich mit dem «Dossettismo» (eine kulturelle und politische Strömung des italienischen Nachkriegskatholizismus). Darüber veröffentlichte er: Il dossettismo (1943–1951). Premesse ad una ricerca storica: Nuova Rivista Storica LVII, 1–52. Als weiteres Forschungsergebnis wird er eine Arbeit über das soziale Gesicht und die geographische Verteilung dieser Bewegung veröffentlichen.

William D'Antonio
Charles Noll

Katholische Intellektuelle: zwei Perspektiven in den Vereinigten Staaten

Einleitung

Es ist schon fast eine Generation vergangen, seit der Historiker Msgr. John Tracy Ellis und andere die Frage aufgeworfen haben: Wo sind die katholischen Intellektuellen? In der Frage waren zumindest zwei Dinge enthalten: daß die Kirche der Intellektuellen bedarf und daß es keine oder nicht genug Intellektuelle gibt, um ihr den nötigen Beistand zu leisten.

Wir haben in diesem Aufsatz nicht vor, einen geschichtlichen Überblick darüber zu geben, wie es in den letzten zwanzig Jahren mit den Intellektuellen in der katholischen Kirche hierzulande stand. Der Leser, der sich dafür interessiert, wird in der klassischen Schrift von O'Deas «The American Catholic Dilemma» klar dargestellt finden, wie es sich mit diesem Problem in den fünfziger Jahren verhielt. Die Lage in den sechziger Jahren wird in neueren Werken von A. Greeley, z. B. in «The Protestant Ethic: Time for a Moratorium»[1] geschildert. Wir möchten vielmehr zwei Erfahrungsbilder aus dem Leben katholischer Intellektueller besehen als zwei Beispiele des Gebrauchs und des Mißbrauchs von Führungsauftrag und Autorität innerhalb der Struktur oder Substruktur der amerikanischen katholischen Gemeinschaft. Unsere These lautet: Wenn es zu wenig Intellektuelle gab und gibt, die sich mit katholischen Dingen befassen, so war und ist dieser Mangel zum Großteil der erstickenden Autoritätsstruktur der Kirche anzulasten und nicht durch Probleme verschuldet, die sich auf das Dogma, auf grundlegende Überzeugungen und andere wesentliche Dinge beziehen. Ferner geschieht das, was in der katholischen Gemeinschaft vor sich geht, nicht in einem luftleeren Raum; die positiven und negativen Bemerkungen, die man im Hinblick auf die Stellung des Intellektuellen in der katholischen Gemeinschaft macht, sind deshalb im Zusammenhang der katholischen Volksgruppe mit der gesamten amerikanischen Gesellschaftsstruktur zu sehen. Innerhalb dieser Volksgruppe suchte man bis vor sehr kurzem nach Kräften zu beweisen, daß man Glied der Gesamtgesellschaft sei, und dies ging oft bis zur Verleugnung des Ursprungs und der Eigenart. Die Führer der katholischen Gemeinschaft entstammten dieser Einstellung. Da die kirchlichen Führer vom Zusammenhang zwischen der katholischen Gemeinschaft und der Gesamtgesellschaft her denken, ist zu erwarten, daß bei einer ambivalenten, wenn nicht gar feindseligen Haltung der Gesamtgesellschaft den Intellektuellen gegenüber sich in der katholischen Gemeinschaft ein ähnliches Verhalten einstellt.

Dies gilt auch von einem zweiten Faktor in der Gesamtgesellschaft, der sich auf die Rolle des Intellektuellen im allgemeinen und der katholischen Intellektuellen im besonderen auswirkt. Unser Land bringt keine große Toleranz auf gegenüber andersgearteten oder nicht für «nützlich» erachteten Menschen. Je mehr der Intellektuelle in Erscheinung tritt, desto größer ist deshalb die Wahrscheinlichkeit von negativen Reaktionen, da der Intellektuelle als andersgeartet empfunden wird. Nur einige wenige führende Männer – wie F. D. Roosevelt und J. F. Kennedy – durften es sich leisten, mit ihren Intellektuellen zu prunken, ohne daß sie die üblichen Ressentiments hervorriefen. Nun aber scheint man allmählich auf den Gedanken zu kommen, daß sich Intellektuelle von Or-

ganisationen und Gruppen als Fachleute «verwenden» ließen. Die meisten Verbände machen reichen Gebrauch von Beratern; in vielen Gesellschaftsgruppen zieht man immer mehr «Beistände» bei. Damit schwindet sowohl in der katholischen Gemeinschaft als auch in der Gesamtgesellschaft die negative Einstellung gegenüber dem Experten dahin.

Wir behaupten also, daß in der katholischen Gemeinschaft während der letzten zwanzig Jahre die kirchlichen Führer die entscheidende Variable im intellektuellen Leben waren. Und da Intellektuelle schwerlich zugleich Denker und Vollzieher sind, wird es weiterhin allgemein sehr auf die Führung ankommen, ob es auch inskünftig freie Intellektuelle gibt, weil es dazu notwendig sein wird, auf die Bedeutung von relativ freien, «unnützen» Intellektuellen für die Wissensentwicklung aufmerksam zu machen. Weil die Gruppen innerhalb der katholischen Gemeinschaft auch hierin mit der allgemeinen Entwicklung Schritt halten, wird die Überhöhung der Priesterfunktion (des Ordens- und des Weltpriesters) schwinden und dafür sich das Bemühen verstärken, sämtliche Intellektuelle zu Dienern des Volkes zu machen.

Hintergrund

Das Problem der katholischen Intellektuellen unterscheidet sich, was die Abhängigkeit von der Unterstützung durch die Gemeinschaft betrifft, nicht von dem der Intellektuellen im allgemeinen. Davon verschieden war es jedoch in einer Hinsicht, nämlich in bezug auf die Bedeutung einer konstruktiven, ermutigenden Führung. Wir veranschaulichen dies durch die Gegenüberstellung zweier gegensätzlicher Erfahrungen. Die Erfahrung, die Joseph Fichter S. J. bei der soziologischen Untersuchung einer Pfarrei des Südens machte, zeigt, welch verkrüppelnde Wirkung eine nichtkonstruktive Führung ausübt, während die aufgeschlossene Haltung von Theodore M. Hesburgh S. J. verdeutlicht, wie ein geeigneter Führungsstil der Katalysator für das Geistesleben und zur Lösung von Gesellschaftsproblemen sein kann. Die zugeknöpfte Haltung im einen Fall, die aufgeschlossene Haltung im andern Fall bilden die beiden Pole einer Verhaltensskala; es sind Optionen, die den Gliedern der kirchlichen Hierarchie offenstehen. Ferner veranschaulichen sie, wie bedeutsam die Doppelnatur der Religion ist, wie sie seit Durkheim und Weber von den Soziologen gesehen wird.[2]

Die Religion und das Geistesleben

Durkheims Theorien erklären die Funktion der Religion dahin, daß diese die Gesellschaftsordnung aufrechterhält, die Achtung vor dem Bestehenden fördert und durch Ritus und Institutionalisierung den Sinn des Gruppenlebens wonötig wieder von neuem bekräftigt. Durch ihren Gottesdienst erklärt die Gruppe, daß das, was ist, auch sein soll.

Weber schreibt der Religion gleichfalls diese Funktion zu, sucht aber die Bedingungen herauszufinden, unter denen sich die Religion in der Geschichte als revolutionäre Macht auswirken würde. Er gelangt zum Schluß, daß durch das Phänomen des Charismas und der prophetischen Führerschaft die Religion die Gegenwart transzendieren, den jeweiligen Status quo umstürzen, Mythen zerstören und für die Menschheit weitere, universalere Perspektiven eröffnen könnte und auch schon eröffnet hat.

In den ersten Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg war die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten eine Kirche, die sehr stark institutionalisiert und organisiert war, so daß auf sie Durkheims Theorie zugetroffen hätte. Der Fall Fichter veranschaulicht diese Einstellung zur Welt; es war ja eigentlich das Bestreben Fichters, die Theorie Durkheims zu testen, das zur Unterdrückung seines Werkes führte. Anderseits veranschaulicht das Beispiel Hesburghs die Vorstellung Webers, wonach die Kirche eine Triebkraft zur Veränderung sein kann.

Der Fall Fichter

Im folgenden stützen wir uns weitgehend auf den Abschnitt «The Dynamics of Suppression» in Fichters vor kurzem veröffentlichtem Buch «One Man Research: Reminiscences of a Catholic Sociologist». Fichter denkt darin über seine jahrelange Tätigkeit als katholischer Soziologe nach und bemerkt dazu: «Vor fünfundzwanzig Jahren blickte die Hierarchie voller Mißtrauen auf die Soziologen und mit Verachtung oder Furcht auf deren Werke.»[3] Erst mit dem Autoritätsschwund nach dem Zweiten Vatikanum und mit dem Weggehen oder der Entfremdung so mancher Priester und Ordensschwestern begann die Hierarchie, verzagt, «unter Furcht und Zittern» zu Greeley, Fichter und anderen Zuflucht zu nehmen.

Fichter erzählt, wie ihm seine Studien zu Harvard zu der Einsicht verholfen haben, daß der

amerikanische Katholizismus eine reiche, noch unangebohrte Quelle für die soziologische Forschung sei, eine Quelle, die es ihm ermögliche, seine religiösen Überzeugungen mit seinen persönlichen Interessen als Soziologe zu verbinden. Er fragte sich also: «Warum sollte ich nicht die gesamte katholische Kirche Amerikas als ein sozio-kulturelles System untersuchen, um die Hypothese zu testen, wonach die Kirche eine innere Solidarität aufweist, die sich hauptsächlich aus einem integrierten Wertkern ergibt?»[4] Zu diesem Vorhaben fahndete er nach einer Pfarrei, die allgemein als «blühend» galt, d. h. einen hohen Grad innerer Solidarität und Kohäsion aufwies, sofern man diesen nach der Zahl der aus der Pfarrei hervorgegangenen kirchlichen Berufe und der Kinder in den Pfarreischulen, am Meßbesuch, am Sakramentenempfang und der Anzahl der Konvertiten bemaß. Er suchte herauszufinden, welche Faktoren eine Pfarrei zu einer «blühenden» oder, in Begriffen Durkheims, zu einer eine hohe gesellschaftliche Solidarität aufweisenden Pfarrei werden lassen.

Fichter machte also eine Pfarrei ausfindig, auf die diese Kriterien zutrafen, und begann im Januar 1948 seine Forschungsarbeit. Mit zehn Assistenten arbeitete er über ein Jahr lang eng mit dem Pfarrer und Pfarreiangehörigen zusammen, konnte aber nicht die Solidarität feststellen, von der man annahm, daß sie sich aus dem gemeinsamen Wertkern ergeben müsse. Er zog aus seinen Befunden den Schluß, daß «Katholiken, die einer städtischen Pfarrei angehören, zum größten Teil mehr aufgrund weltlicher Ideologien als aufgrund gemeinsamer Glaubensanschauungen eine Einheit bilden».[5] Eine solche Behauptung würde in den siebziger Jahren kaum überraschen, war aber 1950 höchst verwirrend. Fichters Feststellung und viele andere Befunde wurden vom Pfarrer bestritten, obwohl Fichter abschließend sagte: «St. Marien sollte unter die erfolgreich arbeitenden Pfarreien der Diözese eingereiht werden.»[6]

Doch geht es uns hier nicht darum, diese Forschungsarbeit und ihre Befunde zu bewerten, sondern wir wollen darauf hinweisen, wie diese Pionierleistung soziologischer Forschung in einer katholischen Pfarrei von denen aufgenommen wurde, die sie unmittelbar betraf. Fichters Werk wurde angegriffen; man warf ihm vor, es enthalte «ungehörige Berichte»; es sei nicht von pastoralem Nutzen, denn es «gehe am Pfarrer vorbei», weil es die Pfarrei zu einem «Versuchskaninchen» mache, und der Versuch, das religiöse Verhalten zu messen, sei zu subjektiv. Und schließlich behauptete man: «So wie die Dinge liegen, muß man sagen, daß dieses Bild einer Pfarrei des Südens dem katholischen Pfarreileben des Südens in mancher Hinsicht nicht gerecht wird und es falsch darstellt.»[7] Der erste Band der Untersuchung wurde veröffentlicht, obwohl der Pfarrer sich heftig bemühte, daß es verboten und aus dem Markt gezogen würde. Die drei weiteren Bände durften nicht erscheinen. Fichter erzählt eingehend von seinem Kampf, dem Veröffentlichungsverbot vorzubeugen, und von den Bemühungen vieler Professoren der Universität von Chicago, ihn dabei zu unterstützen.

So, wie die Geschichte erzählt wird, könnte man meinen, daß das Buch deshalb nicht erscheinen durfte, weil der Pfarrer auf dem Vorwurf bestand, es diffamiere ihn und seine Pfarrei. Man behauptete, die Veröffentlichung der vier Bände würde ihm nicht wiedergutzumachenden Schaden zufügen und sogar seine Gesundheit angreifen. Fichter war damit einverstanden gewesen, daß der Pfarrer die Manuskripte vor ihrer Veröffentlichung las, um sich zu vergewissern, daß sie keine falschen Angaben enthielten. Der Pfarrer aber beharrte darauf, Fichter habe versprochen, die Bände nicht zu publizieren, bevor er mit ihnen zufrieden sei, und er wollte sich nur dann zufriedengeben, wenn sie nie veröffentlicht würden.

Fichter appellierte an Erzbischof Rummel und an seine Obern im Jesuitenorden. Keiner dieser maßgebenden Männer unterdrückte die Veröffentlichung; sie bestanden nur darauf, daß Fichter die Bände zuerst mit dem Pfarrer kläre. Doch da der Pfarrer unnachgiebig war und nicht versetzt werden konnte, waren sie im Grunde mit der Unterdrückung einverstanden. Volle acht Jahre hindurch kämpfte Fichter um das Recht, das Buch innerhalb des Jesuitenordens zu publizieren. Im Februar 1959 drängte ihn der Jesuitengeneral in einem formellen Schreiben, «im Geist der Demut und des Gehorsams» nachzugeben und von seinem Anspruch abzulassen. Fichter gesteht, er habe nicht in dem Geist, den der Obere von ihm erwartete, nachgegeben, sondern aus Ermattung und Enttäuschung. Jetzt, ungefähr fünfzehn Jahre später, meint er, es sei unklug von ihm gewesen, das Buch nicht zu veröffentlichen, auch wenn dies ohne das Einverständnis des Pfarrers und seiner Obern hätte geschehen müssen.

Was erhellt daraus über die Situation des katholischen Intellektuellen? Erstens ist es wichtig, sich vor Augen zu halten, daß Fichters Werk keine Anfechtung von Dogmen oder Lehren der Kirche

darstellte. Seine Schriften greifen auch nicht die Struktur der Kirche oder das Autoritätssystem der Pfarrei an. Seine Untersuchung war in Wirklichkeit konservativer Natur, da es ihr darum ging, eine Hypothese Durkheims über den Gruppenzusammenhalt zu testen. Das Problem ergab sich von daher, daß das Werk implizit ein gesellschaftliches Verhalten kritisierte, das nach Meinung des Pfarrers und wahrscheinlich der meisten Pfarreiangehörigen unantastbar war und nicht kritisch geprüft werden durfte. Die Untersuchung wäre wohl gutgeheißen worden, hätte sie einfach gesagt, was der Pfarrer bereits von seiner Pfarrei dachte, und nicht, wie es sich in Wirklichkeit mit ihr verhielt. Die kritische Überprüfung stieß den Pfarrer vor den Kopf, so wie die meisten von uns sich vor den Kopf gestoßen fühlen, wenn man uns kritisch beurteilt. Das Besondere dieses Falles ist dies, daß Leute, die in der Kirche eine leitende Stellung einnahmen, an der Unterdrückung der Fichterschen Deutung des Pfarreilebens mitbeteiligt waren. Die Publikationsfreiheit wurde von diesen Kirchenführern offenbar weniger hoch geachtet als der Schutz vor kritischer Prüfung. Selbstverständlich machte der Pfarrer nicht geltend, er fürchte sich vor der Wahrheit, sondern behauptete nur, daß Fichter nicht die Wahrheit sage. Doch der Bericht zeigt, daß der Pfarrer nicht imstande war, seine Vorwürfe zu erhärten. Und da die Kirchenführer versagten, brauchte er sie nicht zu erhärten.

Offenbar standen hier verschiedene Wertordnungen miteinander in Konflikt. Fichter trat für die intellektuelle Position ein, wonach Wissen besser ist als Unwissenheit, während der Pfarrer geltend machte, daß wissenschaftliche Untersuchungen die Wirklichkeit verzerrt wiedergäben und überhaupt nicht von Nutzen seien. Das Urteil lag in den Händen der kirchlichen Obern, die sich im Sinn der Ansicht Durkheims entschieden, daß die Religion die bestehenden Verhältnisse stütze. Indem sie für den Pfarrer eintraten, neigten sie zu einer statischen Sicht ihrer Organisation. Wenn sie für Fichter eingestanden wären, hätten sie eine dynamische Sicht ihrer Organisation begünstigt. Wie wir hoffen, haben ihnen die folgenden Jahre die Lehre erteilt, daß es ihrer Organisation dienlicher gewesen wäre, für Fichter einzutreten. Doch diese Hoffnung ist allzusehr von unserer intellektuellen Wirklichkeitssicht beeinflußt. Was wir heute sehen, läßt von ihnen nicht erhoffen, daß sie zu dieser Einsicht gelangt sind, doch hat in einzelnen ihrer Vertreter die kirchliche Führung sich eine dynamische Sicht angeeignet.

Die University of Notre Dame des Paters Hesburgh

Die zweite Fallstudie, die nach unserem Empfinden ein ganz anderes Modell der Führerschaft und Autorität in der Kirche darstellt, das in starkem Gegensatz zu den von Fichter gemachten Erfahrungen steht, betrifft das Milieu, das von Theodore M. Hesburgh während der zwanzig Jahre, da er Rektor der University Notre Dame war, erzeugt wurde. Da schon mancherorts über Hesburgh viel geschrieben worden ist, beschränken wir uns hier auf Bemerkungen über seine Rektoratszeit in den Jahren 1955–1970. Während dieser Periode waren beide Autoren des vorliegenden Aufsatzes in verschiedener Eigenschaft Mitglieder der Notre Dame-Gemeinde. Der ältere Autor stieß während dieser Zeit zum Lehrkörper und wurde später Vorsteher der Abteilung für Soziologie. Der jüngere Autor war ein Nichtgraduierter, graduierter Student und Mitglied des Lehrkörpers.

Die Bedeutsamkeit der Führung Hesburghs ist durch mehrere Auszeichnungen öffentlich gewürdigt worden. Eine in bezug auf diesen Aufsatz wichtige Auszeichnung war die Mikel John-Auszeichnung der Amerikanischen Gesellschaft von Universitätsprofessoren für seinen einzigartigen Beitrag zum Anliegen der akademischen Freiheit. Derartige Auszeichnungen untermauern unsere Behauptung, daß Hesburgh als einer, der ebenso viel oder noch mehr als jeder andere katholische Führer getan hat, um eine Atmosphäre freier, offener intellektueller Forschung für Katholiken und über katholische Dinge zu schaffen, einen Führungsstil repräsentiert, der der Religion eine dynamische Rolle gibt. Sowohl durch sein Beispiel als auch durch die Aufmunterung anderer hat Hesburgh ernsthaft versucht, die intellektuelle Forschung mit der Problemlösung in der Welt außerhalb der Universität in Verbindung zu bringen. Statt Veränderung zu scheuen und ein statisches System zu stützen, ist so in diesem Fall ein ganz ernsthafter Versuch unternommen worden, die katholische Universität und katholische Intellektuelle mit den realen Weltproblemen der katholischen Gemeinschaft und der Gesamtgesellschaft zu verbinden.

Im Jahre 1959, als der ältere Autor in den Lehrkörper von Notre Dame berufen wurde, warnten junge und alte Soziologen vor einem solchen Wechsel, denn zu jener Zeit galt der Eintritt eines Wissenschaftlers in eine katholische Universität als gleichbedeutend mit dem Ende seiner Lauf-

bahn. Zudem wurde eine katholische Universität von vielen ernsthaften Intellektuellen als Widerspruch in sich definiert. Ferner gab es 1959 in den Gesellschaftswissenschaften noch wenig Katholiken, und doch war es kaum zweifelhaft, daß die Struktur und Kultur der katholischen Kirche kritischer Überprüfung bedurften. Beim freidenkerischen Druck und dem Mangel an Unterstützung gingen dennoch die meisten Sozialwissenschafter, die an katholische Universitäten berufen wurden, nicht in der Absicht dorthin, sich mit Catholica zu befassen, sondern lediglich, um als zufällig katholische Gesellschaftswissenschafter tätig zu sein. Der Fall Fichter war uns allen wohlbekannt und für uns eine deutliche Warnung, auf unsere Schritte zu achten.

Hesburghs entschiedenes Eintreten für freie, aufgeschlossene Forschung und für die Verkoppelung intellektueller Probleme mit der wirklichen Welt hatte zur Wirkung, daß viele katholische Intellektuelle ihre Auffassung über die Sozialwissenschaften und über weitere Forschungsfelder änderten. Auf vielen verschiedenen Wegen machte Hesburgh deutlich, daß katholische Probleme und die Erforschung katholischer Institutionen zu einem breiteren Programm intellektueller Forschung und des Geisteslebens gehörten. Um diese These zu stützen, lassen sich mehrere Beispiele anführen.

Im Jahre 1960 war Professor Samuel Shapiro an der Oakland University in eine Kontroverse über eine Reihe von Aufsätzen und Vorträgen verwickelt, die mit der Revolution Fidel Castros in Kuba zu sympathisieren schienen. Die geschichtliche Abteilung von Notre Dame berief mit Unterstützung Hesburghs Shapiro aufgrund seiner wissenschaftlichen Qualifikationen als Gastprofessor. Shapiro erhielt in der Folge trotz Protestschreiben, die Hesburgh vor dessen «linker Einstellung» warnten, einen dauernden Lehrauftrag an der University of Notre Dame.

Etwas Ähnliches erlebte man 1965. Dr. James Silver, seit Jahren Professor für Geschichte an der University of Mississippi, war durch die Veröffentlichung seines Buches «Mississippi: The Closed Society» in eine mißliche Lage geraten. Wiederum unterstützte Hesburgh den Beschluß der historischen Abteilung von Notre Dame, Silver zu berufen.

Diese beiden Beispiele werden hier an erster Stelle angeführt, weil sie auf das Denken nichtkatholischer Wissenschaftler einen sehr starken Einfluß hatten. Durch derartige Initiativen erhielt Hesburgh in der breiteren Intellektuellenschicht hohes Ansehen. Nichtkatholische Gelehrte wurden vor allem durch solche Entscheide bewogen, Berufungen nach Notre Dame in Betracht zu ziehen.

In einer ähnlichen Linie liegt es, daß Hesburgh, als Dr. George Shuster im Jahre 1961 als Rektor des Hunter College zurücktrat, diesen dazu bewog, als Sonderassistent des Rektors zu seiner Alma Mater (Notre Dame) zurückzukehren. In dieser Eigenschaft begründete Shuster das «Center for the Study of Man» und war behilflich, in den Human- und Gesellschaftswissenschaften größere Forschungsarbeiten in die Wege zu leiten. Als Teil dieses Bestrebens und vielleicht das größte Werk, das Shuster zustande gebracht hat, wurde eine Reihe von Konferenzen über Bevölkerungsprobleme und ähnliche Themen veranstaltet, um die Leute mit verschiedenen Theorien bekannt zu machen und zu Forschungsarbeiten und Publikationen über sämtliche Seiten dessen anzuregen, was von vielen während der sechziger Jahre als ein zentrales Problem der Kirche angesehen wurde. Wiederum ließen Hesburgh und seine Mitarbeiter es sich angelegen sein, daß jedermann frei und offen forschen und schreiben könnte, und überdies wurde – dem bestmöglichen Modell des intellektuellen Bemühens entsprechend – diese Betätigung auf solche Weise entfaltet, daß sie eine breite Wirkung auf die Hierarchie der Kirche, die Studenten von Notre Dame und das Publikum im allgemeinen hatte. Beide «Rollen» des Intellektuellen wurden so gefördert und unterstützt. Hesburgh sah die Religion als dynamisches Element in der Gesellschaft an.

Während der sechziger Jahre und sogar bis in die siebziger Jahre hinein wurden manche Schritte, die Hesburgh unternahm, als bedenklich angesehen und von der weiteren katholischen Gesellschaft nicht gut aufgenommen. Die erste Konferenz über die Bevölkerungsfrage und die Geburtenkontrolle wurde 1963 abgehalten und von ungefähr vierzig Fachwissenschaftern der Anthropologie, Theologie, Philosophie, Demographie, Rechtswissenschaft und Soziologie besucht. Diese Aussprachen gipfelten in einem Dokument, das 1965 dem Vatikan und der Päpstlichen Kommission über die Frage der Geburtenregelung übersandt wurde. Dieses Dokument vertrat die These, daß die Kirche ihre Haltung gegenüber der Empfängnisverhütung ändern solle; es entspricht sehr eng dem Mehrheitsgutachten der genannten Päpstlichen Kommission, das der Papst ablehnte, als er

wiederum den Standpunkt vertrat, den 1930 Papst Pius XI. in der Enzyklika «Casti connubii» eingenommen hatte.

Auf diese erste Vortragsreihe über die Übervölkerung und die Geburtenkontrolle folgte eine Reihe von Konferenzen über weitere wichtige Probleme, welche die Universität und die Studenten mit der wirklichen Welt in Verbindung brachten. 1967 zum Beispiel wurde wohl eine der ersten Konferenzen über die Befreiung der Frau gehalten und nachher darüber ein Berichtsband veröffentlicht.[8] Neulich fand – wie gewohnt von Hesburgh stark unterstützt – eine Konferenz über den Schwangerschaftsabbruch statt, bei dem sowohl Befürworter als auch Gegner zu Worte kamen.

Wegen ihrer Stellungnahmen zu heiklen Problemen wurden während dieser Zeit eine Anzahl von Lehrkräften an der Universität angegriffen. Studenten, Priester und oft auch Bischöfe protestierten dagegen, daß es im Lehrkörper von Notre Dame Leute gebe, die sich in Diskussionen über Probleme einließen, die den Lehren der Kirche widersprächen. So war die Universität ein Forum, wo Sprechern, die – wie T. Grace Atkinson und James Kavanaugh – die Kirche offen angriffen, das Wort freistand, und Hesburgh unterstützte solche Professoren, die des Druckes von außen ungeachtet über solche Probleme forschten und nachdachten.

Obwohl es Situationen geben mag, in denen ein weniger dynamischer Führungsstil angezeigt erscheint, als Hesburgh ihn ausübte, so möchten wir doch behaupten, daß die mitreißende Kraft seiner Führung dazu gedient hat, seine Universität aufzuwerten, indem er den Spielraum des intellektuellen Fragens und Forschens erweiterte, die Diskussion über Theorien freigab, die sehr heikel und umstritten waren, und die Universität in die reale Welt hineinversetzte. Das Problem der Geburtenkontrolle wurde angeführt, weil es sehr wichtig ist, denn es wirkt sich auf Ehepaare unmittelbar praktisch aus, ist von Bedeutung für die Wissenschaft und die Theologie und führt zu Folgerungen, welche die Autoritätsstruktur der Kirche betreffen. Man könnte ebenfalls darauf hinweisen, daß Hesburgh für die Bürgerrechte eintrat und als Mitglied und Vorsitzender der Bürgerrechtskommission des Präsidenten auf nationaler Ebene eine führende Rolle spielte. Er setzte sich auch für die kritische Überprüfung der Pfarreischulen und Seminarien und für Studien über manche andere strittige Probleme ein. Hesburgh hat am Grundsatz festgehalten, daß die Universität eine Stätte ist, auf der jede Idee frei geprüft werden darf. Damit hat er unter den Katholiken den Respekt vor dem Geistesleben gefördert und unter den Nichtkatholiken den Respekt vor der katholischen Universität, der noch nie so hoch war wie im letzten Vierteljahrhundert.

Zusammenfassung und Schlußfolgerungen

Das, was Hesburgh – im Gegensatz zu dem früheren Beispiel der Behinderung Fichters – zu Notre Dame erreichte, zeigt, wie eine aufgeschlossene, schöpferische Führung Menschen und Ideen zusammenbringen kann in Situationen, die ein dynamisches Modell der Beziehung zwischen der Religion und dem intellektuellen Denken und Leben begünstigen. Hesburgh ist überzeugt, daß Wissen besser ist als Unwissenheit, und glaubt, daß die katholische Universität nicht als Apologetin für herkömmliche Lehren der Kirche dienen kann. Infolgedessen wird die intellektuelle Anstrengung für die Kirche und ihre Glieder von Nutzen sein, wie sehr auch dieses Bemühen die bestehenden Verhältnisse erschüttern mag.

Der Gegensatz zwischen dem Führungsstil, der im Fall Fichters, und dem, der von Hesburgh an den Tag gelegt wurde, könnte nicht sprechender sein. Die Unterdrückungsmaßnahmen gegen Fichters Werke werfen auf das katholische Geistesleben einen Schatten. Durch die Anstrengungen von führenden Männern wie Hesburgh wird dieser Makel wieder behoben. Heute wäre es wohl überholt, wollte ein Nichtkatholik behaupten, eine katholische Universität sei ein Widerspruch in sich. Immer mehr Nichtkatholiken sind ja an katholischen Universitäten tätig. Der Platz des katholischen Intellektuellen und Akademikers unter den andern Intellektuellen und Akademikern ist nicht mehr fraglich. Damit wollen wir nicht behaupten, sämtliche Probleme seien nun gelöst. Beispielsweise trifft man in katholischen und nichtkatholischen Institutionen immer noch auf Reste von antiklerikalen Gefühlen gegenüber Priestern, die als Wissenschafter tätig sind. Dies kommt sogar in einigen der besten Institutionen vor.

Für das Geistesleben unter den Katholiken ist ebenfalls ermutigend, daß seit dem Zweiten Vatikanum die wachsende Autoritätskrise, die zunehmende Krise der kirchlichen Berufe und ähnliche Probleme einige Leiter der Kirche zur Erkenntnis bewogen haben, daß Wissenschafter und ihre Forschungstätigkeit von Nutzen sein können. Was der Intellektuelle zu bieten hat, wird zwar noch nicht

ganz verstanden, doch weisen immer mehr Beispiele darauf hin, daß man den Intellektuellen als Forscher und Sucher und Berater bei der Problemlösung zuzieht. Man sollte innerhalb der Struktur der Kirche einen religiösen Roosevelt oder Kennedy haben, um den Denker und intellektuellen Problemlöser in eine wirksamere Machtstellung zu bringen.

Wenn wir die Stellung, welche die katholischen Intellektuellen in der Kirche und im Gesamtvolk in den frühen siebziger Jahren einnehmen, aufs Ganze besehen abwägen, wird man indes sagen müssen, daß sie keineswegs privilegiert sind. Ihre Stellung ist immer mehr vom jüngsten Beitrag auf ihrem Arbeitsfelde oder in der Behandlung nationaler und internationaler Probleme abhängig. Im allgemeinen ist man zu behaupten versucht, Intellektuelle seien geschickter, Mythen zu erledigen als Lösungen für die quälenden Probleme vorzuschlagen, denen die Gesellschaft gegenübersteht; das gleiche wäre von den katholischen Intellektuellen in bezug auf die Probleme der institutionellen Kirche zu sagen.

Was diesen Punkt betrifft, ist es wiederum wichtig zu bemerken, daß die Rolle des katholischen Intellektuellen mit der katholischen Gemeinschaft zusammenhängt, wie die Rolle des Intellektuellen im allgemeinen mit der Gesamtgesellschaft. Wir haben allen Grund, anzunehmen, daß die Zurückgewinnung ihrer Identität durch ethnische Gemeinschaften innerhalb der Kirche zur Wirkung haben wird, in die Funktion des Intellektuellen einen Aspekt des Dienens zu bringen. Und so wie die Freiheit der Intellektuellen in der Gesamtgesellschaft einigen Einschränkungen unterworfen wurde, so wird auch der allgemeine Trend, Rechenschaft zu fordern, zu ähnlicher Inpflichtnahme innerhalb der katholischen Gemeinschaft führen. Dies unterstreicht von neuem, wie wichtig eine Führung ist, die die Religion als etwas Dynamisches und die katholischen Intellektuellen als für ihren Einfluß auf die Gesellschaft entscheidend ansieht.

So bleibt für Katholiken als Mitglieder der intellektuellen Schicht wie als Glieder der katholischen Gemeinschaft die Forderung bestehen, sich mit den Problemen zu befassen, die für sie als Intellektuelle wichtig sind, und gleichzeitig die Probleme des wirklichen Lebens anzupacken, die für die Gemeinschaft von Bedeutung sind. Wenn man sich zum Beispiel vergegenwärtigt, wie wichtig das Werk eines Greeley, Novak und anderer ist, um die ganze Geisteswelt auf die weiterdauernde Vitalität des Ethnischen aufmerksam zu machen, kann man die Bedeutung von Intellektuellen ermessen, die katholisch sind und sich mit der katholischen Sache in der säkularen Welt befassen. Die Verästelungen und die Wichtigkeit des Studiums des Ethnischen lassen sich in der Kirche und in der Gesamtgesellschaft wahrnehmen. Bei der Bedeutsamkeit der Weltprobleme weisen manche Bereiche das gleiche Potential auf. Das Dilemma, ob die Religion als systemstützend oder als Veränderungsfaktor wirkt, ist von einer dritten Position überlagert worden, von der totalen Bedeutungslosigkeit der Religion für immer mehr Menschen. Wir möchten behaupten, daß Religion zumeist da bedeutungslos wird, wo es in der Kirche keine Führerschaft gibt, die sich mit den Anliegen der Mitglieder der Religionsgemeinschaft und der Mitglieder der Gesamtgesellschaft befaßt und ihnen gewachsen ist. Es ist immer noch nicht ganz deutlich geworden, ob die Mehrheit der leitenden Männer in der katholischen Gemeinschaft sich mehr an den Führungsstil Hesburghs als an das gegenüber Fichter angewandte Verhaltensmuster halten wird. Die Zeit verfließt – bei den Leitern, bei der Gefolgschaft und bei den Intellektuellen.

[1] Sociological Analysis, Vol. 25, Spring 1964, 20–33.
[2] Vgl. E. Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse (Paris 1912, [2]1925) und die verschiedenen Werke von M. Weber, vor allem: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie (Tübingen [3]1963, zuerst 1920–1921).
[3] Fichter aaO. 7.
[4] Ebd. 31.
[5] Ebd. 44.
[6] Ebd. 48.
[7] Ebd. 51.
[8] W. T. Liu/M. Stuart, The Emerging Woman (New York, McGraw-Hill, 1970).

Übersetzt von Dr. August Berz

WILLIAM D'ANTONIO

geboren 1926 in New Haven (Connecticut). Er studierte an der Yale Universität, an der Nationaluniversität von Mexico und an der Staatsuniversität von Michigan, ist Bachelor und Master of Arts und Doktor der Philosophie. Er ist Professor und Vorsitzender der Abteilung Soziologie der Universität von Connecticut (Storrs). Er veröffentlichte u.a.: (mit W. H. Form) Influentials in Two Border Cities. A Study of Community Decision-Making (1965), (als Mitautor) Sociology. Man in Society (1971).

CHARLES NOLL

geboren 1938 in Fairnbury (Nebraska). Er studierte an der Universität Notre Dame und an der Universität Chicago, ist Bachelor und Master of Arts und Doktor der Philosophie. Er war von 1969 bis 1973 Dozent an der Abteilung Soziologie der Universität Connecticut, seit 1973 ist er Assistenzprofessor. Er veröffentlichte u.a.: (mit H. Abramson) Religion, Ethnicity and Social Change, in: Rewiew of Religious Research, Herbst 1966, sowie mehrere NORC-Berichte.

Timothy O'Connell

Die Verantwortung des Intellektuellen

Die Bemühungen um eine Definition der Rolle des Intellektuellen innerhalb der katholischen Kirche enthüllen ein echtes Dilemma.

Auf der einen Seite steht eine übergenaue Umschreibung dieser Rolle, die die Kreativität des Intellektuellen ungebührlich behindert. Jedenfalls legt die Verschiedenheit der menschlichen Persönlichkeiten, Fertigkeiten und Interessen nahe, daß auch für die intellektuelle Verschiedenartigkeit ein beträchtlicher Raum gelassen werden muß. Tatsächlich ist damit zu rechnen, daß jeder Einzelne eine einmalige, höchst persönliche Art der Betätigung und eine ebenso einzigartige Struktur seines geistigen Lebens aufzuweisen hat. So besitzt der oft gehörte Einwand: «Wer bist Du, daß Du die Art und Form meines christlich verstandenen Berufslebens definieren willst?» eine gewisse Berechtigung.

Auf der anderen Seite dagegen scheint uns, daß ein gewisses Maß von Definition angemessen ist, zumindest soweit der einzelne Intellektuelle oder eine Gemeinschaft von Intellektuellen sich als integrierenden Teil der Kirche betrachtet. Das heißt: Wenn Intellektuelle einfach das Recht für sich beanspruchen, allein und in Frieden gelassen zu werden, dann kann natürlich von der größeren kirchlichen Gemeinschaft keine Verpflichtung zur Verantwortung geltend gemacht werden. Wenn sie dagegen einen gerechten Platz (und tatsächlich auch einen einigermaßen ehrenvollen Platz) innerhalb der Kirche beanspruchen, dann muß für diesen Status als Gegenleistung eine angemessene Verantwortlichkeit anerkannt werden.

Dieses Dilemma hinsichtlich der Definition der Rolle des Intellektuellen und der damit verbundenen Verantwortlichkeit scheint uns in unseren Tagen besonders ausgeprägt zu sein, und zwar aus zwei zueinander in Beziehung stehenden Gründen.

Zunächst einmal ist angesichts der Tatsache, daß die römisch katholische Kirche sich in einer Phase tiefgreifender und schmerzlicher Umwälzungen befindet, die Anzahl der theologisch und ekklesiologisch bedeutsamen Fragen beträchtlich. Die Ereignisse des letzten Jahrzehnts machen nur allzu deutlich, daß die verschiedenen Streitfragen in der heutigen Kirche in einem so engen Zusammenhang miteinander stehen, daß es nahezu unmöglich wird, eine davon zu behandeln, ohne sich auch zugleich mit den anderen zu befassen. Geringfügige Änderungen in der kirchlichen Praxis, den Sitten und Gewohnheiten oder der Politik der Kirche haben wiederholt eine große Anzahl tiefgreifender und umfassender Fragen in überraschend unterschiedlichen Bereichen der Theologie entstehen lassen. So sind zu einer Zeit, in der wir dauernd mit einer derartigen Wandlungsbewegung zu tun haben, die Fähigkeiten der Theologen und der Intellektuellen generell von außerordentlicher Wichtigkeit. Der eine muß die implizit vorhandenen Fragen sehen, der andere muß sie erfassen und identifizieren, und wieder ein anderer muß die Fähigkeit und den Mut aufbringen, sich an sie heranzuwagen mit dem Ziel, Antworten darauf zu formulieren.

Überdies aber – und das ist der zweite Grund – hat sich der gesamte Prozeß des Fragens, Klärens und Antwortens auf theologische und intellektuelle Streitfragen in unserer Zeit in erschreckender Weise beschleunigt. Es ist geradezu ein Gemeinplatz geworden festzustellen, daß die schnelle Verbreitung von Informationen und Meinungen durch die Massenmedien das Verhältnis zwischen dem kreativen Intellektuellen und der großen Öffentlichkeit in einer unwiderruflichen Weise neu bestimmt hat. Es ist nachgerade unmöglich, ernsthafte Fragen innerhalb der schützenden Mauern der Hochschule und der Fachzeitschriften in aller Ruhe heranreifen zu lassen. Heute ist jede Frage eine öffentliche Frage. Und jede Antwort ist *de facto*, wenn nicht *de iure*, eine Antwort für die Praxis. Wenn beispielsweise die Kategorie der «spekulativ vertretbaren, praktisch aber nicht anwendbaren» Lösungen für moralische Fragen jemals lebensfähig war, so ist sie dies heutzutage immer weniger. Die christliche Gemeinde ist ganz einfach nicht mehr bereit, diese Unterscheidung zu tolerieren. Damit haben wir den einfachen Sachverhalt, daß, was gesagt ist, auch öffentlich gelehrt wird. Und was gelehrt ist, ist auch das, was gelebt wird. Dadurch wird die Last der Verantwortung, die auf den Schultern der Intellektuellen liegt, folgerichtig weit schwerer, als sie früher war.

Die Frage lautet demnach: Wie kann die Rolle des Intellektuellen in der Kirche in einer Weise verstanden werden, daß die Werte der schöpferischen Freiheit und der persönlichen Verantwort-

lichkeit, beide, die gebührende Berücksichtigung finden?

Andere Beiträge in diesem Heft stellen natürlich ähnliche Fragen. Doch während die Methode in einigen dieser Beiträge ganz und gar wissenschaftlich und systematisch ist, haben wir hier bescheidenere Absichten. Wir wollen den Intellektuellen nicht sozusagen von außen her betrachten, mit den kalten Blicken der Objektivität. Wir wollen vielmehr auf eine weniger unbeteiligte Art Überlegung über das Selbstverständnis des Intellektuellen in der Kirche anstellen. Wir möchten die verschiedenen Arten und Weisen betrachten, auf die der Intellektuelle sich selbst in seiner Beziehung zur Kirche sehen kann, und auf eine Anzahl von Gedanken eingehen, die zu einer eigenen Konzeption dieser Beziehung beitragen können. Wenn die «öffentliche» Streitfrage Sache der eigenartigen Wechselwirkung der Dialektik von Freiheit und Verantwortlichkeit ist, dann schließt die «private» Streitfrage, die umstrittene Frage nach dem Selbstverständnis, dieselben Gedanken ein, jedoch aus einer anderen Perspektive gesehen. Und doch ist es nichtsdestoweniger eine wichtige Perspektive.

So wollen wir die Grundfrage stellen: Welches ist die Rolle des Intellektuellen in der Kirche? Der erste Schritt bei der Formulierung der Antwort muß in der Anerkennung der Legitimität dieser Frage bestehen. Denn manche Leute und auch manche Intellektuelle sind tatsächlich nicht bereit, die Legitimität anzuerkennen. Sie sind der Meinung, daß die Berufung des Intellektuellen eine Rolle mit Notwendigkeit ausschließt, wenn sie darin besteht, daß er seinen eigentlichen Weg im vollen Sinne verfolgt. Zumindest aber vertreten sie den Standpunkt, die Rolle des Intellektuellen müsse als konsequente Verfolgung des speziellen Zieles der Disziplin verstanden werden. Von da aus neigen manche dann zu der Auffassung, die Intellektuellen spielten die ihnen eigene Rolle in der Kirche, wenn sie dieser Kirche dadurch dienen, daß sie jegliche pragmatisch verstandene oder unter einem Aspekt von Nützlichkeit gesehene Rolle von sich weisen.

Soweit sie diesen Standpunkt vertreten, stellen sich die betreffenden Intellektuellen, wie mir scheint, auf den Boden der rein spekulativen Zweige der mathematischen und physikalischen Wissenschaft und betrachten diese als Leitbild für ihre eigene Berufung. Dabei wird als das eigentliche Wesen der «reinen» Wissenschaft angesehen, daß sie ein unbeflecktes und durch nichts abgelenktes Suchen nach Wahrheit ist; in diesem Sinne wollen die genannten Intellektuellen auch das Wesen ihrer Aufgabe innerhalb der Kirche verstanden wissen. Wir beabsichtigen nicht, diejenigen Wissenschaftler herauszufordern, die sich diesen Standpunkt zu eigen machen, noch diejenigen von ihren Kollegen, die anderer Meinung sind. Bei Familienstreitigkeiten sind Fremde stets unerwünscht. Doch möchten wir mit Nachdruck feststellen, daß diese Auffassung *nicht* das geeignete Modell für das Verhältnis des Intellektuellen innerhalb der Kirche zu eben jener Kirche, der er dienen möchte, abgeben kann.

Wir sind ganz im Gegenteil davon überzeugt, daß die Frage nach einer Rolle des Intellektuellen völlig angemessen ist. Wir meinen, diese Frage *muß* gestellt und beantwortet werden. Daher legt unser Aufsatz als Beitrag zu einer solchen Antwort folgende These vor: Die Rolle des Intellektuellen besteht darin, daß er direkt und bewußt den akuten und durch Erfahrung festgestellten Bedürfnissen der christlichen Gemeinde dient. Und soweit der Intellektuelle es ablehnt, diesen Bedürfnissen zu dienen oder bei der Erfüllung dieser Aufgabe versagt, hat er als solcher keine Existenzberechtigung.

Diese These ist natürlich umstritten. Ja sie grenzt vielleicht sogar ans Unerhörte, ans Extrem. Doch glaube ich, sie läßt sich durch die folgenden Überlegungen untermauern.

Was ist Kirche? Wenn wir zu einem Verständnis der Rolle des Intellektuellen in der Kirche gelangen wollen, müssen wir natürlich klären, was wir unter «Kirche» verstehen. Daher ist diese Frage wesentlich. Kirche ist, so möchten wir meinen, Volk. Tatsächlich wird sie in der Terminologie des Zweiten Vatikanums als Volk Gottes gekennzeichnet. Sie ist die Gemeinschaft der Menschen, die die Frohe Botschaft Jesu anzunehmen, ihr zu entsprechen und so als seine Jünger zu leben suchen. Sie ist die Versammlung derer, die den persönlichen Ruf der Liebe Gottes in ihrem eigenen Leben erfahren haben und die durch die Kraft Gottes befähigt worden sind, auf diese Liebe durch ihre eigene Liebe zu antworten. Sie ist Gemeinde derer, die einen gewissen kleinen Einblick in das haben, was Gott in unserer Welt wirkt, und diese wunderbare Wirklichkeit anerkennen, preisen und an ihr teilhaben.

Selbstverständlich ist Kirche auch eine nach außen hin in Erscheinung tretende Wirklichkeit, eine strukturelle Einheit, ein soziologisch faßbares Organ für die Verkündigung, die Erhaltung und die Entfaltung dieser Frohen Botschaft. Das alles

aber ist die Kirche, eben weil sie menschlich und aus menschlichen Personen zusammengesetzt ist. Da sie etwas Menschliches ist, wird sie tätig nach allen Gesetzen menschlicher Ordnung und Gemeinschaftsbildung, wie andere Autoren in den Aufsätzen dieses Heftes es deutlich machen. Der wichtige Punkt dabei ist für uns, daß die Kirche eine hierarchisch verfaßte Kirche ist, eine Kirche mit bestimmten Regeln und Gewohnheiten, mit Ritualen und Programmen, und zwar weil sie eine Kirche des Volkes ist – und nicht umgekehrt. Und wenn wir, wie wir dies traditionsgemäß getan haben, erklären, die hierarchische Struktur und die sakramentalen Ausdrücke der Kirche seien von Christus eingesetzt, so widerspricht dies dem nicht. Es besagt nicht, daß Christus der Kirche irgendeine nicht menschliche, aber dem göttlichen Willen entspringende Regelung und Ordnung auferlegt hätte. Wenn es etwas besagt, so vielmehr dies: daß Gott, nachdem er selbst Mensch geworden ist in Christus, angeordnet hat, daß die Gemeinde seiner Jünger durch alle Zeiten hindurch den Erfordernissen der menschlichen Verfaßtheit treu bleiben sollte. Es gibt Gläubige, Gefolgsleute und Jünger Christi. Die Kirche aber *gibt* es nicht nur, vielmehr wenn es sie gibt, ist sie auch *tätig*. Mit anderen Worten: Christliche Kirche ist stets tätige Kirche, die sich selbst Ausdruck gibt (und sich selbst schafft) durch ein wesensgemäß vom Evangelium bestimmtes Handeln. Diese Tatsache sollte unsre Überlegung besonders hervorheben.

Doch was tut die Kirche? In den geläufigen Termini ausgedrückt, läßt sich das Tätigsein der Kirche unter drei Rubriken zusammenfassen: *liturgia, koinonia, diakonia* – Anbetung, Gemeinschaft und Dienst. Diese Begriffe kennzeichnen das Handeln und Tätigsein der Kirche. Die Menschen, die die Kirche bilden, setzen sich in Reaktion auf das von Gott erhaltene Geschenk ein – in Dankbarkeit und Lobpreis Gottes, im hochherzigen Teilen mit dem Mitmenschen zu beiderseitigem Nutzen, und in hingebender Anteilnahme und Tätigkeit für die ganze Menschheit. Auf diese Weise artikulieren sie die Realität, daß sie da sind, und inkarnieren das Mysterium, das sie empfangen haben.

Sind aber das tatsächlich die wesensgemäßen Handlungen der Kirche, dann veranlassen uns unsre Überlegungen, uns zu fragen, wie der Intellektuelle daran teilnehmen kann. Stützt und ermutigt die Frucht seiner Mühen wirklich die Verherrlichung Gottes in unsrer Zeit? Trägt sie – zumindest auf lange Sicht – dazu bei, Geist und Wirklichkeit der Gemeinschaft innerhalb der Kirche zu wecken? Und führt sie hin zu jenem Dienst, den die Kirche der Menschheitsgemeinschaft ständig zu leisten hat?

Die Kirche ist ebensowenig ein Diskussionsklub wie ein pelagianischer Vermittler von Seelenheil. Sie ist nicht mehr und nicht weniger als die oben geschilderte kerygmatische Gemeinde. Und jeder, der sich mit der Kirche einlassen und einen kirchlichen Segen für sein Wirken erhalten will, sollte in der Lage sein zu zeigen, wie er an dieser Realität teilnimmt. Kurzum: Das Wirken des christlichen Intellektuellen sollte nützlich im eben aufgezeigten Sinne sein. Es sollte deutlich erkennbar – zumindest aber in einleuchtender Weise – einen Beitrag zu den Tätigkeiten der Kirche und zur Entfaltung christlichen Lebens bei denen leisten, die die Kirche bilden.

Doch hat dies alles noch eine andere Seite. Im gesamten bisherigen Gedankengang war der Grundton der einer eindringlichen Forderung, einer Herausforderung an den Intellektuellen. Und wir glauben durchaus, daß es damit seine Richtigkeit hat. Dennoch wäre es unzutreffend, ja selbstzerstörerisch, wollte man zugeben, daß dieser Grundton allein das Feld beherrscht. Tatsache ist nämlich, daß, wenn man die oben entwickelten Definitionen zugrunde legt, die Kirche die Dienste der Intellektuellen sehr dringend braucht. Damit aber ergibt sich, daß ein anderer Ton in unsre Überlegungen hineinkommen muß. Wollen wir einigermaßen nachdrücklich auf den Pflichten des Intellektuellen bestehen, so möchten wir auf der anderen Seite ebenso unüberhörbar seine große Bedeutung anerkennen.

Bei unserem Versuch, die Kirche zu kennzeichnen, erwähnten wir unter anderem, sie sei Gemeinschaft derer, die einen kleinen Einblick in das besitzen, was Gott in unserer Welt wirkt. Woher aber erwächst ihnen dieser Einblick? Wie können diejenigen, die die Kirche bilden, das wissen? Wo finden sie die Worte, um ihrer Erfahrung Ausdruck zu geben? Wenn ein Prinzip der Erkennbarkeit in der Nähe des Zentrums christlicher Erfahrung steht, wer wird dieses Prinzip entfalten und erläutern? Die Antwort lautet natürlich: der Intellektuelle. Die Rolle des Intellektuellen oder zumindest eine seiner Rollen besteht eben darin, die Erfahrung und Tätigkeit der Kirche zu fördern durch Artikulation der ihnen zugrundeliegenden Glaubenswirklichkeit. Das ist die Art und Weise, auf die der Intellektuelle am Wirken der Kirche teilnimmt. So gesehen aber ist die Rolle des Intellektuellen höchst wesentlich.

Eine der am stärksten wachsenden Sparten des Gesamtfeldes der Soziologie war in den letzten Jahren die Wissenssoziologie. Die in diesem Wissenschaftszweig entwickelten Ideen kommen unseren Überlegungen hier sehr nah. Der Grund dafür ist nach Meinung des Autors darin zu suchen, daß hier mit der naiven Erwartung aufgeräumt wird, der Mensch könne Worte aussprechen, die seine Erfahrung in *vollkommener* und *bleibender* Adäquatheit zum Ausdruck bringen. Doch solche Worte gibt es nach Aussage der Wissenssoziologie ganz einfach nicht. Vielmehr ist der Mensch genötigt, sich und seine Erfahrung ständig neu auszudrücken, und zwar auf eine Art, die den jeweiligen kulturellen und linguistischen Erfordernissen seiner Zeit gemäß ist. Damit gibt es aber auch für den Menschen so etwas wie «die Wahrheit» nicht, wenn mit diesem Wort ein höchstes Erfassen von Erfahrung und Einsicht gemeint ist. Vielmehr hat der Mensch ein «Meinen», eine eigene Artikulation der Situation, in der er sich befindet.

So ist die Rolle des Intellektuellen tatsächlich von wesentlicher Bedeutung. Weil der Mensch unter anderem ein vernunft- und erkenntnisbegabtes Wesen ist, braucht man den Intellektuellen, um dieses «Meinen», das Verständnis der christlichen Erfahrung, in einer Weise zu artikulieren, die im Bewußtseinsbereich erfaßbar ist. Und weil der Mensch ein Wesen ist, dessen Erkenntnis und Wissen soziologisch mitbedingt und nuanciert sind, wird der Intellektuelle gebraucht, um dieses Verständnis in aufeinander folgenden Generationen neu zu artikulieren. Damit ist die Funktion des christlichen Intellektuellen notwendig und bleibend. Solange Menschen das Bedürfnis haben, zu erkennen und zu wissen, so lange werden sie die intellektuelle Komponente in der Kirche nötig haben. Und solange die Menschen auf neuen Wegen, unter neuen Aspekten und in neuen Perspektiven erkennen müssen, so lange brauchen sie die zeitgenössischen Intellektuellen als Dialogpartner.

So hat der Intellektuelle einen vollberechtigten und ehrenvollen Platz in der Kirche – doch nur dann, wenn er in einem bewußten Dienstverhältnis zur Kirche steht. Ja die Berufung des Intellektuellen ist speziell eine Berufung zum Dienst an der Gemeinschaft des Gottesvolkes. Und wie die Bedeutung seiner Berufung aus eben diesem Dienst erfließt, so wird seine Existenz durch diesen Dienst gerechtfertigt. Wenn das aber so ist, führen unsre Überlegungen uns an eine andere Frage heran: Wie übt der Intellektuelle diesen Dienst aus? In was für Arten des Dienens wird der Intellektuelle den Erfordernissen seiner ekklesiologischen Rolle gerecht?

In einem Sinne führt alles, was bisher gesagt wurde, zu dem Schluß, daß der Intellektuelle seine eigene kirchliche Existenz nur durch denkbar streng pragmatische Arten von Studien rechtfertigt. Durch direktes und unmittelbares Eingehen auf die Bedürfnisse des Augenblickes bestätigt der Intellektuelle seine Berufung. Alles, was er als Betätigung wählt, das nicht tatsächlich diesen unmittelbaren Bedürfnissen dient, steht außerhalb der Pflicht und des Privilegs, die für ihn eigentümlich sind. Wir sagen, daß dies in einem Sinne zutreffe. Doch in einem anderen Sinne ist das absolut zu einfach.

Während wir durchaus auf dem relationalen Charakter der Funktion des Intellektuellen in der Kirche bestehen möchten, beabsichtigen wir keineswegs, die potentiellen Möglichkeiten dieser Beziehung zu beschränken. Wir haben betont, daß die Kirche menschliche Gemeinschaft mit menschlichen Bedürfnissen nach rationaler Erklärung ist. Doch die Erfahrung lehrt, daß diese menschlichen Bedürfnisse eine Vielzahl von Formen annehmen. Sie variieren von einem Zeitabschnitt zum anderen, von einem Menschen zum anderen. Manche von ihnen liegen klar auf der Hand; andere dagegen sind tiefliegend und schwer zu fassen. Wenn man daher die Bereiche, in denen der Intellektuelle seine fachlichen Kenntnisse einsetzen kann, allzusehr eingrenzt, tut man nicht allein ihm Unrecht, sondern auch der Gemeinschaft, der er dienen soll. Tatsächlich braucht die Kirche – denn das ist diese Gemeinschaft – von seiten des Intellektuellen alle Art von Hilfe: solche, die unmittelbaren und offenkundigen Bedürfnissen steuert, und solche, die sich mit weniger deutlich hervortretenden, aber ebenso echten langfristigen Bedürfnissen befaßt. Die Arbeit des Intellektuellen kann dann ungemein praktischen Wert besitzen, ohne daß sie von klar erkennbarer, pragmatischer Nützlichkeit zu sein brauchte. In beiden Fällen wird sie mit voller Berechtigung als ein echter Dienst anzusehen sein.

So soll die These dieses Aufsatzes keineswegs eine Oppositionsstellung zur schöpferischen theoretischen Arbeit beziehen, die von vielen katholischen Intellektuellen geleistet wird. Sie dient ebensowenig der Absicht, einer törichten bürokratischen Zensurierung des Beitrags der Intellektuellen das Wort zu reden. Vielmehr möchte sie auf die höchstmögliche Weise den speziellen Grund für die Wertigkeit der verschiedensten Arten intellektueller Tätigkeit herausstellen.

Wenn unsre These aber nicht in Gegensatz zur intellektuellen Kreativität tritt – wozu tritt sie dann in Opposition? Sie stellt sich gegen eine Isolierung der Intellektuellen, gegen eine Selbstrechtfertigung des Intellektuellen. Sie stellt sich gegen die Tendenz, die ebensogut eine Versuchung bedeutet: die Tendenz, intellektuelles Leben innerhalb der Kirche als ein Anrecht, eine Karriere oder einen Besitz aufzufassen anstatt als eine Berufung und einen Dienst.

Folgerichtig stellt unsre These sich gegen jede Art von Gnostizismus, gegen jede Form selbstgerechter intellektueller Inzucht. Sie stellt sich gegen intellektuelle Verhaltensweisen, die jedem wahren Kirchenverständnis widersprechen und doch sehr verbreitet sind. Der folgende Erlebnisbericht soll veranschaulichen, was wir meinen.

Der Autor dieses Beitrags nahm vor kurzem an einem Treffen katholischer Theologen teil, auf dem es zu einem geradezu frappierenden Meinungsaustausch kam. Ein Sprecher versuchte, das Thema des Treffens in einer kreativen Weise zu charakterisieren. Er bemerkte, die Fragestellung sei ein wenig verundeutlicht worden und der eigentliche Kern des Problems sei aus dem Blickfeld geraten; für das einfache katholische Volk sei die Problemstellung deutlich und klar umrissen, und wenn man seine Sprache verwende, lasse sich das gesamte Thema sehr einfach formulieren. Dann begann der Sprecher, eben dies zu tun, um anschließend einige mögliche Lösungen zu skizzieren.

Daraufhin meldete sich ein zweiter Theologe mit einer Reaktion auf diese Darlegung. Er wandte sich nicht gegen die Logik des Vorredners oder gegen die Richtigkeit seiner theologischen Betrachtungsweise beziehungsweise die Genauigkeit seiner Analyse. Vielmehr griff er die Angemessenheit des Versuches an, «wirkliche» theologische Fragen in einer Alltagssprache zu formulieren. Ja, er kritisierte den ersten Sprecher heftig wegen seiner Naivität. Er ließ nicht nur durchblicken, daß das Alltagswissen um die christliche Gemeinschaft in einer theologischen Diskussion unerwünscht, sondern daß es aufgrund der mangelnden Systematik geradezu Feind einer solchen Diskussion sei. Er drängte darauf, daß um der Reinheit theologischen Bemühens willen derartige direkte und der Erfahrung entnommene Beiträge künftighin ausgeschlossen blieben.

Es ist immerhin nicht unmöglich, daß der Verfasser dieses Aufsatzes den zweiten Redner falsch interpretiert hätte und daß angesichts der weiteren Diskussion seine Meinung über seine Ausführungen positiver hätte ausfallen können. Doch muß ich sagen, daß diese Auffassungen, als ich sie hörte, mir geradezu als Schulbeispiel für den Typ desjenigen Intellektuellen erschienen, zu dem unsre These in Opposition steht. Hätte der betreffende Redner mit Bedauern erklärt, eine *zeitweilige* Absonderung von der allgemeinen Erfahrung des Volkes sei nun einmal notwendig, um Lösungen zu entwickeln, die möglicherweise dem Volke dienen könnten, wäre mir sehr viel wohler gewesen. Doch von einer solchen Haltung war keine Spur festzustellen. So können wir bestenfalls sagen, der betreffende Sprecher habe ganz einfach nicht erfaßt, daß das intellektuelle Leben eine Dienstfunktion innerhalb der Kirche hat. Er sah darin vielmehr einen getrennten Weg mit eigenen «Rechten» und einer in sich ruhenden Identität, die durch den Kontakt mit dem Rest der Kirche nur befleckt werden könne. In seinen Augen durfte die Fachsprache des Intellektuellen auf keinen Fall von der Alltagssprache der Menschen beeinträchtigt (weggeschwemmt?) werden. Diese Auffassung aber – das möchten wir zu bedenken geben – ist Gnostizismus und einigermaßen beleidigend.

So möchten wir zusammenfassend schließen: Hat der *Dienst* des Intellektuellen in der Kirche einen Platz? Auf jeden Fall. Das machen alle Überlegungen dieses Aufsatzes deutlich, daß dieser Dienst einen vollberechtigten und notwendigen Platz findet. Es ist interessant (und vielleicht gar nicht nur zufällig), daß in der paulinischen Liste der Charismen (1 Kor 12,28) die «Lehrer» an dritter Stelle stehen, unmittelbar hinter den Aposteln und Propheten. «Lehrer» in diesem Sinne – so könnte man sagen – sind nichts anderes als Intellektuelle, die ihre Tätigkeit als Dienst auffassen. Dann aber gibt Paulus dieser Berufung nicht allein eine Bestätigung, sondern auch angemessene Ehre.

Hat aber auch die eigentliche Berufslaufbahn des Intellektuellen einen Platz in der Kirche? Wir möchten sagen: Nein. Tatsächlich steht sie in Widerspruch zu allem, was Kirche ist und tut. Eine solche Berufsgruppe widerspricht in ihrer Exklusivität, ihrer Isoliertheit, ihrem Elitedenken und ihrer Herablassung dem Evangelium, das sie angeblich studiert. Und so hoffen wir, daß man uns vergeben wird, wenn wir ausdrücklich darauf hinweisen, daß die Liste des Paulus «Intellektuelle» überhaupt nicht enthält – das heißt, falls man sie nicht einreihen will in die Kategorie derer, «die in unverständlichen Zungen reden», eine Kategorie, die bei Paulus an letzter Stelle seiner Hierarchie rangiert.

Die Verantwortung des Intellektuellen schließt also die Bestätigung und Anerkennung seiner Bezogenheit auf die kirchliche Gemeinschaft ein. Der Intellektuelle steht in der Kirche als eins ihrer Glieder, und seine Existenz als solche ist gerechtfertigt durch seine Bereitschaft zu dienen. Wenn es Wahrheit gibt, dann gibt es sie in menschlichen Personen. Und wenn es Intellektuelle geben soll, dann muß es sie um der menschlichen Personen willen geben. Das will unsre These behaupten; das wollen unsre Überlegungen bestätigen. Hier liegt die Pflicht des Intellektuellen. Das ist sein hohes Privileg.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

TIMOTHY O'CONNELL

geboren am 21. August 1943, 1969 für das Erzbistum Chicago zum Priester geweiht. Er ist Doktor der Philosophie und der Theologie (Fordham Universität), Assistenzprofessor für Moraltheologie am Seminar St. Mary of the Lake (Mundelein, Illinois). Er veröffentlichte Zeitschriftenaufsätze sowie: What a Modern Catholic Believe about Suffering and Evil (Chicago 1972), Changing Roman Catholic Moral Theology. A Study in Josef Fuchs (Ann Arbor 1974).

Michael Novak

Der Intellektuelle als politischer Reformer

Es gibt ernsthafte Schwächen in der «Sozialethik» und der «politischen Theologie», die Schwächen in der «politischen Philosophie» und den «Geisteswissenschaften» generell ziemlich genau entsprechen. Meistens treffen wir auf zuviel «Ethik» und eine zu geringe Berücksichtigung des «Politischen». Der Erfolg davon ist, daß die Praktiker ihre Entscheidungen ohne wesentliche Hilfe von seiten der Theoretiker treffen müssen. Ja Praktiker und Theoretiker leben offenbar in zwei voneinander getrennten Welten.

Es lassen sich nicht leicht Brücken schlagen zwischen diesen beiden Welten. Engagiert sich der Intellektuelle im Bereich des politischen Handelns – sei es als Verfechter einer Reform, sei es als Verteidiger der etablierten Ordnung –, beginnen die Disziplinen des praktischen Handelns die Oberhand über die der Theorie zu gewinnen. Theorie als solche ist nicht vollkommen «offen», ja sie ist in mancher Hinsicht geradezu «geschlossen». Theorie erwächst aus einer bestimmten intellektuellen Tradition, ist abhängig von einem spezifischen System von Axiomen und Definitionen, verfährt nach einer klar festgelegten Methode, verkörpert einen ausgewählten «Sinn für Realität» mit eigenen Kriterien für Relevanz und Evidenz. Die Theorien über die soziale Wirklichkeit widerstreiten einander. Eine von ihnen als «wahr» auswählen, bedeutet zugleich, alternative Theorien als «minder wahr» abtun. Doch die Disziplinen des Handelns sind noch enger.

Aktion nämlich ist konkret und singulär. Handeln bedeutet: das Feld des Möglichen auf ein einziges Tatsächliches einengen. Man entscheidet sich, *dies* zu tun, es *jetzt* zu tun und *auf diese bestimmte Weise*. Weitere Möglichkeiten sind ausgeschlossen. Das Ergebnis ist eine konkrete Kette von – teilweise unvorhergesehenen – Konsequenzen. Vergangene Handlungen grenzen die gegenwärtigen ein. Ist eine Handlung einmal vollzogen, so sind dadurch gewisse Möglichkeiten ausgeschlossen. (Papst Johannes' XXIII. Aktionen, die römisch katholische Kirche zu «öffnen», wie es im Zweiten Vatikanischen Konzil geschah, brachten «Öffnung». Doch haben sie auf der anderen Seite auch «verschlossen». Sie waren begrenzt, partikulär, konkret.)

Es besteht ein großer Unterschied zwischen der Weise, auf die der menschliche Verstand bei der Entwicklung von Theorie wirkt, und auf die er beim Handeln wirksam wird. Konkrete Einzelheiten, die in der Theorie vernachlässigt werden, gewinnen beim Handeln oft eine entscheidende Bedeutung. Die Besonderheit des persönlichen Temperaments eines Menschen, die sich an einem bestimmten Tag auswirkt, vermag den Charakter wichtiger sozialer Aktionen zutiefst zu beeinflussen. Dieses Thema behandelt Leo Tolstoi in seinem *Krieg und Frieden*. Diesem Thema gegenüber müßte jeder in der politischen Praxis Stehende äußerst hellhörig sein. Ein Wort der Schmeichelei an dieser Stelle oder der Sympathie an jener, die

sorgfältige und gezielte Wahl bestimmter Worte oder rhetorischer Formen – alle die zahllosen Formen der Kommunikation, durch die ein Mensch den anderen zum Handeln oder zum Einverständnis bewegt – das alles ist für den politischen Praktiker wesentlich bedeutungsvoller als für den Schöpfer sozialer Theorien. Der politische Praktiker hat mit konkreten Einzelpersonen oder Personengruppen zu tun. Dem Theoretiker geht es sehr leicht nur um «wahr», «richtig» oder «allgemeingültig».

Intellektuelle und praktische Neigung sind nicht identisch. Und Menschen, die von einer zur anderen überwechseln können, sind relativ selten.

Dabei genügt diese traditionelle Unterscheidung heute nicht mehr. Bei den Vorgängen unserer Zeit sind *mehrere* ganz unterschiedliche geistige Verhaltensweisen beteiligt: Der menschliche Verstand hat unglaubliche Fähigkeiten der Differenzierung durch Fachgebiet, Denkschulung, Methoden und Ideologien an den Tag gelegt. Zum zweiten hat eine umfangreiche soziale Klasse von «Intellektuellen» (oder vielleicht «Managern») eine bedeutende Macht erworben. Zum dritten können heutzutage soziale und politische Dispositionen ein beträchtliches Maß theoretischer Elemente von hoher Komplexität verkörpern und implizieren: Eine Bewegung des Ölpreises hat tiefgreifende Auswirkungen auf den Preis der Düngemittel und damit auf die soziale Struktur Indiens. Zum vierten sind, seit theoretische Konzeptionen über die Organisation der Gesellschaft miteinander in Konflikt geraten sind, auch Schöpfer von Theorien in eine «intellektuelle Politik» einbezogen. Damit aber ist die Theorie ein Bereich der Politik geworden. Wahrheit wie Macht sind beide einbezogen in eine «akademische Politik» und in die Politik öffentlichen Ranges. In der Welt der Ideen gibt es viel weniger von einem «freien Markt», als manch einer glaubt. Und gerade in seiner größten Freiheit leidet der «freie Markt der Ideen» an denselben Mängeln wie der «freie Markt der Gebrauchsgüter».

Unter einem Gesichtspunkt jedoch ist Theorie etwas Grundlegenderes als wirtschaftliche oder soziale Realität. Sowohl die Theorie der Grundlagen wie auch die technologische Theorie, die etwa zur Erfindung von Automobil, Flugzeug, Fernsehen oder modernen pharmazeutischen Produkten führte, hat auch soziale Systeme drastisch verändert, neue Eliten entstehen lassen usw. Unter einem wieder anderen Gesichtspunkt dagegen sind wirtschaftliche und soziale Realität grundlegender als Theorie. Theoretisches Denken erfordert Zeit, Raum, «langen Atem» und einen Überschuß an Mitteln, der für Universitäten, Laboratorien usw. verwendet wird. (Intellektuelle singen zwar ein Loblied auf die Armut, verlangen aber bisweilen einen ausgesprochen aristokratischen Komfort: akademisches Hilfspersonal, ausgezeichnete Küche, angenehme Stätten, an die sie sich zurückziehen können usw.) Wirtschaftliche und politische Mächte entscheiden im allgemeinen, wie viel oder wie wenig den Intellektuellen zuzuweisen ist und wie viel Spielraum für ihre Tätigkeit ihnen gewährt werden soll. Derartige Entscheidungen werden im Lichte der Vergangenheit angehörender kultureller Traditionen getroffen: mit mehr oder weniger öffentlichen Diskussionen, Verhandlungen und Höflichkeitsformen, oder aber einigermaßen rücksichtslos.

Im Lichte solcher Überlegungen, die in den Bereich der «Soziologie der Wissenschaft» gehören, erscheinen uns zwei traditionelle Lehrsätze zweifelhaft. Dem ersten dieser beiden Lehrsätze entsprechend steht der Intellektuelle «über» dem politischen Geschehen, arbeitet er *sub specie aeternitatis* und steht außerhalb des Parteienstreites seiner Zeit. Dieser Meinung entgegen stehen die Tatsachen, daß der Intellektuelle inkarniert ist in seine Welt und Zeit, daß er einen sozio-ökonomischen Platz einnimmt, daß er im Interesse der wirtschaftlichen Ordnung und der etablierten politischen Kräfte arbeitet. Die Arbeit des Intellektuellen hat unausweichlich direkte oder indirekte politische Auswirkungen. Seine Stellung wird durch die manuelle Arbeit anderer bezahlt. Er nimmt keineswegs die Stellung eines «Reinen» ein, und er ist ebensowenig so etwas wie ein «doctor angelicus». (Soweit dieser Begriff auf Thomas von Aquin Anwendung findet, soll er seine Überlegenheit kennzeichnen, nicht seine Indifferenz kirchlichen und politischen Konflikten gegenüber, in die er reichlich oft verwickelt war.)

Der zweite anfechtbare Lehrsatz besagt, der Intellektuelle stehe virtuell gleichsam von selbst auf seiten des «Fortschrittes», der «politischen Reform» oder gar der «prophetischen Voraussicht», er spreche für die Wahrheit oder die Gerechtigkeit oder die Besserung der Menschen. Unter Theologen lautet die bevorzugte lobende Qualifikation, er sei «prophetisch», und die bei ihnen besonders geschätzte Gabe ist die, daß einer «die Zeichen der Zeit lesen kann». Natürlich sind die meisten Propheten falsche Propheten. Und «die Zeit» ist stets belastet mit der Gefahr der Selbsttäuschung. «Der

Zeitgeist» ist zugleich gut und schlecht. Es ist ziemlich problematisch, ob die modernen Abenteuer des geistigen Lebens zur Verbesserung der Welt oder zu ihrer Zerstörung führen. Verheißt uns die steigende Macht der intellektuellen Klasse die Emergenz der «Noosphäre», oder stellt sie uns im Gegenteil die Zerstörung des Gemeinschaftslebens und eine ökologische Katastrophe in Aussicht?

Es gibt einen dritten, bescheideneren Lehrsatz, der zweifellos der Wahrheit näher kommt: Was die soziale, wirtschaftliche und politische Macht anbetrifft, ist der Intellektuelle *wesenhaft* darin einbezogen, engagiert und verantwortlich, sei er – bzw. sie – sich dessen bewußt oder nicht. Die Rolle des Intellektuellen leidet unter einer – ebenfalls *wesenhaften*, also nicht akzidentellen – Mehrdeutigkeit. Diese Mehrdeutigkeit hat einen doppelten Ursprung: die Ambivalenz allen menschlichen Wissens und Erkennens und die Stellung der Intellektuellen als Klasse.

Wir brauchen nunmehr einige Definitionen. Ich denke dabei an die Situation in den USA; in anderen Zivilisationen mögen andere Veranschaulichungen oder Methoden eher anzuwenden sein.

Der Soziologe Daniel Bell (*The Coming of Post-Industrial Society* [New York 1973]) hat auf die zunehmende Größe und Macht der «neuen Klasse» in nach-industriellen Gesellschaften gleich den Vereinigten Staaten hingewiesen. Die Anzahl der Amerikaner, die in der Landwirtschaft eine einträgliche berufliche Beschäftigung finden, ist drastisch zurückgegangen. Die Zahl derer, die in den Fabriken und vergleichbaren Arbeitsstellen tätig sind, stellt auch einen abnehmenden Anteil am Gesamt dar. Dagegen ist die Zahl der in den «Dienstleistungsindustrien» Beschäftigten rasch angestiegen. Die Gruppe derer, die ihren Lebensunterhalt in der «Wissensproduktion», durch Ideen und Erfindungen, durch Kommunikation und Managertätigkeit verdienen, ist in seinen Augen eine entscheidende politische Macht geworden, und zwar sowohl durch ihre zahlenmäßige Stärke als auch durch ihre strategische Position. Mehr und mehr Reichtum erfließt aus ihren Arbeitsleistungen. Aber auch die Verteilung des Reichtums erfolgt durch ihre Entscheidungen. Bells Kritiker sagen, er übertreibe den inneren Zusammenhalt dieser Klasse und ebenso ihre tatsächliche Macht. Die Entscheidungsfindung liege, so behaupten sie, immer noch in der Hand wirtschaftlicher Eliten. Für unser Thema indessen ist nur Bells Bild von der Gesellschaft von Interesse.

Der Begriff «Intellektueller» umfaßt im heutigen amerikanischen Sprachgebrauch ein sehr breites Spektrum. Noch vor wenigen Jahren war mit demselben Begriff nur die relativ kleine Gruppe von Denkern, Schriftstellern und Künstlern gemeint, die namentlich in New York City lebten und arbeiteten. Nicht einmal alle Universitätsprofessoren wurden dazugezählt. Denn in den USA lehrten viele von ihnen Rechtswissenschaften, Medizin, Landwirtschaftswissenschaft, technische Wissenschaften und Chemie – das heißt, sie lehrten mehr die *praktische Handhabung* dieser Wissenschaften als ihre Theorie als solche – oder sie waren im wesentlichen Hüter der *hohen Literatur* und Lehrer der Kinder der gehobenen Schichten. Die breite Öffentlichkeit amüsierte sich mit dem Bild des «geistesabwesenden, zerstreuten Professors»; und die Vertreter der mehr spekulativen Wissenschaften hatten unter dem Image des «verrückten Wissenschaftlers» zu leiden. Heute ist das alles anders geworden. Seit den technologischen Entwicklungen des Zweiten Weltkrieges haben die Wunder nicht wieder aufgehört. Das gesamte Gewebe des täglichen Lebens ist durch den Eingriff «der Intellektuellen» modifiziert worden: der Erfinder, der Verteiler, der Kommunikatoren, der Berater, der Spezialisten, der Organisatoren, der Sozial-Ingenieure und der den Gehirn-Trusts Angehörenden. Abstrakte Malereien schmücken die Titelseiten der *Fortune* und *Time;* die jüngsten Techniken verändern die Volksmusik und die Handlungen der Filme im Kino. Das jeweils «Neue» erreicht sehr bald schon Millionen. Die Avantgarde findet Absatz.

Im politischen Raum setzen auch Theoretiker der Linken, wie Michael Harrington, ein beträchtliches Vertrauen auf die Kraft der «neuen Klasse». In den USA gab es 1930 eine studentische Bevölkerung (zwischen 18 und 24 Jahren) von 1 101 000; 1970 ist diese Zahl auf 7 612 000, das heißt 31% der genannten Altersgruppe angestiegen. 1968 wurde Senator Eugene McCarthy Präsidentschaftskandidat und zielte in seiner Wahlkampagne ausdrücklich auf die gebildeten Schichten. Senator George McGovern versuchte 1972 diese Klasse, zumindest symbolisch, zum Kern seines Wählerkreises zu machen. Er gewann nicht die Stimmenmehrheit.

Unter den Aktiven der Linken besteht die Tendenz, diese Wählerschaft «die Wählerschaft des Gewissens» zu nennen und sie mit den erhabenen Motiven der Gerechtigkeit, des Friedens, des Mitleides und des Anstandes in Verbindung zu bringen. Doch ist es keineswegs eindeutig klar, daß die

Interessen der gebildeten Schicht und der Arbeiterklasse – namentlich der Klasse der Fabrikarbeiter – identisch sind, oder daß auf der Skala der menschlichen Werte die Interessen der gebildeten Schichten tatsächlich überlegen sind. Praktisch zeigen die Wahlanalysen, daß die Gebildeteren in bedeutend höherem Maße zur «konservativen» Seite neigen – und das trotz einer mehr «liberalen» oder selbst «radikalen» Rhetorik –, als die gewerkschaftlich organisierten Arbeiter. (In den USA ist die Kluft zwischen linken Symbolen und konservativer Praxis bei den Gebildeten sehr ausgeprägt. Bei den Arbeitern trifft das Gegenteil zu: die Symbole tendieren zum Konservativen, aber die Praxis ist für gewöhnlich liberal. Nach den Juden neigen die Wähler der katholischen Arbeiter dazu, den progressivsten Teil der amerikanischen Bevölkerung zu bilden.)

Die Rolle der «Intellektuellen als politische Reformer» muß daher vor dem Hintergrund der Klasseninteressen und der ethnischen Interessen gesehen werden. (In den USA liegt ein unverhältnismäßig hohes Maß an wirtschaftlicher Macht und sozialem Prestige in der Hand der britisch-amerikanischen Protestanten, und die Zitadellen dieses Privilegs werden unter dem Gesichtspunkt der Klassenzugehörigkeit und der ethnischen Herkunft verteidigt.) Ist ein Intellektueller «Reformer», so ist es von entscheidener Bedeutung, daß er die moralischen Ansprüche offenlegt, die in dem Wort «Reform» verborgen sind. Reform von *was, in wessen Interesse* und in Richtung *auf welche Neuordnung der Macht?* Reform ist etwas, das nicht allein Sache der moralischen Prinzipien bleibt. Vor allem die neue Klasse der Gebildeten – die Ingenieure, Techniker und Manager des Volkes – braucht Arbeitsplätze, Spielraum und Macht, um die Gesellschaft gemäß den Bedürfnissen der Technologie und Bürokratie neu zu organisieren. In der «Dritten Welt» spürt man deutlich, wie diese Klasse an Macht gewinnt, bald zum Guten, bald zum Bösen. Doch auch in den nach-industriellen Gesellschaften ist der Wettkampf zwischen dieser Klasse und anderen Klassen akut, wenn auch verborgen hinter traditionellen Symbolen, die nicht mehr ganz passend sind. So kann man beispielsweise in den Vereinigten Staaten zwischen mindestens drei verschiedenen, miteinander im Wettstreit liegenden Gruppen unterscheiden: (1) den Vertretern der traditionellen Geschäftswelt, (2) dem Teil der neuen Klasse, der liberal oder radikal ist und (3) den Gewerkschaften.

Bekommt der Intellektuelle Interesse an politischen Reformen, so muß dies daher mit einer möglichst klaren Erkenntnis der Einbeziehung in die eigene Klasse geschehen. Nicht alles – mag es auch rational gesehen vernünftig und in der Theorie ethisch positiv zu werten sein –, was von der neuen Klasse gefördert wird, dient notwendig dem größeren Wohle der Menschheit. So gibt es etwa unter den geistigen Führern der neuen Klasse in den Vereinigten Staaten eine Tendenz, sich unter dem Eindruck des moralischen und politischen Desasters in Vietnam und aufgrund ökologischer Konzeptionen hinter einen modernen Pessimismus zurückzuziehen und sich einerseits für einen internationalen Rückzug der amerikanischen Macht und andrerseits für eine Wirtschaft des «Null-Wachstums» einzusetzen: Eins der Ergebnisse einer solchen Handlungsweise wäre sicher eine Erstarrung der derzeitigen sozialen und wirtschaftlichen Positionen. Denn bei einem solchen Verhaltensschema würde der Reiche reich bleiben; der Gebildete würde weiterhin gut bezahlt; dem Arbeiter würde weiter der Verlust von Arbeitsplatz, Einkommen und Status drohen; und der Arme würde arm bleiben. Auf internationaler Ebene würden die amerikanischen Wirtschaftsinteressen hinter internationalen Gesellschaften versteckt sein, ohne ausdrückliche Beteiligung politischer und militärischer Macht. Ein «Rückzug» aus der internationalen Machtposition würde zweifellos eine Beendigung der politisch-militärischen Präsenz mit sich bringen, nicht aber ein Verschwinden der wirtschaftlichen Macht. Hier haben wir, in einem Wort gesagt, einen gewissen Mangel an Realismus im Denken der amerikanischen Linken, wenn auch an ihrer guten Absicht keinerlei Zweifel bestehen kann.

Dennoch, ein Intellektueller im engeren Sinne des Wortes – also jemand, der sich in der Welt der Ideen, der erhöhten Bewußtheit, des kritischen Denkens bewegt und, wenn der Ausdruck nicht allzu altmodisch klingt, dem Suchen nach Wahrheit und vielleicht sogar nach Gerechtigkeit verpflichtet ist – hat höhere Ansprüche zu erfüllen als die eines Klasseninteresses, einer ethnischen Loyalität oder einer Parteipolitik. Es geschieht nicht oft, daß ein Intellektueller diesen Ansprüchen wirklich genügt; tut er es, so ist das nahezu ein Zeichen von Heiligkeit. Ein Heiliger sein aber ist, wie Jacques Maritain – der selbst in seinem späteren Leben so weit kam, eigene frühere Fehlurteile einzusehen – einmal gesagt hat, schwer genug; ein Heiliger sein und zugleich ein Mensch von politischer Weisheit, ist Schwierigkeit zum Quadrat.

Es gibt vier Kriterien, nach denen ein politisch aktiver Intellektueller zu beurteilen ist; sie entsprechen den vier Bereichen des Intellektuellenlebens.

Das erste Kriterium: Ein politisch aktiver Intellektueller muß dem Kriterium des *Praktisch-Praktischen* genügen. Politisches Tätigsein ist nicht allein eine Frage des Auftretens, der persönlichen Haltung oder selbst des Zeugnisgebens. Letztlich ist es eine Frage der konkreten Ausführung, wirklicher Ergebnisse und persönlicher Inkarniertheit. Man kann dabei nicht allein Ideen «verfechten». Politik ist das Reich der *Verwirklichung* von Ideen, ihrer Verkörperung in sozialen Institutionen. Gerade dieser Bereich aber ist für die Mehrzahl der Intellektuellen besonders schwierig. Es ist bedeutend leichter, auf Buch- oder Zeitungsseiten mit Worten zu ringen, als mit Menschen und vielleicht überdies mit sozialen Organisationen. Urteile und Aussagen können so klar sein! Ideen können von größter Transparenz und Reinheit sein. Wehe aber dem Meister der Worte und Ideen, wenn er auf Widerstand, Unverständnis oder gar feindselige Ablehnung verfestigter Meinungen, Gewohnheiten und physische Gegnerschaft trifft. Es ist daher keineswegs überraschend, daß der Intellektuelle, wenn er als politischer Reformer auftritt, so gern die Rolle des Propheten, des Zeugen, des Martyrers annimmt. Erfolg in der Politik erfordert eine Inkarniertheit, ein Akzeptieren menschlicher Schwächen und Lasten; das aber bedeutet letztlich für viele eine zu große Erniedrigung, die sie nicht auf sich zu nehmen vermögen.

Unter dem Aspekt dieses Kriteriums sieht sich der Intellektuelle zwei schwer miteinander auszusöhnenden, einander widersprechenden Loyalitätsverpflichtungen gegenüber. In der Politik ist eine «Machtbasis» unerläßlich; ein politischer Führer muß für eine Wählerschaft sprechen. Eine der beiden Loyalitäten bindet ihn daher an eine begrenzte Wählerschaft, die nicht selten zu anderen Wählerkreisen in Opposition oder in einer nur schwachen Koalition steht; mit ihr ist die betreffende politische Persönlichkeit identifiziert. Das Schlagwort «ein Mann des Volkes» läßt an zweierlei denken: ein romantisches Ideal und ein unerläßliches praktisches Ideal. Man muß sich mit Volk identifizieren. Auf der anderen Seite indessen drängt ihn eine andere Loyalität in Richtung auf umfassendere Koalitionen und Verpflichtungen. Die eine Loyalität ist konkret, unmittelbar, begrenzt; die andere nach außen greifend oder «offen», zumindest in dem Sinne, daß sie den Weg geduldigen Verstehens und Verhandelns auf lange Sicht einschlägt. In Augenblicken der Gefährdung der die Machtbasis bildenden Wählerkreise können die beiden Loyalitäten den politischen Intellektuellen in zwei einander entgegengesetzte Richtungen stoßen. Nicht wenige politische Fehlkalkulationen und moralische Katastrophen sind auf dieser Grundlage zustande gekommen.

Das zweite Kriterium, dem der politisch tätige Intellektuelle gerecht werden muß, ist das des *Politisch-Praktischen*. Neben seiner unmittelbaren Identifizierung mit einer Wählerschaft und der Erfassung ihrer unmittelbaren Bedürfnisse braucht eine politische Führerpersönlichkeit – vor allem, jedoch keineswegs nur, wenn es sich bei ihr um einen Intellektuellen handelt – zumindest instinktive Vorstellungen von dem, was auf die Dauer gesehen für sein Volk als ganzes sowie in seiner Beziehung zu anderen Völkern gut ist. Klare Ideen über Politik sind nicht wesentlich, weil ebenso wie bei anderen Künsten auch in der politischen Kunst Intuition, Instinkt und augenblickliche Leistung häufig der abstrakten theoretischen Fähigkeit und der kristallklaren Definition überlegen sind. Das gilt heutzutage besonders, wo Presse und Fernsehen einen Appetit auf Schlagworte, große Ausblicke und vereinfachende Unterscheidungen schaffen. Klare und deutlich umrissene Ideen sind unwesentlich, dagegen kommt es sehr wesentlich an auf langfristige politische Entwürfe und eine Fähigkeit zur Vorausschau. Die Zukunft, die heute einem rastlosen und sich nie verlangsamenden Wandel unterworfen ist, drängt uns und verzerrt unsere Entscheidungen für die gegenwärtigen Augenblicke. Kaum ist ein großes, aufwendiges Unternehmen realisiert, da werden schon seine negativen Auswirkungen entdeckt – oder aber es ist bereits vorzeitig veraltet. Politik im Zeitalter einer hochentwickelten Technologie ist keine Angelegenheit von einem Tag auf den anderen, es sei denn, in dem tagtäglichen Entscheidungen-Treffen liege einschlußweise ein umfassender und weitblickender gemeinmenschlicher Sachverstand, das heißt eine kontinuierliche soziale Politik auf lange Sicht. (Dabei scheint mir sehr wahrscheinlich, daß Menschen mit einer aus einem solchen gemeinschaftlichen gesunden Sachverstand stammenden politischen Klugheit in Dingen der Sozialpolitik menschlicher und erfolgreicher sind als Fachleute, Manager und Futurologen. Die Erstgenannten werden vermutlich die Stärken und Schwächen der zweiten Gruppe erkennen und praktisch auswerten; die zweite Gruppe, die sich

vornehmlich mit Berechnungen befaßt, neigt zu einer gewissen Arroganz.)

Das dritte Kriterium für im politischen Bereich tätige Intellektuelle bewegt sich auf einer allgemeineren Ebene: es ist das der *Denkschulung, Tradition* und *Spezialisierung des Intellektuellen.* Insofern der Intellektuelle Intellektueller bleibt, werden an ihn dieselben kritischen Maßstäbe angelegt wie an Seinesgleichen. Ist er Historiker – wie Arthur J. Schlesinger jr., der über das Weiße Haus geschrieben hat, dessen amtlicher Historiker er während der Kennedy-Ära war –, so muß er sich an die Normen von Exaktheit, Fairness und vernünftiger Neutralität halten. Denn keines Menschen intellektuelles Leben besitzt einen unmittelbaren Zugang zur Universalität. Alle Denker sehen aus bestimmten Perspektiven, unter ihren eigenen Blickwinkeln und in einem begrenzten Rahmen. Denn das intellektuelle Leben ist heuzutage hochdifferenziert in Spezialfächer und unterschiedliche philosophisch-geisteswissenschaftliche Schulen. Alle Menschen sind in ihrem konkreten Leben soziale Wesen, inkarniert in einer Klasse, in ethnischen und anderen kulturellen Traditionen. Da nützt es nichts, wenn man den Anspruch erhebt, daß die Maßstäbe auf dieser Ebene eine vollkommene «Objektivität» erfordern. So hat beispielsweise die heutige lateinamerikanische Theologie ganz andere Kriterien für eine positiv zu bewertende politische Leistung als die europäische oder die nordamerikanische. Da ist es unnütz, über eine Schule im Lichte einer anderen Urteile zu fällen. Jede sieht die Unzulänglichkeiten der anderen deutlicher als die eigenen.

Viertes Kriterium für den politisch tätigen Intellektuellen ist dennoch auf einer universaleren Ebene das *der gesamten Menschheitsgemeinschaft.* Auf dieser Ebene beschwören wohl manche eine «transzendentale Methode». Ich selbst möchte dies auch tun. Ich anerkenne aber auch, daß Erkenntnisse, Methoden und Unterscheidungen, die zur Entdeckung transzendentaler Methode führen, zumindest gegenwärtig, zutiefst eingebettet sind in die engen Grenzen der kulturellen Traditionen unseres Planeten. Von da aus gesehen scheint es mir nützlicher, eine Konzeption des weithin übersehenen amerikanischen Philosophen Josiah Royce zu entlehnen (der einen so großen Eindruck auf Gabriel Marcel in seiner Frühzeit gemacht hat). Royce arbeitete mit einer idealen Konstruktion, der Gesamtgemeinschaft der zu logischem Denken Fähigen, unter deren Einfluß wir alle arbeiten. Diese universale Gemeinschaft wird errichtet, wenn alle Beiträge aller forschenden und suchenden Menschen gleichsam zusammengefaßt würden in ihrer je eigenen, mit ins Spiel gebrachten Form. Alle erkannten Fakten, alle Blickwinkel, alle Beweismethoden werden aufgeführt und verdeutlicht. Danach wird im Licht dieser universalen Gemeinsamkeit jeder einzelne von uns den richtigen Platz und die Bedeutung seines eigenen kleinen Forschungsbereiches sehen. Auf jeden Fall mißt ein solcher Appell an eine universale Gemeinschaft des Forschens und Suchens jeden Intellektuellen und jeden Standort auf diesem Planeten. Jeder von uns neigt dazu, dem, was er entdeckt und gefunden hat, eine universalere Bedeutung und ein größeres Gewicht beizulegen, als es wirklich besitzt. Die heimliche Absicht, die hinter jeglicher intellektuellen Arbeit steht, ist jedoch, diesen Ansprüchen zu huldigen. Denn wir möchten, daß unser Schaffen die Schranken allen menschlichen Forschens durchbricht und überwindet. Wir möchten gerechtfertigt vor der gesamten Gemeinschaft der Brüder und Schwestern dastehen.

Und schließlich muß sich der in der Politik tätige Intellektuelle dem brennenden, aber unerforschlichen Urteil Gottes stellen. Darüber aber ist Schweigen das angemessenste. «Der Geist der Zeit» ist oft keineswegs dasselbe wie «die Zeichen der Zeit». Bisweilen sind diejenigen, die am sichersten Propheten, im wahrsten Sinne Reformer zu sein scheinen, nur Träger der Krankheitskeime ihrer Zeit. Nicht selten zeigt sich, wenn sie längst gestorben sind, daß Menschen, die scheinbar ohne Erfolg und sichtbare Auswirkung gelebt haben, solide und bleibende Beiträge zum sozialen Leben geliefert haben. Weizen und Unkraut wachsen nebeneinander, und es ist vermessen zu behaupten, man könne immer und überall zwischen beiden unterscheiden.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

MICHAEL NOVAK

geboren 1933. Er ist beigeordneter Direktor für Humanwissenschaften der Rockefeller-Stiftung. Er lehrte an den Universitäten Harvard, Stanford und New York (Old Westbury). Er veröffentlichte u.a.: Politics: Realism and Imagination (1971), The Rise of the Unmeltable Ethnics (1972), Choosing our King (1974).

Ferdinand Menne

Intellektuelle auf der Suche nach Unmittelbarkeit

Eine Skizze

In alltäglichen und auch in wissenschaftlichen Einschätzungen wird der Intellektuelle als so sehr bestimmt durch die Übermacht des Bewußtseins und der Wörter gesehen, daß seine spontanen Lebensmöglichkeiten nahezu aufgehoben oder lebensschwächend kontrolliert scheinen. So werden Thesen begründet wie die, insbesondere bei den Intellektuellen sei der Geist Widersacher der Seele, Intellektualisierung hemme das Leben des Lebens. Derartige Stereotype wirken häufig als sich selbst erfüllende Prophezeiung: Spontaneität wird vom Intellektuellen nicht nur nicht mehr erwartet; sie wird – wo sie durchbricht – nicht selten befremdet aufgenommen und negativ sanktioniert. Kopf steht gegen Herz, Kopflosigkeit gegen Herzlosigkeit: Man ist intelligent *oder* gefühlvoll, rational *oder* sensibel, theoriebegabt *oder* einfühlsam, man ist – «männlich» oder «weiblich».

In den männerweltlichen Großkirchen, die Subkulturen der abendländischen Rationalkultur sind, werden solche Standarderwartungen eher verschärft: Wo überhaupt in den Kirchen Intellektuelle erscheinen, erwartet man von ihnen die kirchenüblichen Sublimierungen (die sich zumeist als Verzichte auf Unmittelbarkeit auswirken) in betonter Weise. Die historisch gewordenen Begründungen des Zölibats verbinden sich überwiegend mit einer Theorie der kirchlichen intellektuellen Elite.

Intellektuelle in der Kirche sind selten Laien, fast nie Frauen; dieses Problem anmeldend soll gleichwohl auch hier vom Priester-Intellektuellen die Rede sein, der – z. B. schon im Fall von Abälard – seine kirchliche Identität durch Beschneidungen gewinnen muß. Die Gleichsetzung von Intellektueller gleich Links-Intellektueller soll dabei nicht einfachhin übernommen werden, es sei denn, man nenne einen Linken den, der sich – kritisch gegenüber dem Bestehenden – in Gedanken und Worten (zumindest der Absicht nach auch durch Taten) in den Dienst der interpretierten Bedürfnisse und Interessen Sprachloser, Konfliktunfähiger, Leidender stellt.[1]

1. VON DER GEFAHR, VOR DEM TOD ZU STERBEN

Geborgenheit unter der Schädeldecke

Für manche Intellektuelle ist die Außen-Welt befremdlich, sie haben Angst vor der Unübersichtlichkeit und dem Anspruch unmittelbarer Erfahrung. Es ist Wahres in den (etwa von *Theodor W. Adorno*) formulierten Sätzen, eine gute Theorie sei die höchste Form der Praxis und das Glück, das im Auge des Denkenden aufgehe, sei das Glück der Menschheit. Doch ist es kaum zu übersehen, daß sie auch der Rationalisierung des Versuchs dienen können, vor den Verwirrungen der «Welt» Geborgenheit unter der Schädeldecke zu finden, in der – extrem – noch das Anschauen des Elends, die Kultivierung des Mitleids die Behaglichkeit erhöhen. Eine der Versuchungen von Intellektuellen ist die, die Einrichtung des Alltagslebens den bürokratischen Experten mit sich anpassenden Imaginationen zu überlassen, um die Energien der Innerlichkeit auf die eigenen Gedankengebäude richten zu können.

In den christlichen Großkirchen, die – in unterschiedlichem Maß – die Welt immer noch als Außen, als Gegenüber, als Feindliches empfinden, scheinen Neuzeit, Aufklärung die zweideutige Möglichkeit stabilisiert zu haben, dem (auch sozialen) Druck von Dogma und Organisation in die «weiten Hallen des Gedächtnisses» zu entfliehen (vgl. etwa das Ausweichen der modernistischen Dogmatiker in die Dogmengeschichte oder die Arbeit kritischer Theologen für die Schublade, von der während und nach dem Vatikanum II zu hören war).

Der Schmerz über den Verlust der Unmittelbarkeit ruft zu leicht den Zynismus des «Erleuchteten» hervor, der die verhüllenden Tröstungen und schlechten Unmittelbarkeiten der Religion den Armen im Geiste zuerkennt, für sich aber nur die stolze Isolation des Grübelnden gelten läßt, an die keine Mitmenschlichkeit rühren kann. Nach dem Essen vom Baum der Erkenntnis läßt sich für den religiösen Intellektuellen die verlorene Unschuld (fragloser, «kindlicher» Glaubensgewißheit und totaler institutioneller Einordnung) wohl nur zurückgewinnen um den Preis innerer Zerrissenheit.

Isolation im Elfenbeinturm

Aus ihrer Not machen Intellektuelle nicht selten eine Tugend, aus ihrem Elend ihren Stolz: Wer sein Leben «auf den Kopf stellt», fühlt sich als Einzelgänger, kultiviert Einsamkeit und Unabhängigkeit. Das gelingt um so besser, wenn er in einer ökonomischen Nische (Beamtenstatus, Pensionsberechtigung) leben kann. Dem ins Ghetto seiner Privilegierung Eingeschlossenen bleibt dann oft jener Rest narzißtischer Unmittelbarkeit, in der man voll Rührung nur noch sich selbst als Leidenden ernst nimmt: Selbstmitleid.

Dieses Sichabfinden mit einer Situation der Menschen- und Weltferne bei gleichzeitiger Kultivierung verinnerlichter Intellektualität ist manchem Intellektuellen zum Problem geworden. Als Ausläufer einer Krise des Individuums, des bürgerlichen Subjekts erscheint eine permanente Krise des Intellektuellen auf der Suche nach Unmittelbarkeit, nach einem lebendigen Kontext. Wie von Harry in *Hermann Hesses* «Traktat vom Steppenwolf» wird von ihm erfahren, «daß seine Freiheit ein Tod war, daß die Welt ihn auf eine unheimliche Weise in Ruhe ließ, daß die Menschen ihn nichts mehr angingen, daß er in einer immer dünner und dünner werdenden Luft von Beziehungslosigkeit und Vereinsamung erstickte». Gegen die berauschenden Formulierungen großer Konservativer wie etwa Ortega y Gasset[2] wird die Dispensierung vom Alltag der Massen in Einsamkeit und Freiheit zu einem biographischen Problem.

Legitimation durch Verwertung

Auch in den Kirchen und speziell in der katholischen liegt ein möglicher Absprung aus dem Alleinsein mit Wissen und Worten darin, sich der kontrollierenden und verwertenden Herrschaft auszuliefern.[3] Heilswissen kann – in Bekenntnisformeln verdinglicht, für die man pauschale Zustimmung fordert – zu «hierokratischem Zwang» (M. Weber) instrumentalisiert werden. Instrumentalisierung des Heils zu Zwecken der Herrschaft machte den Großinquisitor; durch sie können die kleinen Inquisitoren ihren Zipfel an Macht über Menschen sichern. Zeitgemäßer allerdings ist Herrschaft durch Verwaltung, durch ekklesiotechnisches Management. Die Kirche kann sogar das soziale Umfeld für eine Gruppe neuer Mandarine bieten, die nur in diesem kulturellen Sonderbereich zu Geltung gelangen.

Legitimation durch Aktionismus

Doch nicht nur Teilhabe an definierter Macht wird den «armen Hirnhunden» gefährlich, die «der Stirn so satt» *(G. Benn)* und der Isolierung überdrüssig sind. Wo gerade Abscheu vor etablierter Macht, etwa vor der bürokratischen Verwaltung der Christenheit, bestimmend ist, gerät der Ausgang aus Gedankengebäude und Zelle leicht zum panischen Ausbruch, zum blinden Aktionismus, in dem Handlungen von den intellektuell erarbeiteten und vertretenen Schemata abgekoppelt, die erfahrene und erlittene Blutarmut der eigenen Existenz in Akten der Verzweiflung übersprungen werden.

Selbst die Aktion der ersten Arbeiterpriester nach dem Zweiten Weltkrieg hatte etwas von einer anti-intellektuellen Verzweiflungstat von Intellektuellen. Nicht wenige der scharfsinnigsten und scharfsichtigsten Priester in Ländern, für die der Alltag durch manifeste oder strukturelle Gewalt bestimmt ist, sahen – verstrickt in konkrete Leidenssituationen – nur den Ausweg der Gegengewalt, vor allem dort, wo ihnen auch die Kirche wie General Motors zu funktionieren schien. In den USA und Westeuropa mit komplexen gesellschaftlichen Strukturen bot sich für einige religiöse Intellektuelle der öffentliche Skandal an, um auf Unrecht aufmerksam zu machen (vgl. z. B. die Berrigans). (Üblicher aber scheint der lautlose Rollenwechsel, durch den sie sich aus den Strukturen der Kirche zurückziehen.)

Rückkehr in schlechten Utopismus und regressive Melancholie

Intellektuelle, die im Dienst der Macht oder im kopflosen Ausbruch kritisch und damit ihrer Bestimmung treu bleiben, besinnen sich nicht selten wieder der alten Gehäuse. Sei es, daß das Leben jenseits der Gedanken und Wörter sie durch seine Kleinlichkeit oder das Mittelmaß enttäuscht, sei es, daß *sie selbst* Gedachtes und Formuliertes nicht bewähren konnten. Die Teilnahme wird zur Episode, der Rückzug auf das durch die Wörter hergestellte Leben beginnt: Restauration. Gerettet wird vielleicht eine neue Form von Privatheit und Intimität.

Trauer über die Widerständigkeit des Alltagslebens, das sich den Vorstellungen nicht fügen will und allenfalls durch Terror aufstörbar scheint, endet dann oft in einem schlechten Utopismus, Schmerz und Trostlosigkeit über die Unzulänglichkeit des eigenen Handelns in regressiver Me-

lancholie. *Walter Benjamin* hat von «linker Melancholie» gesprochen, die links vom Möglichen überhaupt stehe, von einer Schwermut aus Routine, die – weil das Leben weitergehen muß – ihre Idiosynkrasien opfere, die Gabe, sich zu ekeln, preisgebe. Im «Hotel Abgrund» (Lukaćs) treffen sich gerade heute Priester-Intellektuelle, obgleich es (mit einer langen Tradition des Melancholie-Verbots) als unchristliches Haus gilt.

Verständlich und gefährlich, daß die Realität – des eigenen Überlebens wegen – ergänzt wird in der Eigenwelt des Bewußtseins. Verständlich, weil in Gedanken das Leben jene Offenheit und Universalität behalten kann, die der Alltag verweigert (Am Schreibtisch kann der Priester-Intellektuelle sich einer geschichtlichen Kraft verbunden wissen, die er in amtskirchlicher «Realpolitik» nicht ohne weiteres ausmachen kann); gefährlich, weil falsches utopisches Bewußtsein auch Enttäuschungsfestigkeit gegenüber dem kleinlichen Lauf der Dinge produzieren kann (Der «eschatologische Vorbehalt», die religiöse Chiffrierung radikaler Utopie, kann zur Rationalisierung des Nichtengagements in Tagesgeschäften führen).

2. VOM WUNSCH, LEBENDIG ZU WERDEN

Distanzierung und Alternative – nicht nur à la Hofnarr

Zu den gern wiederholten Metaphern für die Rolle des Intellektuellen zählt die des Hofnarren, der die Melancholie der Herrschenden vertreiben soll. Doch bedingt diese Rollenbeschreibung gerade, daß der inspirierte Spaßmacher nicht selbst melancholisch werden darf angesichts der Arroganz der Macht: Das in seinen Kapriolen sich darstellende mögliche andere Leben, seine zur Schau gestellte Begeisterung und Trauer, sein inszenierter Jubel und seine gespielte Klage sollen die verordnete Lebensform komplettieren. Sie sollen nicht «ernstgenommen» werden als Vorzeichen des künftig Möglichen. Wo der Narr ernst macht und in diesem Sinn aus der Rolle fällt, verlor er früher leicht den Kopf, macht man ihn heute zum verdrehten Außenseiter, zum stigmatisierten Querulanten, zum Kranken.

Der Typ des religiösen Intellektuellen, der hier vorgestellt wird, kann sich mit der clownesken Dramatisierung der Alternative nicht begnügen, obgleich er gerade nicht humorlos sein sollte. Wenn er sich aus der durchschnittlichen Erfahrungswelt des Alltags *auf Zeit* zurückzieht, so nicht aus Berührungsangst (gegenüber sogenannten «schlichten Gläubigen» einer- und amtskirchlichen Machthabern andererseits), sondern um sich den Blick nicht verengen zu lassen von dem dichten Raster von Verbindlichkeiten, auch nicht von aktuell aufflammender Empörung. Diese Art der Distanzierung von den laufenden Ereignissen ist die dialektische Entsprechung zu neuer Sensibilisierung und planvoller Teilnahme. Durch sie verlagert sich das Interesse von Widerstand und Protest (die möglich und notwendig bleiben) auf die Artikulierung und Versinnlichung von Alternativen. Kirchliche Solidaritätsgruppen haben das teilweise begriffen.

Alternativen gewinnen keine Überzeugungskraft als mechanische Negation traditioneller Bestände; ein Wüten gegen die bürokratische Verwaltung des Christentums, welche als seinem Geist widersprechend begriffen wird, ist noch zu sehr von ihr selbst bestimmt. Der sensibilisierte Intellektuelle kann gelassener sein, gerade weil er durch Kirchen- und Religionskritik hindurchgegangen ist, weil er die Misere anderer etablierter Institutionen und Organisation kennt und die Endlichkeit ernst nimmt.

Darum kann das von ihm mitartikulierte Alternativprogramm keine Wiederholung mit umgekehrten Vorzeichen sein, sondern muß Positionen vorstellen: Der Ideologisierung des Mythos z. B. antwortet nicht die Entmythologisierung, sondern das Anschließen der eigenen Geschichte an alte Geschichten. Mystik wird nicht zu einer endlich durchschauten Bestimmung der Hinterwelt, sondern zum Korrektiv in einer aktivistischen Lebenswelt. Fixiert bleibt man nicht auf die sexualfeindliche Kirchengeschichte und das erotische Defizit in der gegenwärtigen Kirche, sondern sucht Elemente einer erotischen Kultur zu leben, in der Zartheit und Zärtlichkeit keine Fremdworte sind und Sublimierung ohne Desexualisierung zwanglos möglich wird, in der Verständnis nicht eine Leistung intellektuellen Durchschauens, sondern von Einsicht und Einfühlung aufgrund jener Solidarität aller endlichen Wesen ist, von der Max Horkheimer sprach.

Der Boom der Verwertungspsychologie, der Gruppendynamik, meditativer Praktiken und überhaupt östlicher Daseinstechniken (nicht nur, aber auch) bei den Intellektuellen in den Kirchen signalisiert neue Bedürfnislagen, einen Hunger nach Unmittelbarkeit, dessen Stärke auf die des Mangels schließen läßt. Dieser Mangel bleibt vor-

läufig einer der Erfüllung: Erst wenn das Anfüllen mit sinnlicher Erfahrung wieder die «Melancholie der Erfüllung» (E. Bloch) spüren läßt, kann die Einsicht erneut kritischen Wert gewinnen, daß es zu den menschlichen Möglichkeiten gehört, sich ins eigene Fleisch zu schneiden, Lebensmöglichkeiten mit Gründen für Ideen zu opfern.

Neue Sensibilisierung ist der Ausgang des Intellektuellen aus der ihm (von den anderen und sich selbst) zugemuteten Leblosigkeit in eine zweite, vermittelte Unmittelbarkeit. Der Weg dorthin ist eine bewußt eingegangene neue Sozialisation, Entfremdung von der Entfremdung, wobei nicht auszumachen ist, womit man sich neu befreunden wird.[4] Das von intellektuellen Theologen formulierte Interesse an Metanoia und Exodus (in dialektischer Einheit) beschreibt eine ähnliche Lage.

Insulation in der Gruppe

Gegen die Möglichkeit, «freischwebend» (was ohnedies Illusion ist), unbelastet von Verbindlichkeiten gegenüber entfremdetem und beschädigtem Leben im Wohlstand angenehm seine Tage hinzubringen, steht die Sehnsucht, sich zu vereinigen. Das Pathos der über den Intellekt vermittelten Distanz wird korrigiert durch eine Selbstverpflichtung zur Gruppenbindung.

Die Erwartungen gegenüber dem Phänomen «Kleingruppe» sind in unserer Gesellschaft gewachsen, oft muten sie unrealistisch und kopflos an. Wo Intellektuelle sich in Gruppen integrieren, um Identität zu finden auch jenseits ihrer Bewußtseinsdominanz, können sie entscheidend werden für ein Gruppenleben, das nur eine durchlässige Grenze sucht.[5]

Intellektualität braucht in der Gruppe nicht Widerspruch von Liebe zum Besonderen, zu Einzelheiten, zu Sonderformen und Abweichungen, zu Rezeptivität und Einfühlung zu sein. Aktionistischer Überdruck muß sich nicht erzeugen, wo in gemeinsamer Dauerreflexion und Rekonstruktion der Emotionalität (die anderes meinen als Gerede und wilde Psychoanalyse) kontrollierte Regressionen möglich sind, das Zugeben von Hilflosigkeit und Schwäche, die Äußerung des Verlangens nach fragloser und «kostenloser» Angstfreiheit, Einverständnis, Geborgenheit, Hintergrundserfüllung. Wo die religiöse Sozialisation das «sacrificium intellectus» zugunsten von Dogma und Institution trainiert hat, können ich-starke (also nicht erzwungene und zwanghafte) Hingabe und Hinnahme eingeübt werden.

Die anvisierte neue Sozialisation im Innenklima einer Gruppe ist durchaus ein vieldeutiger Vorgang: Die Gruppe kann nicht nur Schonraum, sozialer Uterus, Kompensationsbereich für das «Eigentliche» (den Umgang mit Ideen und Wörtern) sein; sie erwartet für Schutz und Unmittelbarkeit, die sie gewährt, ein gewisses Maß an Kontrolle auch über das sogenannte Eigentliche, verlangt direkt die Verstärkung des Arguments durch die Lebensweise. Verbindlichkeit, Wahrhaftigkeit, Verantwortlichkeit sind jene Tugenden, die die Gruppe abfordert (wo sie selbst gelingt). Der Gewinn einer nicht nur subjektiv, sondern auch kommunikativ legitimierten Lebensgeschichte fordert seinen Preis; er dürfte allerdings niemals verlangen, daß sich das Ich – wie Adorno fürchtete – durchstreichen muß, um der Gnadenwahl des Kollektivs teilhaftig zu werden.

Durch Teilnahme zur Lebensgeschichte

Sich das Glück einer Zustimmung gewinnenden Lebens- und Lerngeschichte etwas kosten zu lassen, scheinen manche Intellektuelle bereit; man denke an die (vor allem theoretisch) so unterschiedlichen Beispiele Noam Chomsky, Michel Foucault, Herbert Marcuse, Jean-Paul Sartre; man denke an Gonzalo Arroyo, Giovanni Battista Franzoni, Giulio Girardi, Ivan Illich, Don Mazzi. Die aufgestörten Priester-Intellektuellen in verschiedenen Ländern wünschen, aus den Erfahrungen in anderen sozialen Kontexten zu lernen und – auf der Suche nach dem kollektiven Subjekt für Erlösung und Befreiung – aufgrund motivbildender Kommunikationen Kooperation und Solidarität zu erreichen. Andererseits beleuchtet es den Zustand der etablierten Kirche, daß man Beispiele gegenkultureller Intellektueller allenfalls an ihren Rändern findet, obgleich der Auftrag des Evangeliums als subversiver zu interpretieren ist; die Kirche möchte es den Intellektuellen verwehren, ihre «typischen Erfindungen» (wie kritische Solidarität, partielle Identifikation) auch und gerade gegenüber der öffentlichen Gestalt der Kirche anzuwenden.

Vor dem Hintergrund einer gewissen Abneigung gegenüber dem Großindividuum und der Großorganisation kann man die *relative* Führungsaufgabe der Intellektuellen als Drehpunktpersonen (als Advokaten, Mittler, Stellvertreter) neu formulieren: Vom Intellektuellen wird in diesem Verständnis erwartet, daß er – von den Lebensumständen her privilegiert – die Privilegierung

durchschaut, den Blick für die Unterseite der Kultur methodisch übt, verallgemeinerungsfähige Interessen zu artikulieren versucht und an ihrer Durchsetzung in Lebenspraxis mitarbeitet. Mitarbeitet: Das Zurücktreten in eine Reihe, das Zurücknehmen der Wichtigkeit der eigenen Person (bei gleichzeitiger Chance ihres umfassenderen «Auslebens») wird zu einer unter Schmerzen zu lernenden Intellektuellen-Kompetenz. Prominenz wird dann nicht mehr gesucht, um sich als einzelner «durchzusetzen», sondern um ein Problem zu verdeutlichen und wachzuhalten. Das setzt voraus, daß Basis, Gemeinde, Gruppe nicht mehr nur Arbeitsfeld der gutwilligen mittleren Köpfe sind, sondern daß den – doch häufig nur durch die Mitarbeit Namenloser so gewordenen – «großen Köpfen» diese Chance der Bewährung nicht zu klein erscheint, zu harmlos gegenüber ihrem «Problemstand».

Das gute Leben und der Anfang der Geduld

Von dem Gedanken, daß er das Eigentliche und Entscheidende zu bieten habe, muß sich der Intellektuelle befreien zur Bescheidenheit. Die aber sollte sich nicht auf die Anstrengung des Begriffs beziehen, wohl aber auf die Einschätzung des Wertes von Begriffen. Wer selbstkritisch die eigenen Möglichkeiten und Leistungen einschätzt, wer dankbar wird angesichts der Arbeit, die andere für ihn leisten, kann Verständnis dafür erwarten, daß er sich als Agent der Scheiternden und sozial Schwachen verstehen möchte, ohne selbst zu scheitern oder sozial schwach zu sein.

Dauersensibilisierung als ergänzende Leistung, die den Intellektuellen am Leben erhält oder ihn dem Leben zurückgibt, verhindert nicht überschießende Erwartungen, führt aber zur Geduld. Geduld begriffen als Voraussetzung von Beharrlichkeit, nicht als Ergebnis des Sichabfindens: Max Weber hat Politik als Beruf dem langsamen Bohren von harten Brettern mit Leidenschaft und Augenmaß verglichen; das könnte auch eine Umschreibung der Aufgabe des Intellektuellen sein, der nicht nur kluge Gedanken und fixe Ideen produzieren, sondern Leben, Praxis, Unmittelbarkeit erfahren möchte. Bei solcher Lebenseinstellung, in der sich Skepsis und Utopie nicht ausschließen, wird auch Melancholie produktiv: «... wir rühmen uns auch der Trübsale, da wir wissen, daß die Trübsal Geduld wirkt, die Geduld aber Bewährung, die Bewährung aber Hoffnung, die Hoffnung aber läßt nicht zuschanden werden...» (Röm 5,3ff).

[1] Josef Pieper ist der Auffassung, die Chance des Intellektuellen, sein «nobile officium», liege in der Verteidigung der Kirche, der «von aller Welt Geschmähten». Vgl. J. Pieper, Über das problematische Metier des Intellektuellen: Über die Schwierigkeit, heute zu glauben. Aufsätze und Reden (München 1974) 290.

[2] In dem Aufsatz «Reforma de la inteligencia» von 1926 schreibt er z. B.: «Welch Glück, alle anderen vorangehen zu lassen, den Krieger, den Priester, den Industriemagnaten, den Fußballspieler..., und ihnen von Zeit zu Zeit einen prachtvollen, präzisen, wohl ausgereiften Gedanken zuzuwerfen, der ganz Klarheit ist.»

[3] Diese Preisgabe an die Verwertung durch die Starken hat Julien Benda 1927 als Verrat der «Neu-Kleriker» (La trahison des clercs) bezeichnet. Nach Alfred von Martin haben schon mittelalterliche Sekten darum gebetet, der Herr möge sie nie zur Macht gelangen lassen, weil allein der Leidende «rein» zu bleiben vermöge.

[4] Vgl. zum Folgenden: Ferdinand W. Menne, Neue Sensibilität. Alternative Lebensmöglichkeiten = Sammlung Luchterhand 159 (Darmstadt 1974).

[5] Es ist klar, daß die Betonung der Gruppenbindung einer ganzen Argumentationskette in der Intellektuellen-Soziologie widerspricht, die sich eher an Paul Valerys Satz orientiert: «L'esprit abhorre les groupements.»

FERDINAND MENNE

geboren 1941, er ist Dr. phil. im Fach Soziologie, zur Zeit Gastdozent an der Freien Universität Berlin. Er veröffentlichte u.a.: Kirchliche Sexualethik gegen gesellschaftliche Realität. Zu einer soziologischen Anthropologie menschlicher Fruchtbarkeit (München/Mainz 1971); (als Herausgeber) Neue Sensibilität. Alternative Lebensmöglichkeiten (Darmstadt/Neuwied 1974).

James Barry

Der neue Typ des katholischen Intellektuellen in Amerika

In den letzten Jahrzehnten haben viele amerikanische Katholiken[1] begonnen, in einer neuen Weise an der lebendigen weltlichen intellektuellen Tradition ihres Landes teilzunehmen. Das ist aus zwei Gründen geschehen. Der erste ist, daß die Struktur der Wissensnutzung derzeit eine gewaltige Expansion erlebt; dabei ändert sich der Begriff des Intellektuellen wesentlich und bietet – unter anderen – den Katholiken eine neu dagewesene Gelegenheit, sich einzuschalten. Der zweite hängt mit dem ersten zusammen: Der Bildungsprozeß hat bei den amerikanischen Katholiken den größten Teil seines beschützenden und bewahrenden Inselcharakters eingebüßt. Bei denen von uns, die in diesen nicht allein einen neuen Typ von Intellektuellen, sondern auch eine in differenzierterer Weise gebildete Laienschaft schaffenden Prozeß einbezogen sind, wird ihr Charakter als Menschen eines bestimmten Wissensstandes in einem Schmelztiegel von Identitätsmerkmalen neu geformt. Wir sind im Begriff, in eine säkulare Welt des Wissens einzutreten, die in einer Konfliktsituation steht durch einen lebhaften Argwohn sich selbst, das heißt den Interessen und Absichten ihrer Mitglieder, aber – unglücklicherweise – bedeutend weniger dem eigenen Willen zur Macht gegenüber. Wir werden als Neulinge in eine zwar geschwächte, aber immer noch tragfähige Ideologie sozial eingegliedert. In diesem Beitrag soll nun versucht werden, die Entwicklung des Charakters der neuen katholischen Intellektuellen zu schildern, die sich in diesem Strom intellektuellen Lebens bewegen.

Im größeren Zusammenhang betrachtet bietet das traditionelle – sehr wahrscheinlich die Züge eines Sich-selbst-Beglückwünschens tragende – Image der Intellektuellen als Bruderschaft von Menschen, die in einer zum Prinzip erhobenen Entfremdung den zentralen Kräften ihrer Gesellschaft gegenüberstehen im Vertrauen auf die Notwendigkeit einer Distanz des höheren Wissens von der Alltagswelt des Handelns, keine vernünftige Konzeption mehr. Heute sind auch Intellektuelle organisiert und ihre Rollen vervielfacht und spezialisiert worden, und als Gruppe ist ihre Verwundbarkeit durch Launen der Nicht-Intellektuellen keineswegs geringer geworden. In seinem Bündnis mit der Technologie ist das Wissen in unmittelbare Verbindung mit den zentralen Instrumenten der Macht getreten. Auf der anderen Seite ist die Gesellschaft größer und unvergleichlich komplexer geworden; sie steigert ihre unberechenbaren Griffe nach der Macht und ermöglicht zugleich ein drastisches Größenwachstum der Gemeinschaft des Wissens. So bilden die Intellektuellen heute tatsächlich eine Art «neue Klasse»,[2] – insofern sie (1) bedeutende Stellungen in den verschiedensten Organisationen (wie etwa der Regierung, dem Geschäftsleben, den Universitäten oder den Massenmedien) innehaben und (2) die entsprechenden Graduierungen eines College oder einer Universität als Symbol dieses Wissensstandes und als zur Sicherung der betreffenden Positionen unerläßliche Beglaubigung vorweisen können, als Ausweise, die zugleich die betreffenden Positionen verschaffen wie auch den damit verbundenen Status sichtbar machen können.

Diese neue Klasse bildet nicht allein die radikale oder neue Linke. Eine solche Auffassung ist irrig, insofern sie manches übersieht, so beispielsweise die Tatsache, daß das Verteidigungsministerium größter einzelner Arbeitgeber der neuen Intellektuellenklasse ist. Andrerseits kann man die neue Klasse ebensowenig als «Knechte des Etablissements» kritisieren, denn diese Kritik beruht auf der falschen Annahme, das Etablissement und seine Macht seien eine monolithische, kooperative Struktur. Sie sind beides, aber auch noch einiges andere darüber hinaus. Geistesarbeiter sind an viele ihrer Organisationen und Zweige angeschlossen mit ihren eigenen, nicht selten miteinander konkurrierenden Interessen, die nach weiterer Machtentfaltung rufen, wenn man sich einmal auf sie eingelassen hat. So identifiziert sich die neue Klasse, während sie sich in der Regel die Interessen ihrer jeweiligen Organisationen innerlich zu eigen macht, tatsächlich nur mit der Ausübung der Führungsgewalt und Autorität und kaum mit Standpunkten oder Prinzipien, die in früheren Phasen der Entwicklung ihrer Organisation einmal aufgetaucht sein mögen.

Die neue Klasse ist eine Kategorie der Macht, die sich gegenwärtig im Stadium der Gestaltung findet, neue Mitglieder anwirbt und eine eigene

Ideologie zimmert. Sie legt eine neue Reihe von Klassenstandpunkten vor, die wie Magnete wirken und die mobileren, weniger fest gebundenen Mitglieder älterer industrieller Statusgruppen anziehen. Wenn nun die katholischen Mitglieder der neuen Klasse in eine unruhige, wenig behagliche Welt säkularer Intellektueller eintreten, dann geschieht das nicht so sehr aufgrund von Enttäuschungen mit der überkommenen eigenen Welt, sondern vielmehr aus einem inneren Antrieb, der einen aufwärts weisenden Impuls auslöst. Wir möchten die echten Nachkommen einer früheren katholischen Elite sein, die sich aus Politikern, Fachleuten verschiedenster Sparten und entsprechenden Kräften aus dem Klerus zusammensetzte und ihren Ruf dadurch erwarb, daß sie einer örtlich begrenzten Bevölkerungsgruppe dienten, deren Vertrauen sie genossen. Doch reichte sie als Basis für einen beruflichen Aufstieg nicht aus. Längst nicht alle fanden Platz auf dieser schmalen Basis. Und so setzte die Wanderung ein.

Der Eintritt einer ansehnlichen Menge von Katholiken in die säkulare intellektuelle Welt hat manches, was an die Einwanderung erinnert. In Amerika stammen die Katholiken in ihrer Mehrzahl nicht aus einem etablierten weltlichen intellektuellen Milieu, das seinerseits Produkt eines vielfältigen Entwicklungsprozesses ist, sondern aus einem von bäuerlichen Einwanderern noch nicht allzuweit entfernten. Nach Auffassung vieler betreten wir mit unserer Wanderung einen wohl markierten Pfad, der aus den Weiten des Landes zurück in die geordneten und gefestigten Räume des Ostens führt. Dort angelangt, finden wir viele unseresgleichen in den Reihen oder doch den Randbezirken dieser Elite. Dabei hat diese neue Beteiligung unsrer Glaubensgenossen den bezaubernden Aspekt, daß wir nun so dastehen wie der Vetter vom Land, der die reichen Verwandten besucht. Wir bemühen uns sehr, sachgerecht zu handeln und mit einer gewissen Überlegenheit aufzutreten, sind aber doch recht häufig in einer deutlich sichtbaren Weise beeindruckt und unsicher. Nach den Statussymbolen und -privilegien der intellektuellen Elite zu jagen, ist für uns ein neues Spiel, das für uns den Reiz vielfältiger Überraschungen enthält. Zum Glück haben einige erfreulicherweise die Unbefangenheit bewahrt zu lachen, wenn sie sie sichtbar werden lassen.

Leider gibt es aber bei unserer Neubeteiligung auch eine dunkle Seite mit Implikationen, die für unsre zweifache Rolle als Intellektuelle und katholische Christen verhängnisvoll werden können. Das hier auftauchende Problem hängt mit der vermuteten Klärung der keineswegs eindeutig positiven Begegnung zwischen katholischer Kirche und moderner Welt zusammen. Von den Katholiken der neuen Klasse, die als Neuankömmlinge auf der Bühne erscheinen, erwartet man möglicherweise einen Beitrag zu einer wesentlichen «Ökumenisierung» der Entwicklung des weltlichen Denkens. Einen Gedanken haben ist als Vorgang ein zutiefst sozialer Akt. Seine Integrität hängt weitgehend von dem subtilen Verhältnis des Gebens und Empfangens ab, das zwischen Autor und Publikum besteht. Das gilt ebensosehr für den Bereich höchster Geistesbildung wie für die empirischste aller Wissenschaften. Der Ausdruck einer Idee, die Mitteilung eines Wissens – bei beidem hängt die Wirkung davon ab, mit welchem Grad von Feingefühl der Autor sein Auditorium erlebt und es sich in seiner eigenen Vorstellung vergegenwärtigt. Jener weltliche intellektuelle Raum, den wir nun betreten, ist bis heute ein Raum mit einer Eigengruppenstruktur; er wird von den Katholiken generell noch nicht überschaut, noch haben sie gelernt, ihn zu beherrschen; ebensowenig aber haben seine Leuchten die Notwendigkeit verspürt, uns zu einem kritischen Auditorium heranzubilden. (Es gibt bedeutsame Ausnahmen. So haben Katholiken als erfolgreiche Politiker schon verschiedentlich Intellektuelle in Dienst genommen und – bzw. oder – manipuliert. Das beste Beispiel sind die Kennedys.)

Die Herausforderung besteht für uns darin, daß wir ein produktives, bei der Schaffung und Aufnahme von Ideen mitwirkendes Auditorium werden – etwas, wofür uns bis heute die Erfahrung abgeht. Das Ziel ist nicht Herrschaft, sondern Integration. Katholiken hätten als Katholiken – das heißt als Träger von Erinnerungen und Überzeugungen, die nur einer Subkultur entstammen, selbst wenn einige oder gar die meisten davon abgelegt sind – größere Beiträge zu den zentralen Diskussionen über Literatur, Kunst und Politik zu leisten. Voraussetzung dafür ist jedoch, daß wir dies mit um so größerer Begeisterung und innerer Anteilnahme an den Ideen selbst tun, je mehr wir ein an Stärke, Reichtum, Einfluß und Bildung wachsendes Auditorium werden. Doch man spürt, daß wir uns in unseren Engagements für diese Welt so unbehaglich fühlen und dieser Welt mit soviel Erinnerungen an einen auf Gegenseitigkeit beruhenden Antagonismus begegnen, daß sich unser ganzes Engagement für die Ideen dieser in-

tellektuellen Welt und deren Ausdruck zu verzerren beginnt oder gar schon verzerrt.

Ein paar Beispiele mögen uns zeigen, wo Stilintegrationen möglich gewesen wären. Katholiken wachsen in einem Raume auf, in dem Vergebung (Beichte) stets unmittelbar erfolgt und ihre Gewährung Menschen übertragen ist. Dabei gibt es nichts, was unvergebbar wäre. Eine solche Freiheit von allem Terror sollte uns doch wohl erlauben, der intellektuellen Diskussion das so bitter nötige Quantum aufgeklärter Unehrerbietung – vielleicht sogar Demut – zu injizieren. Ferner sind die Katholiken reich an historischer Erfahrung über die Einwanderung und die städtischen Lebensweisen. So sollten sie viel mehr Sinn aufbringen für die Vielfalt in den Einzelheiten des persönlichen Lebens, wie es in den Städten gelebt wird, als wir bisher an den Tag gelegt haben. Als Menschen, die die Gemeinschaft der Gläubigen glauben, aber auch als Mitglieder vieler anerkannter ethnischer Gruppen sollten wir bedeutend mehr über Eigenarten und Formen von Gemeinschaft zu sagen haben und dem wissenschaftlich-technologischen Säkularismus einen bedeutend nachdrücklicheren Widerstand entgegensetzen. Als notwendige Verlierer bei der Reformation hätten wir, so sollte man denken, an dieser Aufgabe festhalten sollen. Zweifellos hätten wir auch mehr Bereitschaft zeigen sollen, Vorsicht – schlichte und einfache Vorsicht angesichts angeblicher Unvermeidbarkeiten – zu einem ehrbaren, menschlichen und dabei fordernden Prinzip zu erheben. Und schließlich noch etwas: Die Kirche ist eine streng patriarchalisch strukturierte Gemeinschaft; dabei ist diese Struktur durchzogen von Elementen massivsten und gewiegtesten politischen Verhaltens; sie hatte das Glück, immer wieder unglaubliche Autoritätsfülle an sehr schlichte, gerade und menschlich empfindende Männer und Frauen zu delegieren. Wie beim Bekenntnis waren wir rundum von Autorität umgeben; anfangs haben wir sie gefürchtet, um dann aber nach und nach auch ihre schwachen Stellen herauszufinden. Aus alldem sollten wir verdeutlichen können, daß das Volk nicht alle Macht verloren hat und daß Armageddon nicht ewig währt.

Das alles verlangt von uns eine beträchtliche Arbeit, die wir – fürchte ich – zu leisten nicht entschlossen sind. Es bürdet ein Engagement für Ideen auf, das die Katholiken der neuen Klasse allzuoft nicht an den Tag legen. Statt dessen scheint es, als hätten wir einen gesteigerten Sinn für die Verzichtbarkeit von Ideen. Wir sind allesamt allzu bereit, Ideen und ihren Ausdruck als in sich unbedeutend abzutun. Man stellt fest, daß wir uns, abgesehen von rein der beruflichen Karriere dienenden Tätigkeiten, nicht gern auf ein feiner abgestimmtes Gespräch intellektueller Art einlassen. Wir arbeiten nicht daran, Ideen zu konzipieren und ihnen Ausdruck zu geben, noch kultivieren wir einen Sinn für persönlichen Besitz von Ideen und die Mittel zu ihrer Formulierung.

Eine Idee wird nicht als in sich wertvoll erfahren. Selten nur begegnet man einem der neuen Klasse angehörenden Katholiken, der unmittelbar an Ideen seine Freude findet, der sie schätzt, weil sie eine Herausforderung bedeuten oder ketzerisch sind. Für uns sind Ideen in erster Linie eine Sache der Lösung von Problemen und des empirischen Bereiches; das heißt: Sie sind praxisorientiert, sekundär und zeitbedingt. Die Anwendung einer Idee steht bedeutend höher im Kurs als das Spiel des skeptischen Verstandes (sind doch auch Theologie und thomistische Philosophie – unser hauptsächliches geistiges Erbgut – weder als Spiel verstandene noch von Skepsis getragene Betätigungsformen). So gesehen lesen wir mehr zur Gewinnung aktueller Informationen als aus kritischem Bedürfnis.

Gesellschaftliches Leben nach Art der Salons gehört für die wenigsten Katholiken der neuen Klasse zu ihrem vertrauteren Erfahrungsbereich. Das aber bedeutet ganz offenbar, daß wir auch für uns selbst nicht viel Bereitschaft zum aufmerksamen Zuhören aufbringen. Wir versuchen nicht einmal, ein Programm uns angehender Dinge aufzustellen, nach dem wir zu arbeiten gedenken. Man bemerkt nur wenig von einem kontinuierlichen Bemühen, die verschiedenen historischen Vorgänge der weltlichen Geistestradition oder unseres geistigen Erbes zu erfassen. Ebensowenig versuchen wir, diesen Ereignissen gegenüber einen eigenen Standpunkt zu gewinnen. Uns fehlt der Sinn für ein Sich-Hineinarbeiten-in-den Fortschritt; wir finden uns nicht zusammen, um im voraus konzipierte Gedanken miteinander zu teilen. Das war zumindest für meine Generation von katholischen Angehörigen der neuen Klasse nicht immer so. Es hat einmal eine echte Begeisterung gegeben, einen Versuch zur Entwicklung eines Programmes von Ideen und von Entscheidungen zur Organisation ihres ungefähren Ausdruckes. Doch der eine Versuch, der mir bewußt ist, verfiel in dem allgemeinen Untergang der sechziger Jahre – vielleicht weil unsere Führergestalten –

die Kennedys, Papst Johannes und in Chicago Kardinal Meyer – viel zu schnell abtraten.

Außer einem tätigen Interesse an Ideen müßte eine dynamische Schicht von Katholiken der neuen Klasse sich einen Sinn für ihre Vergangenheit bewahren. Offensichtlich bringt der Anschluß an die neue Klasse eine gewisse Distanzierung von unserer eigenen Tradition mit sich; aber wir weigern uns, näher zu prüfen, wieviel von unserer Vergangenheit wir abgetan haben und weshalb. Zunächst wird die Erfahrung der Zugehörigkeit schwächer. Unmittelbar darauf werden die Glaubensbereiche untergraben, die um der Zugehörigkeit willen geglaubt wurden. Jetzt entdecken wir, daß wir wohl nicht wachsam genug gewesen sind für die Verluste an unserem religiösen Glauben. Wenn wir so unsre Zugehörigkeit und bisherige Meinung aufs Spiel gesetzt haben, müssen wir unbedingt die Tiefen und Gefahren dessen ausloten, was wir noch für wahr halten und was nicht. Wir sollten uns zur Aufgabe machen, ein «neues Programm» aufzustellen, wie Andrew Greeley es formuliert. Die Grundlagen für theologische Spekulation sollten erweitert und modifiziert werden.

Recht wenig selbstverständlich ist die Empfehlung, doch unsre erworbenen geistigen Fähigkeiten für Aufgaben theologischen und religiösen Forschens einzusetzen. Es scheint fast, als könnten unsre wissenschaftlichen Fähigkeiten im Leben der Kirche nur in einem sehr engen und berufsspezifischen Zusammenhang zur Auswirkung kommen. (Daher bietet für viele von uns das katholische College-System den sich mit einer gewissen Logik nahelegenden Einsatzort; doch kann man dann damit rechnen, daß wir es von innen her ständig in Richtung auf die Hauptströmung drängen.) Die meisten von uns sind nicht Leser der katholischen Presse, die ihre Leser mit dem theologischen Denken und dem konkreten religiösen Leben in Kontakt hält. Wir schließen uns selbst ein in eine Art «Vorhölle», indem wir weder ganz an der weltlichen Ideologie teilnehmen, noch unseren Glauben – oder mangelnden Glauben – an die Auferstehung kritisch prüfen. Ein Beispiel dafür ist das Leben der Pfarrei. Als offenbar qualifizierte Mitglieder der modernen Gesellschaft pflegen wir nur sehr geringe nachbarliche Beziehungen, und unsre Bindungen an die traditionelle Pfarrei sind schwach. Für eine kurze Zeit gab es energische Versuche, ein im Sinne einer Gegen-Kultur modifiziertes pfarrliches Leben zu schaffen, eins, das unserem Lebensstil entsprechend gestaltet war: etwas, das man «Zigeunerpfarreien» nennen könnte, die eine große Mobilität und die frohe Botschaft von der Befreiung der Persönlichkeit in den Vordergrund stellten. Doch hat es ganz den Anschein, als seien sie nicht erfolgreich gewesen. (Wie einmal ein Freund sagte, stellen die meisten Messen mit Gitarrenbegleitung kaum einen Fortschritt dar gegenüber «Bring Flowers of the Fairest».)

Das Streben nach Loslösung von der weltlichen Gesellschaft und das Suchen nach echter Gemeinschaft hört nicht auf. Doch es läuft Gefahr, in die Irre zu gehen, weil wir uns weigern, die theologischen Grundlagen unsrer Lage zu klären. In dem Maße, wie unsre Familien reifen und wachsen, wie wir unsrer «Vorhölle» überdrüssig werden, wie unsre Unsicherheit in der profanen Welt durch Erfolge gemildert wird, werden wir aus der Kälte zurückgetrieben und dadurch, daß wir wieder in nachbarschaftlichen Beziehungen leben, die weltliche Gesellschaft selbst modifizieren und die Pfarrei wieder zu Ehren bringen. Doch wird dies wahrscheinlich eine recht seltsame Art von Pfarrei sein. Zweifellos wird sie bedeutend ökumenischer sein, wenn sie auch auf der anderen Seite gewisse klassenbedingte Absonderungen aufweisen wird. Ein Beispiel mag die Taufe meines ersten Kindes abgeben: Der Priester kam eigens zu diesem Zweck per Flugzeug. Die «Gemeinde» war eine zahlenmäßig ansehnliche Gruppe, zählte aber nur sechs Katholiken: den Priester, die Eltern, die Paten des Kindes und das Kind selbst. Der Rest setzte sich zusammen aus Halb- und Nichtgläubigen der verschiedensten Bekenntnisse.

Zweifellos zeigt dieses Beispiel einen Extremfall dessen, was wir «Vorhölle» genannt haben. Die meisten Katholiken der neuen Klasse wären gewiß in der Lage, ein breiteres katholisches Publikum auf die Beine zu bringen. Und doch macht sich ein Problem sichtbar: Es liegt darin, daß wir in der modifizierten weltlichen Gesellschaft wahrscheinlich mehr nach liturgischem Ausdruck Ausschau halten als nach Glaubensmodellen zur Bestimmung der Quellen für unsre Anschauungen und unser Zugehörigkeitsverhältnis. Die größte Gefahr, die die neue Klasse für sich selbst darstellt, ist ihr verzweifelter Wunsch, von ritualisierten Neuinszenierungen einer vereinfachten moralischen Konzeption zu leben. Was wir von unseren führenden Persönlichkeiten – im religiösen wie in den außerreligiösen Bereichen – erwarten, ist Gefühlsbeteiligung und Aufrichtigkeit, die heute mehr gelten als die Überzeugungskraft und verstandesmäßige Ausgefeiltheit ihrer Botschaft. Ein

Verlangen nach frommer Wirklichkeitsnähe verdrängt einen gesteigerten Sinn für Geschliffenheit und intellektuelle Verfeinerung.

Wir möchten dem Charisma folgen. Denn bei aller unbestrittenen Fähigkeit für Organisation, die die neue Klasse zeigt – wir betätigen diese Fähigkeit nur zeitweilig. Dauerhafte Gemeinschaften kommen nicht zustande, wenn man sie nur auf der Grundlage der Liturgie errichten will, auf Kosten der Sicherung eines klaren Bildes von mühsam erworbenen Wahrheiten. Mashall McLuhan mag recht gehabt haben, wenn er sagte, «das Medium (sei) die Botschaft»; doch hat er damit mehr ein Problem formuliert als Richtlinien für die Gemeinschaft gegeben. Die Gefahr ist natürlich, daß wir am Ende nur auf die reizvollste oder auch banalste Selbstdarstellung eingehen und uns vor der zentralen Frage verstecken, die die Welt stellt: Endet das Leben mit dem Tod? So müssen wir – um Beispiele für die extremen Positionen zu bringen – sagen: Father Berrigans Gott muß ebenso eingehend befragt werden wie der der alten Pfarrgeistlichen. Die Qualität der Erkenntnis und der Glaubensgehalte, die aus beiden erfließen, muß erkannt und bejaht oder abgelehnt werden. Leider zeigen die Katholiken der neuen Klasse eine deutliche Neigung – den einen oder den andern zu akzeptieren, auf der Grundlage von Entscheidungen über die Personalität. Wir wollen uns damit zufriedengeben, sie zu feiern unter Ausschluß des Verstehens und im Glauben an ihre Weltanschauungen.

Das war nun ein zugegebenermaßen recht dunkles Bild von der Eigentümlichkeit der Intellektuellen. Und der Leser hat durchaus das Recht zu fragen: Weshalb das? Die Antwort lautet: Weil die neue Klasse ohne Rücksicht auf den ethnischen Hintergrund gebildet und kultiviert werden mußte. Die «Neuheit» der Klasse der wissenschaftlichen Arbeiter besteht darin, daß sie Stellungen mit potentiell großer Macht einnimmt. Es ist die Überraschung festzustellen, daß eine Ideologie institutionalisiert wird. Seit Francis Bacon hat man für die moderne Wissenschaft vorausgesetzt, was René Dubos so treffend die «Träume der Vernunft (dreams of reason)»[3] genannt hat, nämlich daß Männer von Wissen organisiert werden würden, um ihre Kenntnisse nutzbar zu machen für die Überwindung von Aberglaube, Tradition und unerleuchtetem Eigennutz – das heißt für andere Formen der Macht.

Die neue Klasse ist *der* Repräsentant des Willens, der menschlichen Fähigkeit, einer widerstrebenden Wirklichkeit seine Erwartungen aufzuzwingen. In dem Vorgang ihrer Entwicklung hat sie erfolgreich Anschauungen und Zugehörigkeitsbeziehungen von den Traditionen der Vergangenheit losgerissen und die Zukunft als das Feld der Identität hingestellt. Das Problem, das die Zukunft aufwirft, besteht aber darin, daß sie nicht eher besteht, als bis sie geschaffen ist: Sie muß entweder in der Vorstellung leben oder auferlegt werden. Der Wille aber kann ohne Hilfe der zivilisierenden Impulse der Vorstellungskraft für sich allein kein Bild der Zukunft entwerfen, das verbindlich genug ist, um vertrauenerweckend und hoffnungsvoll zu sein. Die bedenkenlosen Siege der Technologie über die Gemeinschaft sind ein hinreichender Beweis dafür. Wo man sich früher beim Intellektuellen darauf verließ, daß er die Wege der Macht verantwortbar machte, scheint die neue Klasse heute darauf erpicht, diese nützlichen Nötigungen beiseite zu schieben. Wohin aber steuern wir dann?

[1] Im folgenden soll ausschließlich von Amerika die Rede sein. Die dort gemachten Beobachtungen können für andersartige Situationen Gültigkeit gewinnen, wenn man sie als Hintergrund und Vergleichspunkte heranzieht.

[2] Die Idee der «neuen Klasse» ist ein Versuch, eine Probe – daher die Anführungszeichen. Der Leser sollte das im Auge behalten. Wenn und soweit sie im weiteren Verlauf des Artikels fehlen, sollten wir nach dieser Erklärung nicht darüber stolpern.

[3] René Dubos, The Dreams of Reason: Science and Utopias (New York 1961).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JAMES BARRY

geboren 1943. Er ist Bachelor und Master of Arts der Loyola Universität (Chicago) und bereitet sich an der Abteilung für politische Wissenschaften der Staatsuniversität von New York (Buffalo) auf die Promotion vor. Er arbeitet für die Stadtverwaltung. In den letzten zehn Jahren war er aktiv in der amerikanischen Politik tätig, zunächst in den Wahlkampagnen von Robert Kennedy und dann von George McGovern. Er leitete die Kampagne für McGovern im Staate Rhode Island, in dem McGovern sein zweitbestes Wahlergebnis erreichte.

Vorwort

Die Einführung der Volkssprache in die römische Liturgie hat die liturgischen Gemeinden in Herz und Seele berührt. Unbemerkt wandelt sich langsam, aber sicher die Mentalität der Gläubigen. Sie ruft auch Reaktionen hervor, zuerst bei einer anonymen Masse, die in Ruhe gelassen werden will und deshalb nicht mehr erscheint, unter Angabe verschleiernder Gründe; dann in mehr intellektuellen Kreisen, die das Latein beizubehalten wünschen, um der Tradition und Kultur der lateinischen Gestaltung *(latinitas)* der Liturgie treu zu bleiben.

Nachdem die Schriftlesungen der römischen Liturgie nun nicht mehr nur in der Volkssprache gelesen werden, sondern auch nach einem neuen System und in reicher Fülle, erhalten die liturgischen Gemeinden ungemerkt, aber langsam und sicher eine biblische Mentalität, die bis vor kurzem noch fehlte oder sehr gebrechlich war. Von neuem entstehen aber auch Reaktionen gegen das, was Rom angeboten hat, ferner gegen die Darbietung der Schrift in den Gemeinden, dann aber auch gegen die Wichtigkeit, die heute der Schriftlesung in der Liturgie beigemessen wird.

Diese Situation hat uns auf den Gedanken gebracht, in dieser Nummer eine Skizze vom Gebrauch und Sinn der Schrift in den liturgischen Gemeinden vorzulegen. Das Thema wurde entworfen von den Redaktionskomitees für Exegese und Liturgie. Es wird keine Analyse der neuen römischen Lektionare vorgelegt, nicht nur weil sie noch nicht lange genug in den liturgischen Gemeinden gebraucht werden, sondern vor allem weil das eine sehr umfangreiche Untersuchung verlangen würde. Fast mit vollständiger Zustimmung der Redaktionskomitees bezieht sich die Nummer auf die liturgischen Gemeinden, wo die Schrift Fleisch und Blut wird und wo durch die Schrift das Zusammensprechen und Zusammenhandeln Gottes und des Menschen Wirklichkeit wird.

Zuerst besuchen wir zwei willkürlich gewählte Gemeinden, wo an einem willkürlich gewählten Sonntag ein Exeget (Bruce Vawter) und ein Liturgiker (Henk Manders) nach dem neuen Lektionar das Wort Gottes verkündigen und durchsichtig machen. Danach gehen wir zu Gemeinden der Vergangenheit. Zunächst besuchen wir die Synagoge, wo man nach dem Alten Testament lebt (Samuel Sandmel), dann zu der ältesten uns bekannten armenischen Gemeinde, zur armenischen Gemeinde von Jerusalem aus dem Beginn des 5. Jahrhunderts (Balthasar Fischer). Was in unserer Zeit geschieht, wird mit der Tradition konfrontiert: Was beabsichtigt die römische Kirche mit einem neuen Lektionar nach bisher ungekannter Art und Weise? Wie sucht man in der alten lutherischen Tradition nach neuen Wegen für unsere veränderte Situation (John Reumann).

Nach diesem (wenn auch fragmentarischen) Panorama sind wir imstande, wichtige pastorale Probleme zu besprechen. Grundlegend ist der Beitrag von Carlo Buzzetti; er behandelt das Problem der Schriftübersetzung für den Gebrauch in der Liturgie unter dem suggestiven Titel: Die nahe Bibel und die ferne Bibel. In der Liturgie wird die Bibel gelesen, damit sie ihr Echo in den Menschen von hier und heute findet; die Interpretation der Schrift geschieht nicht nur in der Perikopenwahl, sondern auch in der Didaskalie, vor allem durch die Homilie, so daß es sozusagen einen Übergang gibt vom Text zur Predigt (Lloyd R. Bailey). In der Schrift sind wichtig für die Liturgie die Gesänge, vor allem die Psalmen; in Spanien wie auch anderwärts gibt es eine bedeutende musikalische Erneuerung, die größeres Bekanntwerden verdiente (Antonio Quintana Ramírez). Es wird beklagt, daß zu wenig Zusammenhang besteht zwischen Wortdienst und Eucharistie, so daß man das Wort nicht sakramental erfährt; Philippe Rouillard untersucht die bestehende Praxis und hat die Wünsche vieler dazu gesammelt. Schließlich kommt die Schrift in der Gemeinde nicht an, weil sie ein fremdes Element in unserer Welt zu sein scheint; Rafael-Josef Kleiner untersucht, wie man die Schrift in unseren Zusammenhang stellen und so wirklich aktuell machen kann.

Ausgehend von solchen Besuchen in liturgischen Gemeinden mit ihren Problemen stellt David N. Power theologische Reflexionen an; es geht ja um den Sinn der Schrift für die Menschen. Die Schrift wird gebraucht von Menschen und für Menschen, die Gott wahrhaft begegnen wollen, wie Er gegenwärtig war und bleibt unter dem Volk des Bundes, des Neuen und des Alten Testamentes.

HERMAN SCHMIDT

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Beiträge

Bruce Vawter

Das Ringen mit dem Lektionar aus der Sicht des Biblikers

Die Situation

In jüngster Zeit hat sich in einigen christlichen Kirchen ein stiller Umbruch von ökumenischer Reichweite vollzogen, der nur von überraschend geringer Aufmerksamkeit auf seiten ihrer Gemeindemitglieder begleitet war – wohl weil die meisten von ihnen nicht darin eingeweiht worden waren, was auf der Ebene der Entscheidungsgremien vor sich ging. Wir haben hier den Wortgottesdienst im Auge, wie er sich in den Sonntagsleseordnungen darstellt, die von den vier Hauptgruppierungen der christlichen Traditionen in der westlichen Welt aufgestellt wurden: von den Lutheranern, den römischen Katholiken, den Anglikanern (oder «Episkopalianern» in den USA) und den Presbyterianern (denen sich in diesem Falle die «United Church of Christ» zugesellt hat). Das Ergebnis ist, daß die Lektionare in der Auswahl ihrer Leseabschnitte nun zu 75% übereinstimmen, wenn freilich auch immer noch bedeutende Unterschiede bestehen bleiben. Dieser hohe Grad von Übereinstimmung wurde ermöglicht durch vereinte ökumenische Bemühungen, die Exegeten und Homiletiker verschiedener Kirchengemeinschaften zu gemeinsamer Arbeit an einem im wesentlichen gemeinsamen Lektionar zusammenführten, um so ein Handbuch mit Auslegungshilfen entstehen zu lassen, das in gleicher Weise der einen Konfessionsgruppe wie allen vier anderen zur Verkündigung der Schriftlesungen des Kirchenjahres dienen könnte.

Auf dem Hintergrund seiner Beteiligung an diesem Gemeinschaftsunternehmen hat der Verfasser dieser Zeilen auch den vorliegenden Beitrag zur Veranschaulichung dieses Geschehens geschrieben. Er glaubt, daß sich damit zugleich zeigen läßt, wie hoffnungsvoll es einerseits ist, wenn die verschiedenen Kirchen in solcher Weise versuchen, wie eine einzige Kirche zu sprechen, wie sie aber andererseits auch die gleichen Unzulänglichkeiten teilen – gleichsam als eine andere Form von ökumenischer Gemeinschaft, nämlich ihre gemeinsame Unfähigkeit, das Bibelwort in seinem ureigensten Klang zu hören und dadurch dem Hörer des verkündigten Wortes in der angestrebten Weise eine Basis seiner eigenen Entscheidung zu bieten.

Das hier gewählte Beispiel zur Veranschaulichung dieses Unternehmens ist im derzeitigen Römischen Lektionar als der 27. Sonntag im Jahreskreis, Lesereihe A, bezeichnet; in der mehr traditionellen Sprache der protestantischen Lektionare handelt es sich um den 20. Sonntag nach Pfingsten bzw. den 19. Sonntag nach Trinitatis. Damit haben wir freilich in keiner Beziehung eine sehr aufregende Einführung anzubieten. Wir hatten aber – zweifellos zu Recht – den Eindruck, daß wir uns zunächst einmal mit den gewöhnlichen Sonntagen abgeben sollten, die einer nach dem anderen durchgegangen werden müßten, ehe bedeutungsvollere Zeiten des Kirchenjahres zum Zuge kämen.

Warum gerade dieser Sonntag gewählt wurde, entschied sich an zwei Punkten: Erstens hatte es im Zusammenhang des oben erwähnten ökumenischen Unternehmens schon einige Auseinandersetzungen gegeben, und daher hatten sich hier schon einige Überlegungen angesammelt. Und zweitens wird bei näherer Prüfung sichtbar, daß in der Tradition der Leseordnungen der inneren Harmonie in der Auswahl der Lesungen für diesen Tag einige Aufmerksamkeit gewidmet worden war: Alle hier beteiligten kirchlichen Traditionen haben ein und dieselbe erste und dritte Lesung, und bei der zweiten erweitern oder kürzen sie nur jeweils um einen oder zwei Verse.

Die Folge der Lesungen als Ganzes gesehen

Daß es hier eine echte Beziehung zwischen den Lesungen gibt und nicht bloß äußere Aneinanderreihung vorliegt, ermöglicht uns eine homiletische Behandlung dieses Tages, die vermutlich den meisten Predigern am ehesten entspricht. Man kann mit Sicherheit annehmen, daß die meisten Prediger mit Vorliebe die Predigt so weit wie möglich aus dem Zusammenhang aller Lesungen des betreffenden Tages entwickeln, und daher sind sie froh, wenn sie die Möglichkeit haben, dies ohne Künstelei oder «Eisegese» zu tun.

Im vorliegenden Falle haben wir eine Evangelienperikope (Mt 21,33–43), in der bewußt Gebrauch gemacht wurde von der diesem Tage zugewiesenen alttestamentlichen Perikope (Jes 5,1–7).

Diese Jesaja-Perikope stellt vielleicht eine Parabel dar, vielleicht aber auch eine Allegorie. Sie ist schon als das eine wie als das andere bezeichnet worden. Die Evangelienlesung ist eine unzweifelhafte Allegorie, die aus einer Parabel gestaltet wurde. Obgleich letztere nicht auf Jesaja als auf ihren Hauptanstoß anspielt, «konspiriert» sie doch mit den prophetischen Versen, um eine Wahrheit zu illustrieren, die oft den Hintergrund paulinischen Denkens bildet (ein Beispiel bilden die Metaphern in Phil 1,11 oder in 1 Kor 3,9), wenn diese auch in der zweiten Lesung dieses Tages (Phil 4, 6–9) nicht ausdrücklich ausgesprochen wird. Das heißt: Es geht um eine Wahrheit, die vermittelt wird durch biblische Bilder, in denen Gott vorgestellt wird als einer, der am Werk ist, der hegend und pflegend ein oft nur widerstrebend erreichtes Wachstum anstrebt.

Was durch solche Bilder ausgesagt werden soll, ist dies: daß im Wechselspiel zwischen Gott und dem Menschen mehr geschieht als bloß das, was mit den traditionellen theologischen Kategorien von Schöpfung, Erhaltung, Versöhnung usw. ausgesagt werden kann. Gott schafft und Gott vergibt. Diese Sätze sind ganz einfache Aussagen. Und manchmal sagt auch die Schrift es so einfach. Aber bisweilen sagt sie auch, daß sein Handeln am Menschen Gott viel gekostet hat – sei es bei der Schöpfung oder bei der Erlösung – und daß wir um einen teuren Preis erkauft worden sind (1 Kor 6,20; 7,23). Das Alte Testament schon hatte diese Sicht von Gott, und das Neue Testament hat seine Bilder dem Alten Testament entlehnt. Ganz deutlich aber ist uns diese Anschauung in der Person Jesu von Nazareth offenbart worden.

Es sollte an diesem Punkt wohl vermerkt werden, daß der Antiphonalpsalm (Ps 80), der im Römischen Lektionar für die Begleitung der Tageslesungen gewählt wurde, für den, der diese biblischen Texte als eine Einheit zu erwägen sucht, eher eine Ablenkung als eine Hilfe darstellt. Die Metapher vom Wein wird zwar auch hier verwandt, aber doch in einem ziemlich stark abweichenden Sinne, dessen Richtung im vorliegenden liturgischen Formular sonst nicht weiter verfolgt wird. Diese Art von mehr zufälliger Assoziation, die sich auf bloß verbale Anknüpfungen gründet, ohne ihrem besonderen Bezug größere Aufmerksamkeit zu schenken, ist eine von den ärgerlichen Schwierigkeiten, die das Lektionar gelegentlich dem Ausleger bereitet.

Eine zweite Möglichkeit für eine Gestaltung der Predigt, die ausgeht von einem Überblick über die drei Perikopen, ist das Thema «Liebe, die Liebe erzeugt» oder «göttliche Liebe, welche Bruderliebe schafft». «Wir lieben, weil er uns zuerst geliebt hat» (Joh 4,19). Dieses Thema läßt sich leicht aus allen drei Lesungen ableiten. Jesaja hat den Gott Israels seinen Geliebten genannt, weil er die Liebe dieses Gottes zu seinem Volke erfahren hatte (Jes 1,2). Paulus liebt die Philipper wie seine Brüder (Phil 4,1–8) – und es muß daran erinnert werden, daß die Gemeinde in Philippi die Gemeinde der besonderen Liebe des Paulus war –, und zwar wegen der göttlichen Liebe, die in der christlichen Gemeinde durch die spürbare Gegenwart des Geistes als der bleibenden Erinnerung an Christi Tod (Röm 5,5–8) erfahren wurde. In der schließlichen Allegorisierung der Parabel, wie sie jetzt in der Evangelienperikope zu lesen ist, soll die Figur des Sohnes des Eigentümers des Weinberges (vgl. die Formulierung «geliebter Sohn» in den Parallelen bei Mk 12,6 und Lk 20,13) uns an eben dieses Geschenk der Liebe in Christus erinnern.

Noch ein anderes mögliches Predigtthema, das mit gutem Recht aus einer umfassenden Zusammenschau der Tageslesungen herausgelesen werden kann, ergibt sich aus der Bestimmung ihrer literarischen Gattungen. Bei diesen Gattungen handelt es sich um ein Lied, um einen Brief und um eine Geschichte – also um drei der allgemeinsten Formen menschlicher Kommunikation überhaupt, heute sicherlich noch ebenso wie schon in biblischer Zeit. Eine Betrachtung dieses Faktors kann uns zu der Einsicht führen, daß die Weise der Vermittlung durch das Bibelwort nie wesentlich verschieden war von der Vermittlung des Wortes, das sich als Selbstmitteilung Gottes sowohl *vor* wie auch noch *nach* der Bildung des biblischen Kanons vollzog. Die Erörterung dieses Themas kann ein ziemlich delikates Problem aufwerfen, vor allem für den, der das Interesse des Verfassers daran teilt, daß die Schrift über allem anderen ihre Geltung als *die* Quelle der christlichen Botschaft behält. Nichtsdestoweniger kann man sich auch denken, daß es lohnend ist, der Gemeinde in Erinnerung zu rufen – und vielleicht ist es für den Prediger oder den Liturgen noch wichtiger, eben dies gegegenwärtig zu haben –, was die ewig gültige Aussage, daß Gottes Wort in Menschenworten zu uns kommt, alles mitbeinhaltet. Das, was jetzt Heilige Schrift ist, war nicht irgend etwas ganz anderes, bevor es Heilige Schrift wurde. Und dieses Etwas, was es damals war und auch jetzt noch ist, ist uns Tag für Tag in gleicher Weise gegenwärtig in

einer vielfältigen Fülle solcher und anderer Formen. Diese Überlegung bezieht sich schon auf eine der Schlußfolgerungen, die wir weiter unten zu ziehen suchen.

Die Lesefolge in ihren einzelnen Teilen

Bis hierher haben wir die Lesungen unter dem Blickwinkel ihrer Einheit betrachtet, zumindest aber unter dem Blickwinkel ihrer Eignung, ein einheitliches Thema zu illustrieren. Jede einzelne Lesung aber hat jedenfalls auch noch ihre eigenen Werte und Stärken. Es ist sehr gut denkbar, daß – ganz abgesehen von der besonderen Geschmacksrichtung und den besonderen Talenten des Predigers, die hier mitspielen könnten – noch ganz andere Gesichtspunkte die Auswahl des einen oder des anderen dieser Eigenwerte (im einzelnen oder im allgemeinen) als Gegenstand der näheren Betrachtung gebieten könnten. Ein Beweggrund für eine solche Auswahl könnte es sehr wohl sein, den unmittelbareu Zeichen der Zeit gerecht zu werden. Diese Zeichen der Zeit aber können von einem zum Standard erklärten Dreijahreszyklus von Lesungen, die zu einem halbkünstlichen Kirchenjahr zusammengeschirrt sind, niemals wirklich vorausgesagt werden.

Die erste der Tageslesungen könnte für manch einen die interessanteste sein. Die Exegeten werden uns sagen, daß dieser Text eigentlich die Parodie eines Liedes zum Erntefest ist: Der Prophet bringt die Ironie, die in dem Auftrag gegenüber seinem Volke liegt, zum Ausdruck, indem er ein Freudenlied in ein Trauer- und Klagelied umkehrt. Damit hat er ein anthropomorphes Bild geschaffen, wie es manchen modernen Predigten fehlt, das aber nichtsdestoweniger einen Zug im Verhältnis des Menschen zu Gott hinsichtlich Sünde, Schuld und Verantwortung zum Ausdruck bringt, das der näheren Untersuchung bedarf, da es einen Gegenakzent setzt zu einer übermäßigen Konzentration auf den Menschen und seine Probleme. Wir möchten hier wieder erinnern an den Begriff des Leidens Gottes, der im Alten Testament oftmals forschend erörtert wird – lange bevor es eines der Modelle für den neutestamentlichen Passionsbericht wird.

Es ist nicht so, daß eine solche Betrachtung notwendigerweise immer von dem eigentümlichen Verständnis des sozialen Charakters von Sünde und Schuld wegführen müßte. Ganz im Gegenteil. Der konkrete Kontext der Jesajastelle, das Milieu, in welchem er «Judas Schrei» hörte und gegen sein «Blutvergießen» zeugte, war das einer Nation, deren soziales Gefüge zerfetzt war durch die Unterdrückung von Gerechtigkeit und Redlichkeit. Die durch Gottes Urteil verhängte Androhung der Katastrophe, mit welcher die Stelle abschließt, ist eigentlich nur die Bestätigung einer nationalen Auflösung, die sich durch unsoziale Habgier und Selbstsucht bereits vollzogen hatte (vgl. Jes 3,14–15; 5,8). So wird uns – wenn wir die angedeutete Richtung in der Auswertung des Textes einschlagen – keinerlei Ermutigung geboten, den Blick von der von höchster Leidenschaft für das Recht beseelten Konzentration des Propheten auf gemeinschaftliche Verantwortung und folglich auf den sozialen Charakter der menschlichen Gottesbeziehung abzuwenden. Genau dies war nämlich die Art von Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit, welche der Herr des Weinberges nach Jesaja erwartet hatte.

Es dürfte daher nicht allzu schwierig sein, sich die vielen aktuellen Bezugsmöglichkeiten dieser ersten Lesung vorzustellen, wenn man sie dazu verwendet, die richtige Akzentsetzung für eine Liturgie zu finden, die zu einer Zeit gefeiert wird, der weder Unterdrückung noch Ausbeutung noch Härte oder Mißbrauch und Anmaßung von Macht unbekannt sind.

Die zweite Lesung wird sich unseres Erachtens wohl eher in einer ergänzenden Weise denn als Ausgangspunkt eines eigenen Gedankenganges verwenden lassen. Viele Lesungen aus den neutestamentlichen Briefen das Jahr hindurch sind dazu geeignet, den beherrschenden Ton im Wortgottesdienst des betreffenden Tages anzugeben, diese eine aber ist dies nicht – es sei denn, wir hätten vielleicht eine ganz bestimmte Gemeinde in besonderen Umständen im Auge. Nichtsdestoweniger gibt es hier einige mögliche Einstiege, bei denen es sich lohnen würde, anzusetzen: So zum Beispiel, wenn Paulus die Begriffe Freude (im Philipperbrief stärker betont als in jedem anderen Brief!) und Friede miteinander verbindet, und dies immer abgestimmt auf die griechischen und hebräischen Redefiguren von Gruß und Segenswunsch. Diese Verknüpfung ist äußerst anregend, vor allem wenn wir uns den eschatologischen Klang des Wortes «Friede» in der Bibel vergegenwärtigen. Die Gemeinde in Philippi und alle anderen Christen, die mit ihr Anteil an dem Erbe haben, dessen Ergebnis und Kennmal das Neue Testament ist, wird hier ermahnt, sich zu freuen an einem Heil, das – obgleich es in der Zukunft liegt – so gewiß ist, daß man davon als etwas sprechen kann, das bereits si-

cherer Besitz ist. Es ist wohl heute noch eine genau so aktuelle Notwendigkeit wie zur Zeit des Paulus, den Enthusiasmus für eine «realisierte Eschatologie» dadurch zu dämpfen, daß man daran erinnert, daß das Heil noch eine Hoffnung darstellt, die sich auf das Wirken des Glaubens gründet (1 Thess 1,3). Wenn Paulus sich den Philippern selbst als Beispiel empfiehlt, so ist dies kein Zeichen von Selbstgefälligkeit, sondern ein Zeichen dieser fest gegründeten Hoffnung. Es sollte in diesem Zusammenhang wohl auch noch vermerkt werden, daß Paulus die Wirkungen des christlichen Glaubens nicht als etwas zu definieren sucht, das verschieden wäre von dem, was Menschen im allgemeinen übereinstimmend als wahr, gerecht und ehrenhaft beurteilen. Die christliche Moralerziehung hat im Gefolge eines solchen Vorläufers nicht erst neuerdings gelernt, die Sprache ihrer Umwelt hinsichtlich eben dieser Umwelt zu sprechen, sondern hat von allem Anfang an diese Sprache gesprochen.

Wenn wir uns nun der Evangeliumslesung zuwenden, so sind wir wieder mit einer reichen Fülle von Möglichkeiten für die Ausrichtung der Liturgie konfrontiert. Von all diesen Möglichkeiten wollen wir aber nur ein paar wenige auswählen, die sich als besonders vielversprechend darstellen.

Die erste Möglichkeit würde sein, die ursprüngliche Parabel Jesu, die hinter der jetzigen Allegorie liegt, wieder herauszuarbeiten und zu deuten. Der Zweck einer Auslegung dieser Art ist nicht ein gleichsam archäologisches Interesse oder eine bloß historische Neugierde, sondern vielmehr, die derzeitige Kirche an das eschatologische Moment ihrer Ursprünge zu erinnern. Es ist sicherlich ein gut belegbarer Grundsatz, daß Liturgie sowohl zu Glaube und Entscheidung aufrufen sollte, wie sie auch die schon geschehene Glaubensentscheidung und ihre Konsequenzen feiern sollte. (So geht Paulus in 1 Kor 14,20–25 davon aus, daß die gottesdienstliche Versammlung der christlichen Gemeinde der Ort sein kann, an dem das Kerygma zum ersten Male vernommen wird.) Und es ist vollauf denkbar, daß die Verkündigung des Reiches Gottes, so wie Jesus selbst sie in seiner Predigt vortrug, auch heute noch die gleichen Funken überspringen läßt, die einst die Herzen der Volksmassen in Galiläa entflammten. (Von daher ist zu verstehen, was John Dominic Crossan meint, wenn er die Befassung mit den Gleichnissen der Evangelien «die *eigentliche* Herausforderung durch den historischen Jesus» nennt.)

Wenn diese Parabel in ihrer ursprünglichen Fassung betrachtet wird, so läßt sie sich einordnen als Teil eines deutlich erkennbaren üblichen Modells im Predigtstil Jesu. Danach betonte er nicht einfach nur die Pflicht, das Reich Gottes um jeden Preis zu suchen – es sei hier nur erinnert an derartige Paradoxe wie die Weisung, die Toten ihre Toten begraben zu lassen (Mt 8,22; Lk 9,60) –, sondern er verwandte auch Beispiele von zweifelhafter Moralität, um die Dringlichkeit der Verfolgung dieses Zieles zu unterstreichen: so z. B. der listige Verwalter von Lk 16,1–7 und hier die Geschichte von den Pächtern, die sich mit Gewalt der Güter ihres abwesenden Grundherrn bemächtigen. «Das Reich Gottes leidet Gewalt, und Gewalttätige reißen es an sich» (Mt 11,12; Lk 16,16). Für eine zeitgenössische Gemeinde mittelständischen Zuschnitts kann es ausgesprochen schockierend wirken, wenn sie den ungeschminkten Bildern und Begriffen ausgesetzt wird, in denen Jesus den Unterprivilegierten seiner Zeit das Reich Gottes anbot. Das sind Begriffe, welche auch die spätere Kirche des Neuen Testamentes schon abmildern und verwässern mußte, wenn sie nicht Ärgernis erregen sollten. Es mag dabei um Gedanken gehen, die nichtsdestoweniger auch in der Sprache der heutigen Gottesdienstgemeinde zu Gehör gebracht werden müssen, wenn auch ein gewisses Maß von Takt und Nüchternheit vonnöten ist, um zu gewährleisten, daß sie wirklich Gedanken des Evangeliums bleiben und nicht dazu verwendet werden, das Evangelium zugunsten anderer Interessen zu mißbrauchen.

Zweifellos liegt der einfachere Zugang zur Auswertung dieser Evangelienstelle darin, daß man sie in ihrer kanonischen Form gelten läßt: als die Allegorie, die durch kirchliche Redaktion den Weg in das geschriebene Evangelium gefunden hat. Niemand wird bestreiten, daß es die erste Pflicht und das besondere Vorrecht des christlichen Predigers ist, das Wort so zu verkünden, wie es ihm von dem in der Kirche wirkenden Geist gedeutet wird. Aber eben aus diesem Grunde sollte er aufs deutlichste erkennen, in welchem Geiste diese Deutung einst geschaffen wurde. Es genügt nicht, ja für gewöhnlich ist es nicht einmal eigentlich richtig, wenn er bloß die ursprüngliche Botschaft wiederholt. Diese Botschaft war an eine Hörerschaft gerichtet, die heute längst nicht mehr da ist, und oftmals schloß sie Themenstellungen in sich ein, die heute gar nicht mehr existieren.

Im vorliegenden Falle wäre es sicherlich falsch, wenn ein Prediger den Evangelienbericht von der Auseinandersetzung Jesu mit den «Hohenprie-

stern und Pharisäern» zur Grundlage für eine Auseinandersetzung mit den Juden oder für eine polemische Behandlung des Judentums machen würde. Dies war einmal die Sinnrichtung dieses Abschnitts in der syrischen Kirche des 1. Jahrhunderts, für welche das Matthäusevangelium geschrieben war. Aber diese Zielsetzung war schon zur Zeit des Erscheinens dieses Evangeliums fast wieder überholt. Die einzig legitime Weise, wie jemand, der wirklich die Wegstrecke nachgehen will, über welche die Parabel im Dienste der Kirche zur Allegorie umgeformt wurde, sich diesen Abschnitt zunutze machen darf, besteht darin, daß er die damaligen Zielscheiben der göttlichen Mißbilligung auswechselt gegen ihre derzeitigen Entsprechungen. Heute ist es nicht mehr eine jüdische privilegierte Klasse, die in Gefahr ist, angesichts der Verkündigung des Evangeliums unter allen Völkern ihr angestammtes Erbe zu verlieren; das heutige Problem liegt bei einer Christenheit, die sich selbst für allzu selbstverständlich hält und die unfähig ist, die viel weiter reichenden Pläne Gottes zu erkennen, die so oft über ihren engen Horizont hinausgehen. Der christlichen Gemeinde muß bewußt gemacht werden, daß der eigentliche Platz der heutigen «Hohenpriester und Pharisäer» die christliche Gemeinde selbst ist. Im übrigen kann diese Art des Vorgehens ein gutes Lehrbeispiel dafür bieten, wie angemessen es war, wenn das Evangelium die Worte Jesu so allegorisiert hat. In Verfolgung dieser Linie konnte eine prophetische Botschaft auch weiterhin Bedeutung für die spätere Kirche behalten. Wir können diese verbindlich bleibende Bedeutung nicht richtig erkennen, wenn wir diese Entwicklung mit dem Matthäusevangelium einfrieren wollen, sondern nur, wenn wir diese Art der Anwendung weiter in unsere Verhältnisse hinein übertragen.

Schlußbemerkung

Aus alldem, was hier gesagt wurde, dürfte wohl deutlich geworden sein, daß wir in diesem neuen Entwurf einer Leseordnung für den Wortgottesdienst sowohl Stärken wie auch Mängel finden. Wir wollen uns hier nicht bei den starken Seiten aufhalten. Die Tradition der Leseordnungen ist alt; sie hat der Kirche schon gute Dienste geleistet, und heute mag sie ihr noch bessere Dienste leisten, da sie sich in der (mehr oder weniger) gemeinsamen Front darbietet, von der wir in den Abschnitten zu Beginn unseres Beitrages gesprochen haben. Was die Mängel betrifft, so mögen einige von ihnen unvermeidbar sein. Andere aber könnten wir vielleicht dadurch abstellen, daß wir sie uns bewußt machen.

Die hauptsächlichste Klage, die manche Ausleger wahrscheinlich äußern dürften, betrifft wohl die verwirrende Menge von Auswahlmöglichkeiten, die das Lektionar ihm bietet. Eine Möglichkeit, dieses Problem mehr auf negative Weise zu lösen, ist die Einsicht, daß manche Texte nicht im Blick auf den Gesamtzusammenhang ausgewählt worden sind, oder aber sie sind zwar in dieser Absicht ausgewählt worden, aber doch ohne klares exegetisches Urteilsvermögen. Die Folge ist, daß der Prediger Schwierigkeiten hat, hier eine Entscheidung zu fällen, oder aber er sieht sich genötigt, auf eigene Faust eine Einheit zu konstruieren, die möglicherweise nur notdürftig und amateurhaft gelingt.

Diese Schwierigkeit ist besonders dort zu bemerken, wo es um einen Sonntag geht, der in Hinblick auf die bedeutenderen Zeiten des Kirchenjahres weniger charakteristische Züge aufweist. Es könnte vielleicht die Meinung vertreten werden, daß schon die weitausgreifende Anlage des Lektionars selbst zugunsten größter Freiheit dessen spreche, der über die Gestaltung der Liturgie bestimmt. Dies würde sich aber auf lange Sicht zum Schaden der Gottesdienst feiernden Gemeinde auswirken, die damit zu sehr Launen und Grillen ausgeliefert würde.

Fordern wir hier mehr, als wir mit Recht erwarten können? Vielleicht ja. Ein ideales Lektionar, das in der Lage wäre, für einen Dreijahreszyklus eine in jedem Falle unbestreitbar stimmende Folge von jeweils drei Lesungen zu bieten, läßt sich zweifellos nie erstellen. Diese bloße Erfahrungstatsache kann aber nicht bedeuten, daß unser weniger als ideales Lektionar nicht verbessert werden sollte. Dies bewegt uns auch zu der mehr positiven Empfehlung, daß das vorliegende Lektionar – oder eines Tages auch ein noch verbessertes Lektionar – schon wegen seiner Einheit stiftenden Funktion zwar beibehalten werden sollte, aber immer nur mit der Maßgabe, daß dabei der Vorrang einer sinnvollen Liturgie gewahrt werden müßte.

So könnte es – erstens – hingenommen werden, daß die Gemeinde, die das Lektionar verwendet, gelegentlich anstelle einer, zweier oder auch aller Lesungen andere einsetzt, die ihren Bedürfnissen mehr entsprechen. Zweitens könnten eine oder alle dieser Ersatzlesungen aus anderen Quellen als aus den kanonischen Schriften genommen werden – entsprechend dem, was wir oben hinsichtlich der

literarischen Gattungen dieser Lesungen für den 20. Sonntag nach Pfingsten gesagt haben. Diese Empfehlung könnte vor allem Anwendung finden im Blick auf den letzten Vorschlag, den wir jetzt noch machen möchten: Die Gemeinde sollte sich vor allem – wenn auch nicht ausschließlich – während der «toten» Zeiten des Kirchenjahres frei fühlen, ihre Liturgie um das herum aufzubauen, was jetzt im Volke Gottes oder in seiner Umwelt vor sich geht, statt der Routine des Gedächtnisses eines Datums der Vergangenheit zu folgen. Diese durchdachte Flexibilität im Gebrauch des Lektionars könnte unseres Erachtens die Absichten des Lektionars selbst auf eine Weise zum Tragen bringen, wie es die heute üblichen undurchdachten Abweichungen nicht immer ermöglichen.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

BRUCE VAWTER

geboren am 11. August 1921 in Fort Worth (Texas), Lazarist, 1947 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität St. Thomas und am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom, promovierte 1958 in Bibelwissenschaft, ist Professor und Vorstand der theologischen Abteilung der De Paul Universität zu Chicago. Er veröffentlichte zahlreiche Bücher und mehrere Artikel, namentlich in: The Catholic Biblical Quarterly und Journal of Biblical Literature.

Henk Manders

Das Ringen mit dem Lektionar aus der Sicht des Liturgikers

Die Redaktion von *Concilium* hat mich gebeten, einmal über die Funktion der Schriftlesungen des Missale Paulinum an einem willkürlich gewählten Sonntag nachzudenken. Es schien eine einfache Bitte zu sein. Aber das Schicksal hat mich dazu gebracht, einen Sonntag zu wählen, der einige Schwierigkeiten verursacht, die durchaus Modell stehen können für Schwierigkeiten mancher Sonntagstexte dieses Missale.

Weil ich am fünften Sonntag der Fastenzeit ohnehin predigen mußte, habe ich die Texte kurzerhand zum Gegenstand der Untersuchung für diesen Artikel gewählt. Bei späterer Überlegung fragte ich mich, ob es eine gute Wahl war; es hat mir viel Mühe gemacht, mit den drei gegebenen Lesungen zu einem vernünftigen Predigtthema zu kommen. Übrigens eine zu Rate gezogene Predigthilfe[1] scheint mir dieselbe Schwierigkeit gehabt zu haben; im Prinzip hat man dort mehr oder weniger dasselbe getan wie ich: Aus den gebotenen unzusammenhängenden Themen hat man eines ausgewählt; aber mit der Folge, daß für mich als Liturgen die übrigen Lesungen in der Luft hingen.

Schriftlesung?

Wer eine gute Predigt halten will, muß sich fragen, was in Zusammenhang mit dem gestellten Thema für die Zuhörer lebendig werden kann. Als ich mir bei vorliegendem Fall diese Frage stellte, stieß ich nicht sogleich auf das allgemeine Problem: Was wird in allen Menschen der Gemeinde beim Hören dieser Schriftlesungen lebendig werden? Doch dann sah ich auf einmal die Konturen des eigentlichen Problems: Das heutige Lektionar ist gemacht, um die Gläubigen mit dem Reichtum der Schrift vertrauter zu machen[2]; aber geschieht das auch wirklich?

Im Vorbeigehen soll bemerkt werden, daß die «lectio continua» an den Wochentagen das gesetzte Ziel sowieso nicht erreicht oder erreichen kann. An den Wochentagen kommt ein so kleiner Bruchteil der Gemeinde zum Gottesdienst, daß eine Begegnung der Gemeinde mit der Schrift dort unmöglich stattfinden kann. Außerdem sind die meisten Lesungen den noch Anwesenden, meist älteren Menschen, fremd und wenig vertraut.[3] Sie kommen übrigens nicht zur Kirche, um der Schrift zu begegnen. Und so kann es vorkommen, daß man die Anwesenden während der manchmal ellenlangen Lesungen in Ruhe ihren Rosenkranz beten sieht.

Dasselbe gilt, vielleicht auf etwas andere Art, von unsren sonntäglichen Kirchgängern. Sie kommen nicht wegen der Heiligen Schrift (wie das vielleicht in den Gottesdiensten der reformatorischen Gemeinden der Fall ist). Ihr Interesse ist un-

differenziert: Sie wollen die Messe feiern. Ihre Motivierung ist nicht einheitlich. Außerdem sind sie mit der Schrift nicht vertraut[4]; sie ist ihnen ein fremdes Buch, von dem sie nur vage etwas wissen. Das hat zur Folge, daß die Lesungen bei ihnen keine Resonanz finden. Das bloße Vorlesen der Schrifttexte wird vermutlich kaum anschlagen. «Kenntnis» der Schrift, Verständnis dessen, was sie eigentlich sagen will, ist kaum zu erwarten. Der Kern einer Perikope wird denn auch nicht leicht erfaßt werden. Um ein Beispiel zu geben: Am fünften Sonntag der Fastenzeit werden nur wenige verstehen, daß es in der ersten Lesung um den neuen Auszug geht, in der zweiten u. a. um das Prinzip der Rechtfertigung durch den Glauben. Die dritte Lesung darf dann etwas mehr für sich sprechen, aber auch ihr Kern ist nicht auf den ersten Blick zu verstehen.

Auf die Dauer wird mir immer klarer, daß das bloße Vorlesen der Schrift leicht zum Reden in den Wind wird. Soll die Schrift wirklich verstanden werden, muß bei der Gemeinde eine Vertrautheit mit der Schrift vorgegeben sein. Die gibt es bei uns im allgemeinen leider nicht. Und mit der üblichen Sonntagspredigt ist sie auch nicht zu leisten.

In diesem Zusammenhang frage ich mich, ob es wohl sinnvoll ist, für die Hauptzeiten des Kirchenjahrs einen dreijährlichen Lesungszyklus einzuführen. Sollte man nicht besser an den Intuitionen des Zyklus A festhalten? Dann könnte die Gemeinde wenigstens auf die Dauer mit ihrem auf Gottes Verheißungen gegründeten Dasein vertraut werden, wie es die Schrift erzählt. Denn daß die Schrift als hier und jetzt unmittelbar zur Gemeinde gesprochenes Wort Gottes dienen soll, scheint mir eine große Frage zu sein. Wir können zwar als Glaubenssatz vorstellen, daß es so ist. Aber ob die Schrift damit tatsächlich als solches dient, ist eine andere Frage. Die Tatsache, daß es Bestrebungen gibt, wenigstens die eine oder andere Schriftlesung durch Lesung aus einem zeitgenössischen Autor zu ersetzen, könnte vielleicht in eine andere Richtung weisen. Hinzu kommt die Komplexität sowohl des Problems wie des Geheimnisses der Inspiration der Schrift. Auch sie macht es nicht leicht, eine Gemeinde die Schrift als Gottes Wort erleben zu lassen.

Das Ringen mit den Texten des erwähnten Sonntags hat mich jedenfalls davon überzeugt, daß die Bildung unser selbst und unsrer Gemeinde bis zum wirklichen Verstehen der Schrift noch in den Kinderschuhen steckt. Das neue Perikopensystem stellt uns vor die drängende Frage nach der biblischen Bildung von Gemeinde und Pfarrern. Wir stehen vor einer jahrhundertealten Lücke, die wir mit viel Anstrengung vielleicht in einer Generation ein klein wenig ausfüllen können.

Mischmasch?

Gehen wir nun über zur Betrachtung des Textganzen vom fünften Sonntag der Quadragesima. Der erste Eindruck ist der von einem entsetzlich spröden Ganzen. Nichts oder sehr wenig scheint zueinander zu passen. Der Introitusgesang mit seiner Klage über den Gläubigen in Not, das Kirchengebet mit seiner Konzentration auf die Liebe für die Welt, die erste Lesung (mit Psalm 125) über den neuen Auszug des Volkes Gottes, die Epistel konzentriert auf die Hineinnahme des Gläubigen in die Passion Christi, das Evangelium mit dem dazugehörigen Kommunionvers über Jesu Barmherzigkeit, das Gebet über die Gaben mit seiner Tauferinnerung, die Postcommunio über das Leib-Christi-Geheimnis – all das scheinen unzusammenhängende Einzelstücke zu sein. Der Prediger, der versuchen muß, aus diesem Knäuel einen Grundgedanken herauszuwickeln, kommt mit seinen Händen in ein Durcheinander. Man kann lange suchen und darüber nachdenken und schließlich zu dem Schluß kommen, daß es keine Zusammenhänge gibt, und sich damit abfinden. Per Saldo braucht eine Feier nicht notwendig auf ein schlüssiges Ganzes zurückzuführen sein. Sie kann spröde sein aus Mangel an Qualität, aber auch, weil eine andere Einheit darin wirkt, die man im Augenblick noch nicht zu entdecken vermag. Und dann beginnt man über einen der Teile nachzudenken.[5] Jede Lesung enthält genug «Predigtstoff». Und wenn sie auch auseinanderzustreben scheinen, so daß man sie nicht zwanglos zu einem Ganzen ordnen kann – auf die eine oder andere Art beleuchten sie durchaus eine Reihe von Grundprinzipien der christlichen Bekehrung.

Ein Leitfaden?

Indem wir im Thema Bekehrung auf der Suche sind, bewegen wir uns im Rahmen der Fastenzeit. Innerhalb dieses Rahmens werden wir bleiben müssen.[6] Und innerhalb dieses Rahmens zeigt uns das Lektionar einige (allerdings unzusammenhängende) Themen: Für die Prophetenlesung heißt das Thema «Ecce facio nova et dabo potum populo meo» – Gott schafft eine neue Ordnung, auf die durch die Taufe angespielt wird; für die Pau-

luslesung heißt das Thema «Propter Christum omnia detrimentum feci, configuratus morti eius» – Mittelpunkt des christlichen Lebens ist die Integration in den Tod Christi[7]; und für das Evangelienthema lautet es «Qui sine peccato est vestrum, primus in illam mittat lapidem» – Hinweis auf die Heuchelei einer bestimmten Art von Orthodoxie.[8]

Wie gesagt, diese Themen zeigen von neuem das Spröde der Komposition; außerdem ist es eine Frage, ob man wohl immer das Herz der Perikope erreicht. Aber wir müssen anderseits doch sagen, daß dabei versucht wird, die Perikopen im Lichte der Fastenzeit zu lesen: auf dem Wege nach Ostern (erste Lesung), über die Bekehrung aus unsrer Heuchelei (dritte Lesung), durch Eingang in das Mysterium Christi (zweite Lesung).

Wir können uns fragen, ob diese Art von Schriftlesung gerechtfertigt ist. Nun bin ich kein Exeget und also in gewissem Sinn nicht berechtigt, in dieser Sache ein Urteil zu fällen. Aber ich meine wohl feststellen zu dürfen, daß der Grundsatz, nach dem die Schrift (bzw. eine bestimmte Perikope oder ein Text) nur einen einzigen, genau und in der einen Richtung zu bestimmenden Sinn hat, hinter uns liegt. Schrifttexte pflegen viele Gesichter zu haben! Der Grundsatz des Immer-wieder-Lesens, das Neulesen alter Texte in neuen Situationen, bei dem sie neue Aktualität bekommen, wurde schon im Alten Testament angewandt und wird auch vom Neuen Testament gegenüber dem Alten Testament stets gebraucht. Es ist nicht einzusehen, daß dieser Grundsatz mit Vollendung der letzten Seite der Schrift aufgehört haben soll. Oder ist die Schrift mit Erreichung ihrer kanonischen Gestalt wirklich abgeschlossen? Würde dann der Glaube, statt Glaube an eine immer aktuelle Person nicht Glaube an ein versteinertes Buch sein? Aber die Schrift ist das Zeugnis – heute! – von dem in Christus allzeit gegenwärtigen Gott, der in seinem Geistes mit uns geht und neue Wirklichkeit schafft. In diesem Bewußtsein hat die römische Liturgie die Schrift immer wieder neu gelesen und sich nicht mit einem «Sitz im Leben» in der ehemaligen Gemeinde zufriedengegeben, sondern nach einem «Sitz im Leben» heute gesucht. Zwar hat es dabei Übertreibungen gegeben (Wahl einer Perikope wegen eines einzigen, aus seinem Zusammenhang gerissenen Textes), aber der Grundsatz, die Schrift *in* der Aktualität zu lesen und zu befragen, scheint mir richtig.[9] Deshalb möchte ich, was das Lektionar tut, nicht verwerfen. Ich möchte diese Arbeitsweise eher ausweiten und sagen, daß das Suchen nach dem «Sitz im Leben» in der immer wieder sich wandelnden kirchlichen, gesellschaftlichen und kulturellen Wirklichkeit nicht nur von einer höheren Autorität angereichert und bestimmt werden darf, sondern daß dies die Aufgabe der *Gemeinde* – und nicht des Predigers allein – ist.

Entwirrung von außen her

In den Niederlanden wurde uns 1974 durch den bischöflichen Fastenbrief über «Macht, Ohnmacht, Hoffnung» ein Thema für dieses Suchen vorgelegt. Der Brief hält zwar zu den Lesungen der Fastenzeit wenig Kontakt – auch für Bischöfe ist die Liturgie manchmal noch eine Randerscheinung –, aber er bietet manche Gelegenheit, die Schrifttexte unter der Perspektive der religiösen und gesellschaftlichen Not von heute neu zu lesen.

Durch den Fastenbrief inspiriert, habe ich für meine Predigt schließlich die erste Perikope gewählt, gelesen, mit Betonung vorgelesen und besprochen: Sklaverei und Befreiung in der Welt heute. Dabei habe ich betont, daß Gott nur in und durch die freien Taten der Menschen handelt.

Wenn man sich für solch ein Thema entschieden hat, fragt man sich, ob – in Übereinstimmung mit einem alten liturgischen Grundsatz – nicht Grundthemata einer Zeit über die ganze Zeit in vielen Variationen ausgebreitet sind. Das Lektionar (Nr. 131) scheint das zu bestätigen. Nach ihrem Themenentwurf ist jede Lesungsreihe der Entwicklung eines eigenen Themas gewidmet. Die Evangelientexte sind lukanisch und handeln von der Bekehrung. Die Lesungen aus dem Alten Testament schildern die Hauptmomente der Heilsgeschichte «von Anfang an bis zur Verheißung eines neuen Bundes» mit den zentralen Punkten des Bundesschlusses mit Abraham und dem Thema des Auszugs. Die Apostellesungen nehmen nicht einen so bestimmten Platz ein; sie sind so gewählt, «daß sie der Evangelienlesung und denen aus dem Alten Testament entsprechen», so daß sie «untereinander besser zusammenhängen».

Zu dem, was das Lektionar tut, müssen wohl einige Bemerkungen gemacht werden. Zunächst: Die Themenwahl geschah von einem abstrakten theologischen Motiv her: «Heilsgeschichte», und zwar als vergangene Zeit, und «Bekehrung». Die Wahl geschah nicht von der aktuellen Situation her,[10] läßt sich aber anderseits für unsere Zeit ausgezeichnet interpretieren. Aber wenn man sich so auf den Zusammenhang der Perikopen konzen-

triert, muß man wohl dafür sorgen, daß man die ganze Fastenzeit nur über eine einzige Lesungsserie predigt.

In der Serie der Evangelienlesungen muß man die Entscheidung für das Evangelium von der ehebrecherischen Frau bewundern. Es ist ein Stück lukanischer Tradition, aufgenommen – nach manchen Auseinandersetzungen, wie man weiß, vermutlich in Zusammenhang mit rigoristischen Auffassungen bezüglich Ehescheidung – in das Johannesevangelium. Man hat sich klar für die Botschaft des Lukas von der bedingungslosen Barmherzigkeit und Vergebung entschieden.[11]

Bei Wahl einer einzigen Perikopenserie ergibt sich aber eine kleine Schwierigkeit. An den vorhergehenden Sonntagen gibt es auch im Zyklus C einige, die einen engeren Zusammenhang unter den verschiedenen Lesungen zeigen, als das am fünften Sonntag der Fall ist.[12] Man wird sich den Vorteil nicht leicht entgehen lassen und nicht dem hier vorgeschlagenen Vorgehen zuliebe die Lesungen aus ihrem Zusammenhang lösen.

Das Licht eines Vergleichs

Soweit war ich mit der Schinderei gekommen – unter manchen unheiligen Anrufen beim Büro für den Gottesdienst –, als ich auf einen Gedanken kam, der mir schon viel eher hätte kommen müssen.

Was ich auch tat – der Zusammenhang der Lesungen mit den übrigen Texten dieses Tages befriedigte mich nicht: bei allem Kehren und Wenden der Texte konnte ich nicht zu einem Erlebnisganzen kommen. Das brachte mich auf den Gedanken, die heutigen Sonntagstexte einmal mit dem früheren fünften Sonntag der Fastenzeit zu vergleichen.

Wie jeder weiß, war dieser Sonntag im alten Missale Romanum nicht der fünfte Sonntag der Fastenzeit, sondern der (erste) Passionssonntag. Die Texte des Passionssonntags (mit dazugehörigen Melodien) bilden eine echte Einheit: keine logische Einheit, wohl aber ein kompositorisches Zusammenspiel von Elementen, in dem das alte Missale manchmal Meister war. In Spiel und Widerspiel ringen sie um das Verständnis des Leidens Jesu:[13] Verfolgung des Gerechten (Introitus, Graduale, Tractus, Evangelium), Hoherpriester (Epistel), und als zentraler Gedanke: das befreiende Urteil Gottes, das sich im Leiden desjenigen vollzieht, der Gottes Willen bis zum Letzten vollbringt und das ihn vor seinen Feinden rettet (Thema der «ereptio» und «redemptio» im Introitus, Graduale, Tractus, einschlußweise auch in der Epistel, im Offertoriumsvers und Communiovers, und das gleichwertige Thema der Verherrlichung im Evangelium). Gott ist der Fels, auf den der Christus vertrauen kann, der ihn aus seiner Angst zur Freiheit und Verherrlichung leitet: «in tabernacula tua» (Introitus), «in Sancta» (Epistel), «glorificatio» (Evangelium). Er tut dies durch sein befreiendes Urteil: «Judica» (Introitus), «Reinigung von Sünden» (Epistel), der Leitgedanke des Graduale, Tractus und Offertoriumsverses, «est qui quaerat et iudicet» (Evangelium). Das Thema der «retributio» im Offertoriumsvers, Graduale und Tractus trägt auch das ganze Evangelium. Das Ganze bildet eine Einheit von Sicherheit und schmerzlichem Ringen, um zu verstehen, was mit diesem Menschen geschieht. Ein Ringen des Christus und seiner Gemeinde, getragen von einer festen Hoffnung inmitten des unglaublichen Problems des Leidens des Herrn und aller Menschen.

Das neue Lektionar hat diese Thematik bewußt fallenlassen. Was davon übriggeblieben, ist nur der auf sein Minimum reduzierte Antiphonvers im Introitus.[14] Man wollte diesen Sonntag den Sonntagen der Fastenzeit einreihen. Aber die das taten, waren Wissenschaftler und keine Künstler. Sie wußten viel, aber konnten sich nicht *hineinleben*. Die dargebotenen Themen wurden denn auch von einer beträchtlich größeren intellektuellen Sicherheit getragen als das Thema des Passionssonntags. Die Lesungen sind Thesen, keine Fragen. Dramatische Kraft fehlt. Wir erhalten Antworten, ohne eine Gelegenheit gehabt zu haben, Fragen zu stellen. Aber viele Gläubige sehen das Licht des Evangeliums nur hinter der Wolke der Düsternis aufleuchten, die über unserem Dasein liegt. Es wäre ein Aufatmen, wenn wir – wie am Passionssonntag – diese Düsternis aussprechen könnten. Bekehrung, ein Hauptthema der Fastenzeit, ist ein Prozeß, bei dem es um mehr geht als um Sünde, Schuld und Barmherzigkeit.

Unter solchen Gedanken habe ich mir die Texte neu angeschaut. Inspiriert durch den Introitus des Passionssonntags habe ich mich gefragt: Sollte die eigentliche Frage nicht auch jetzt noch in dieser Rest-Antiphon liegen? Die Frage wirkt ein bißchen wie ein Prellbock, denn die Einzugsantiphon gibt es im heutigen Gottesdienst praktisch nicht mehr. Aber wir wollen über diese Schwierigkeit hinweggehen und den Introitustext ernst nehmen. Stellen wir dann nicht die Frage, wozu all das gut ist? Unser eigenes Elend und das Elend der Welt?

Verfolgung, Haß und Neid? Nicht wissen, warum und wozu? Wir sagen doch, daß wir es nicht wissen – es sei denn, daß Gott sein Urteil spricht über mich, alles und alle? Sprechen wir nicht von unserer Dunkelheit vor dem Hintergrund eines zögernd gesehenen und zögernd zum Bekenntnis gemachten Lichtes: «Deus meus et fortidudo mea.» Von diesem erlebten Ausgangspunkt her empfangen wir möglicherweise eine erste Antwort im Evangelium, wo unser ganzes Elend ausgesprochen wird: unsre Heuchelei und Schwachheit, unser grimmiger Eifer für Recht und Orthodoxie, und unser Unvermögen, darin aufrecht zu sein. Darüber wird von Gottes wegen ein Urteil gefällt: durch Jesus, unsren Mitmenschen, in dem Gott uns nah ist. Ein Urteil, das unsre Selbstgerechtigkeit straft und unsre Hilflosigkeit rechtfertigt, bedingungslos, nicht unserer Werke wegen, sondern in der grenzenlosen Barmherzigkeit des Menschen, der aus der lukanischen Tradition lebt: Gott mit uns. Es wird offenbar, daß Gott an uns Barmherzigkeit übt durch unsren Mitmenschen, wo dieser Mitmensch (in der johanneischen Tradition der wahre Sohn Gottes) ohne Vorbehalt freispricht. Dann liegt ein Weg zum Kernthema des Paulusbriefes offen: die Rechtfertigung allein durch den Glauben, der uns aufnimmt in Christi Tod – und in all seine Fragwürdigkeit – und in seine Auferstehung. Von da geht wieder ein Pfad, vielleicht ein sehr schmaler, zum Propheten: die Sklaverei, in der unser Dasein festzulaufen droht, wird von einem neuen Auszug (dem Passah Christi?) durchbrochen. «Wenn Gott uns heimführt aus der Verbannung – das soll ein Traum sein?» (Ps 126, 1), diese Antwort auf die erste Lesung bekommt Sinn. Wenn wir wenigstens den Weg beginnen mit der Liebe für die bedrückte Welt, von der das Kirchengebet spricht. «Geh hin und sündige nicht mehr.»

Ich meine, daß dieses Schuften, biblische Themen zu einem Erlebnisganzen zusammenfließen zu lassen, seinen Sinn hat. Aber damit sind wir noch nicht am Ziel. Wir haben nach einem «Sitz im Leben» in Richtung der heutigen Gemeinde gesucht. Bleibt noch die Frage, wie dieser Prozeß in einer konkreten Gemeinde abgerundet werden kann. Ein schwieriges Problem, das ich bloß anstoßen will, u. a. weil die Situationen so verschieden sind, daß ein einzelner Autor damit nicht zurechtkommen kann. Wohl habe ich die Vermutung, daß gerade dieser letzte Teil des Prozesses auf bemerkenswerte Schwierigkeiten stoßen wird. Per Saldo bleibt das heutige Missale eine klerikale Angelegenheit: eine Liturgie, die noch immer nicht aus der Gemeinde Gottes kommt. Innerhalb der Grenzen des Missale Paulinum ist daran nichts zu tun; und in diesem Artikel gehen wir nicht darüber hinaus.

Bleibt uns noch die Frage, ob unser Ergebnis zum eucharistischen Gebet weiterfließen kann. Ehrlich gesagt, ich weiß es nicht. Ich schätze, daß das Eucharistische Gebet IV die meisten Chancen bietet. Für die Praxis im Westen ist der Text zwar etwas lang; aber ich sehe nicht ein, warum ein Gottesdienst nicht einmal etwas länger dauern soll. Wenn sie gut konzipiert, gemeinschaftlich vorbereitet und gut ausgeführt wird, könnte diese lange Dauer sogar gefallen. Auch Eucharistisches Gebet II, in einer guten Übertragung (ohne das lateinische Schachtelwerk), könnte für unsren Zusammenhang passen. Natürlich wäre es noch besser, wenn der Vorsteher in Zusammenarbeit mit der Gemeinde einen Text entwerfen würde, der von der Bewegung getragen wird, die beim Wortgottesdienst in der Gemeinde vor sich geht. Aber offiziell gehört diese Möglichkeit noch ins Reich der Träume.

Schließlich noch dies: Nach allem Kopfzerbrechen, das es uns gekostet hat, heute zu einem sinnvoll erlebbaren Ganzen zu kommen, frage ich mich, ob wir nicht besser Serie C ganz fallenlassen sollten. Schließlich ist es eine Notlösung «iuxta votum plurimorum pastorum» (13, 1). Serie A, die mehr Zusammenhang zeigt, kann in der Fastenzeit jedes Jahr benutzt werden. Vielleicht sind unter uns welche, die das vorziehen.

Oder sollen wir nach einem ganz anderen Weg suchen, der sich mehr auf freie Textwahl als auf vorgegebene Texte orientiert? Das Leben des Lektionars ist erst kurz, es muß seinen Platz in der lateinischen Kirche erst erobern. Es scheint mir nicht erwünscht, seinen Lebensfaden schon jetzt abzuschneiden. Aber es wird immer Gemeinden geben, die mit dem Gebotenen nicht zu Rande kommen. Deshalb ist es nicht erwünscht, den vorschreibenden Charakter des Lektionars zum Nachteil seines pastoralen Charakters zu sehr zu betonen; das aber ist sein wichtigster Charakter: «Finis in quem redactus est Ordo lectionum, *ex ipsa mente Concilii Vaticani II*, est in primis pastoralis» (IX 1 I).

[1] Tijdschrift voor verkondiging (De gewijde rede) 46 (1974) 89–93; Kerugma 18 (1974) Nr. 3 50–53; J. Klein, Schrift op tafel 15 (1973) 139–144; Worship 48 (1974) 108–110.

[2] Ordo lectionum missae (Vatikanstadt 1969), Decretum «... quo ... (fidelibus) thesauri biblici largius aperirentur ...»

[3] Ich beschränke mich in dem Artikel auf Vermutungen gegenüber der euro-amerikanischen Welt. Über die dritte Welt habe ich keinerlei Informationen.

[4] In den Niederlanden scheint höchstens 1% der Katholiken regelmäßig die Schrift zu lesen.

[5] Vgl. W 110.

[6] Wenn wir wenigstens davon ausgehen, daß das kirchliche Jahr im allgemeinen und die Fastenzeit im besonderen für die westliche Welt noch Sinn haben. Man möchte daran zweifeln, wenn man sieht, wie auch von kirchlicher Seite dieses Jahr durchkreuzt wird mit Sonntagen für dies und das, mit Monaten für dies und jenes und Jahren von allerlei Themen.

[7] Merkwürdigerweise unter Weglassung der Eingliederung in die Auferstehung.

[8] Man könnte das Evangelium auch verstehen als «Wir alle sind Sünder».

[9] Außer wenn man der Schrift Fragen stellt, die ihr nicht gestellt werden können.

[10] Eine solche Möglichkeit würde übrigens das Festlegen von Texten für längere Zeit verhindern.

[11] Wenigstens in dieser Perikope. Die vorhergehenden Sonntage sind nicht immer gleich deutlich.

[12] Vgl. z.B. den ersten Sonntag über das «Bekenntnis». Siehe W. 101.

[13] Und auch das der Gemeinde, von allen und von jedem.

[14] In dieser ganzen fünften Woche wird die Eröffnungsantiphon aus der ersten Passionswoche beibehalten.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

HENK MANDERS

geboren am 12. Februar 1913 in Roosendaal (Niederlande), Redemptorist, 1937 zum Priester geweiht. Er studierte an den Päpstlichen Universitäten Angelicum (Promotion 1941) und Gregoriana, am Päpstlichen Orientalischen Institut (Lizentiat 1944), am Institut Catholique und an der Sorbonne in Paris. Er ist Professor für Pastoraltheologie an der Hochschule für Theologie und Pastoral zu Heerlen (Niederlande), nachdem er am Großen Seminar der Redemptoristen zu Wittem und an der Hochschule für Theologie und Pastoral zu Heerlen Dogmatik und Liturgik doziert hatte. 1968–1971 war er Gastdozent der Sommerschulen der St. John's Universität zu Collegeville (Minnesota). Er veröffentlichte u. a. Beiträge in: Tijdschrift voor Liturgie, Worship, Ned. Kath. Stemmen, Theologie en Pastoraat, Lit. Woordenboek.

Samuel Sandmel

Die Heilige Schrift im Judentum

Dieser Beitrag hat zwei Teile: Im ersten werden kurz die wichtigsten Daten hinsichtlich der äußeren Fakten über die Heilige Schrift im Judentum zusammengestellt und in Kürze die in den gewöhnlichen Handbüchern gebotenen Daten dargestellt. Der zweite Teil interpretiert und behandelt die innere Bedeutung der Schrift für das Judentum.

I.

Die Synagoge war ursprünglich eine Schule, und die Schrift war ihr Lehrstoff. Dann wurde der Schritt – im Judentum war es eigentlich nur ein halber Schritt – vom Studium zum Gebet getan. Es entstand ein Synagogenritual. Seine ältesten Elemente scheinen Schriftlesungen gewesen zu sein, etwa die Psalmen und vor allem Deut 6,4 und die unmittelbar darauf folgenden Verse zusammen mit einer Reihe von «Benediktionen», die man auch die «Achtzehn» nannte. Diese achtzehn Benediktionen wurden stehend und gemeinsam rezitiert und gelegentlich «amidah», Gottesdienst, genannt, das heißt, daß dieser Teil als der Gottesdienst schlechthin verstanden wurde.

Dann entstand die Praxis, über den Gebrauch von Bibelzitaten oder Paraphrasen zur ordentlichen und thematisch gezielten Lesung der Schrift selbst überzugehen. Zwei alte Systeme systematischer Lesung sind bekannt: In der babylonischen Judengemeinde der frühchristlichen Zeit wurde der Pentateuch innerhalb eines Jahres in einem «Jahreszyklus» von wöchentlichen Lesungen (hebr. «paraschot») vollständig vorgetragen. Gleichzeitig bildeten die palästinensischen Juden für den Pentateuch einen Dreijahreszyklus aus. Die Lesung fand nicht täglich, sondern an den Markttagen Montag und Donnerstag und am Sabbat statt. Der babylonische Jahreszyklus wurde jedoch vorherrschend.

Mit der Zeit wurden auch Lesungen aus den Propheten (oder den Hagiographen) in den Gottesdienst aufgenommen. Die Tradition schreibt die Herkunft der Übung, aus den Propheten zu lesen, einer wohlüberlegten List zu: In den Zeiten der hadrianischen Verfolgung war das Lesen des Pentateuch verboten. Die ersatzweise Lesung aus den Propheten, die so gewählt wurde, daß ihr Inhalt dem Hörer die verbotene Belehrung aus dem Pen-

tateuch in Erinnerung brachte, bedeutete eine Umgehung des römischen Verbots. Aller Wahrscheinlichkeit nach aber war der Gebrauch von Teilen aus den Propheten einfach eine wünschenswerte Ergänzung.

Es werden auch andere Entwicklungen berichtet: manche Bücher wurden mit bestimmten heiligen Tagen verbunden. So wurde Ester am Purimfest gelesen, das Hohelied am Pessahfest und die Klagelieder am 9. Tag des Monats Ab. An hohen Festen wurde eine bestimmte Gruppe von Psalmen als das «große Hallel» gesungen.

Der Pentateuch wurde in der Synagoge immer aus einer handgeschriebenen Pergamentrolle gelesen (prophetische Texte aber auch aus kodexartigen Manuskripten oder heute aus gedruckten Texten). Die Schriftrollen und ihr Zubehör wurden künstlerisch verschönert, in der Hauptsache (wenn auch nicht ausschließlich) durch eine doppelte «Krone» aus Silber oder ein Paar ähnlicher Kronen, die auf die beiden Enden der hölzernen Stöcke aufgesetzt wurden, auf die die Schriftrollen aufgerollt wurden. Die Stoffhüllen zum Schutz der eingerollten Rollen wurden mit künstlerischen Stickereien verziert. Man konnte kunstvolle Metallscheiben an einer Kette von den Enden der beiden Holzstangen hängen lassen. Um die Abnützung des Pergaments durch die Finger der Lesenden zu verhindern, wurde ein Zeiger aus Metall in der Gestalt einer Hand mit ausgestrecktem Zeigefinger empfohlen und allgemein gebraucht.

Die Schriftrolle wurde in einem Schrein, dem «aron haqodesh», der «Heiligen Arche» aufbewahrt, einem hölzernen Behälter, der gewöhnlich in der Mitte der östlichen Mauer der Synagoge aufgestellt wurde. Zur Schriftlesung gehörte darum auch das feierliche Öffnen des Schreins zur Entnahme der Rollen und die feierliche Einschließung der Rollen nach der Lesung. Die Teilnahme an den Zeremonien wurde für eine hohe Auszeichnung gehalten. Ein noch größeres Privileg war das Rezitieren der Benediktion (am Sabbat) durch eine Reihe von sieben Männern, die «zur Thora aufgerufen» wurden. So heilig waren die Schriftrollen, daß jüdische Volkserzählungen von der Tapferkeit einzelner berichten, die in eine brennende Synagoge eindrangen, um die Rollen zu retten oder die Rollen vor schändenden Strolchen schützten, indem sie sich mit ihren Leibern dazwischenwarfen.

Viele hatten den Wunsch, eine Thorarolle zu besitzen. Es mußten Abschreiber, «soferim» geschult werden, die sie erstellen konnten. Von diesen erwartete man überdies, daß sie die Regeln und Vorschriften meisterhaft beherrschten, die eine präzise und irrtumslose Kopie garantieren sollten. Die traditionellen «Regeln» für das Kopieren begannen sich schon vor zweitausend Jahren zu entwickeln. Jene, die die Schreibregeln und Instruktionen ersannen und weitervermittelten, sind als «Masoreten» (Traditionspfleger) bekannt. Die hebräische Bibel, wie die Juden sie bewahrten, ist als masoretischer Text bekannt. – Soviel zu den «Äußerlichkeiten».

II.

Wie in den anderen Religionen mit heiligen Schriften[1] sind auch hier die wiederkehrenden Merkmale die folgenden: erstens besitzt die Schrift Autorität; zweitens ist die Schrift normativ; drittens ist die Schrift gewöhnlich alt, ein Korpus sehr alter Schriften, das das wohlgehütete Vermächtnis einer späteren Zeit ist. Bei den Schriften im Judentum sind noch zwei weitere Merkmale von Belang, erstens, daß der Pentateuch mehr ist als ein Gesetzbuch, aber dennoch auch ein Gesetzbuch, das das Verhalten der Gläubigen anleiten soll, und zweitens hörte die Sprache der jüdischen Schrift auf, eine gesprochene Alltagssprache der Juden zu sein.

Diese Merkmale übten auf die Rolle der Schriften im Judentum alle einigen Einfluß aus, wenn dieser Einfluß auch natürlich zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten unterschiedlich an Intensität war.

Daß die Schrift, um befolgt werden zu können, übersetzt werden mußte, scheint einer der Gründe für das Aufkommen der Synagoge gewesen zu sein. Man kann auch einem heiligen Buch nur dann gehorchen, wenn man es versteht. Die Synagoge war der Ort, an dem ein Lehrer – dies war vielleicht die Rolle des «Schreibers» wie später die des Rabbi – auf niedrigstem Niveau lehrte, was die Schrift meinte. Die Übersetzung war der erste Schritt zur Instruktion. Es beweist diese akut empfundene Not, daß Juden Übersetzungen in verschiedene Sprachen, zuerst mündlich und dann schriftlich, ersannen.

Was immer sonst ein Gesetzbuch sein kann, jedenfalls darf es nicht undurchsichtig, vage oder schillernd sein. Dennoch enthält der Pentateuch Beispiele dafür, daß ein allgemeines Gesetz ohne die entsprechenden spezifischen Anwendungen vorgelegt wird, und wieder andere Beispiele, wo zwar spezifische Regeln dargelegt werden, aber

ohne ein allgemeines Gesetz, als dessen Anwendungsfall sie gelten könnten. Es liegt in der Natur des menschlichen Denkens, daß es Einzelheiten aus einem Allgemeinen folgert oder von Besonderheiten aus auf ein Allgemeines schließt, von dem weitere Besonderheiten abgeleitet werden können. Die Herausforderung, die Gesetze der Schrift so abzustecken, zu erläutern oder anzuwenden, daß alle Ungewißheit und Zweideutigkeit verschwindet, liegt daher über der Ebene bloßen Verstehens.

Das Gesetz des Pentateuch beschreibt nicht nur, was der Gläubige tun muß, sondern es beschreibt dies auch noch reichlich genau. Eine Erklärung des Gesetzes war daher im jüdischen Sinn eine Sache des Wie, Wieviel und Was. Würde der Pentateuch als bloß weltliches Gesetz betrachtet, so würde die Sache des Wie verständlicherweise weniger wichtig. Die Annahme aber, daß dies Gottes Gesetze waren, bewirkte, daß das Wie ebenso wichtig wurde wie das Was. (Ein vertrautes Beispiel: darf man den Sabbatwein «segnen», nachdem man das Sabbatbrot gesegnet hat, oder ist man nach göttlichem Gesetz verpflichtet, zuerst den Wein und erst dann das Brot zu segnen? Oder muß man am Sabbat in der Woche von Hanukkah, wenn sowohl Sabbat- wie auch Hanukkah-Kerzen angezündet werden müssen, zuerst die Sabbatkerzen anzünden und dann die für Hanukkah, oder zuerst die Hanukkah- und dann die Sabbatkerzen?)

Wenn Gott dem Menschen geboten hat, am Sabbat nicht zu arbeiten, ist es dann nicht für den Gläubigen unbedingt notwendig, genau zu wissen, welche Tätigkeiten Arbeit sind und welche nicht? (Man denke an Stricken, Spielen, Äpfel pflücken, Fischen, oder an eine Kreuzfahrt von Cäsarea nach Rom.) Angenommen, in einer Synagoge im Norden taucht eine erstaunliche Erklärung auf, was passiert, wenn diese zufällig mit einer ähnlich erstaunlichen Erklärung aus dem Süden kollidiert? Angenommen, ein Lehrer irgendwo in der Mitte zwischen beiden kennt beide Erklärungen, auf welcher Grundlage könnte er die eine annehmen und die andere verwerfen? Wenn überhaupt, dann kann er sich nur entscheiden, wenn er persönlich die Logik, mit der jeder der Interpreten vom Schrifttext zu seiner Erklärung kam, schrittweise nachvollzieht. Wie aber könnte er diese Logik schrittweise nachvollziehen, ohne zugleich selbst mit dem Schrifttext in Hebräisch umgehen zu können? Übersetzung war gut für den gewöhnlichen Juden, aber nicht gut genug für den Experten. Wie verläßlich auch immer der Targum (in aramäisch) oder die Septuaginta sein mochten, die entscheidende Autorität lag beim hebräischen Text und bei ihm allein. Die Juden empfanden daher die Notwendigkeit, Hebräisch zu können.

Zu einem bestimmten Zeitpunkt, nachdem der Prozeß der Erläuterung eine bestimmte Zeit lang fortgeschritten ist – jahrzehntelang oder ein Jahrhundert oder mehrere lang –, könnten Beispiele von Zentren oder lokalen Synagogen vorliegen, wo eine bestimmte Erläuterung eng und untrennbar mit einem Schriftvers verbunden erscheint. Eine bestimmte Erläuterung könnte sich sogar als die einzig mögliche ausgeben und die entsprechende Textstelle dann immer dieser Erläuterung entsprechend interpretiert werden. Tatsächlich würde dann die schrittweise vorgehende Logik vom Vers zur Erläuterung auf diesen selbst zurückführen und somit die Erläuterung dann in den Text selbst zurückverlegen.

Zur rechten Zeit leiteten die Lehrer der Synagoge aus dem Pentateuch und seiner gesammelten Interpretation eine neue Form der Religion ab, des Gebets anstelle der Tieropfer, der Lehrer anstelle des erblichen Priestertums, einer Heiligkeit, die nicht auf das Heiligtum in Jerusalem beschränkt war, sondern überall, wo Juden waren. So war die neue Form der Religion, als im Jahre 70 der Tempel zerstört wurde, glücklicherweise schon zur Hand, sie vertiefte sich und formierte ihre Kräfte des Überlebens gegen ein Aufgebot beachtlicher Schwierigkeiten, die von drastischen Veränderungen der Umwelt bis zu feindseliger Verfolgung und bis zu Epochen der Ausrottung reichten. Die Kraft, die ein jüdisches Identitätsgefühl ermöglichte und den Antrieb zum Überleben der Gruppe gab, war die Schrift, die Art, in der die Schrift sich durch Interpretation im Verständnis der Juden entfaltet hatte, in ihren Loyalitäten und in ihren Neigungen. Was sie über die Schrift dachten, ließ sie als Volk überdauern. Nur in ihrer Kenntnis der Schrift konnten sie aushalten. Und die Schrift kannten sie nur durch die Beherrschung der gesammelten Interpretation.

Von der normativen Schrift zu sprechen, bedeutet mehr, als bloß vom Pentateuch als Gesetz zu reden. So war der Pharao der Sklaverei der Prototyp des bösen Menschen und Kain der des Mörders und Korah der des fehlgeleiteten Rebellen. Von diesen verderbten Menschen und ihren Taten konnte man ableiten, was falsche Verhaltensweisen waren. Auf der anderen Seite bildeten – in einer Weise, die alles andere als legalistisch war – Abraham oder Moses die Verhaltensnorm für den Ge-

rechten. Abraham verließ Ur – warum? Gewiß verließ ein so großer Mann deswegen Ur, weil es ein schlechter Ort war, dessen Unreinheit der edle Patriarch ausweichen mußte. Welcher Art von Unreinheit? Ur war ein Zentrum der Astrologie, der verabscheuungswürdigen Lehre, daß die Sterne und nicht Gott die Zukunft beherrschen. Tatsächlich war Ur auch ein Zentrum der Abgötterei, und Abrahams eigener Vater war ein Kaufmann, der Götzenbilder verkaufte. Was bewog Abraham, Ur zu verlassen? Er kam zur Erkenntnis von der Existenz Gottes. In welchem Alter? Einige sagen, schon an seinem ersten Geburtstag, andere sagen, daß er drei Jahre alt war, andere, daß er achtundvierzig Jahre alt war.

Erzählt uns nicht die Schrift, daß Abraham erprobt wurde? Natürlich. Wie oft? Nur einmal? War aber nicht vielmehr sein ganzes Leben eine Reihe von Erprobungen, wenigstens von zehn, und jede dieser Proben bestand Abraham und gewann so den zehnfachen Lohn für die wachsende Zahl der Prüfungen. Erschien ihm Gott in Elone Mamre nach Abrahams Beschneidung? Ja, um uns zu belehren, daß wir ebenfalls die Kranken besuchen sollen. Als Gott sah, daß er sich mit drei Gästen unterhielt, zog er sich zurück, um uns so die rechte Freundlichkeit zu lehren, denn man soll einen beschäftigten Menschen nicht stören.

Sagte Abraham, als er Isaak nach Moriah mitnahm, darüber nichts zu seiner Frau Sarah? (Ist es glaubhaft, daß ein Mann früh am Morgen mit seinem Sohn und zwei Dienern und einem gesattelten Esel sein Heim verläßt und dabei kein Wort zu seiner Frau sagt?) Vermutlich wird er Sarah den einleuchtendsten Grund für seine Reise genannt haben: nämlich um Isaak in die Akademie für die Studien der Thora, die von seinen Gefährten aus Gen 14, Sem und Eber eingerichtet worden war, einschreiben zu lassen.

Warum war Isaak im Alter blind? Weil Abraham, als er sich über ihn beugte, als Isaak gebunden auf dem Opfertisch lag, voll Mitleid geweint und Tränen in Isaaks Augen vergossen hatte, was ihn schließlich erblinden ließ.

Die Schrift handelt nicht von Menschen, die sich von irgendeinem von uns unterscheiden, sondern von Menschen wie wir es sind: Menschen, mit Stärken und Schwächen, mit Erfolgen und Mißerfolgen. Man bewunderte, respektierte und verehrte das Große, aber man lebte mit ihm auch in einem Verhältnis der Intimität, ja der Familiarität. Hatte nicht Abraham so mit Gott gelebt und selbst mit ihm (Gen 19) in höchst vertraulicher Weise verhandelt? So lebte auch der Jude mit seinem Ahnen Abraham auf vertrautem Fuß. Abraham mußte wie irgendein späterer Jude seiner Frau Sarah erklären, daß sie «solet» (feines Mehl) zum Brotbacken nehmen sollte, denn der Patriarch wußte, daß Frauen geizig werden, wenn sie drei unerwartete Gäste bewirten sollen. Und warum verzichtet die Schrift darauf, zu beschreiben, wie Sarah das Brot, das sie backen mußte, angeboten hat? Weil sie inmitten des Teigknetens ihre Menstruation bekam und damit den Teig verunreinigte, denn Abraham und Sarah beobachteten alle Reinheitsgesetze des Buches Levitikus, noch bevor sie niedergeschrieben wurden.

Als Rebekka Zwillinge in ihrem Leib trug, warum liefen diese da in ihr herum? Als Rebekka spazierenging, versuchte Esau, als sie an einer Kneipe vorbeikam, an Jakob vorbeizudrängen, um geboren zu werden; als sie an einer Akademie vorbeikam, versuchte Jakob, an Esau vorbeizudrängen, um geboren zu werden. Scheint nach der Schrift Jakob der Aggressor und Esau der Angegriffene zu sein? Man täusche sich nicht! Esau war der Mann der Gewalt, der Jäger, der Kultur und Wissen ablehnte, während Jakob, der Zeltbewohner, der fleißige Student der Thora war. Esau war ohne Wertvorstellungen, einer, der alles mit der gleichen Verachtung behandelte, die er der «bekorah», der Erstgeburt gegenüber gezeigt hatte. Hatte Vater Isaak nicht seine Söhne durch den Gegensatz der verächtlichen Brutalität der «Hände Esaus» und der sanften, gebildeten Intelligenz der «Stimme Jakobs» charakterisiert?

Ja, die Schrift war sehr alt. Und dennoch war sie zugleich zeitgenössisch. Abraham war der ferne Ahnherr, aber er war zugleich der nahe Nachbar und Freund. Moses war nicht nur der Gesetzgeber schlechthin, sondern er war jedermanns Lehrer, «Mosche rabbenu», «Mose, unser Rabbi». Vergangenheit und Gegenwart waren nicht Werkzeuge irgendeines Paradoxons, sondern das Judentum war nur einfach eine Mischung aus beiden. Wenn die Lehre der Synagoge durch die Erläuterung einer Gesetzespassage zu irgendwelchen Gesetzen kam, die sich nicht buchstäblich in der Schrift fanden, so sollte man nicht irrtümlich annehmen, daß da irgend etwas Neues herausgekommen sei. Gott behüte! Nein, was neu erschien, war in Wirklichkeit alt und in Gottes alter Offenbarung an Mose auf dem Sinai schon enthalten. Damals hatte Gott zusammen mit der geschriebenen Thora auch die erläuternden Kommentare geoffenbart, so daß Gottes mündliche Offenbarung bereits alles

mitgeteilt hat, durch das ein Weiser wie Johanan ben Zakkai oder Akiba etwas Neues sagen konnten, das zugleich sehr alt war.

Da aber Menschen verdorben sein können, muß man gegenüber dem Kapriziösen und Launenhaften auf der Hut sein. Einige könnten ohne jede Selbstkontrolle weithergeholte Interpretationen zusammentragen. Es gab natürlich so etwas wie eine legitime Interpretation und darum auch eine illegitime. Hatte darum nicht der große Lehrer und Weise Hillel sieben «middot» (Maßnahmen) für die richtige, logische Folgerung aufgestellt? Hatte der große Rabbi Ishmael diese sieben nicht mit Sorgfalt auf dreizehn ausgedehnt?

Es gab darum legitime und illegitime Methoden der Schriftinterpretation, und Willkür war unzulässig.

Die Schrift war aus einem einzigen Grund autoritativ: sie war Gottes Wort, das dieser in seiner Güte den Menschen offenbart hat. Gott war wie ein Vater, der Liebe und auch der strengen Zucht fähig. Er kannte die Natur des Menschen und lehnte es ab, mit dem Menschen nach dem Maß strenger Gerechtigkeit zu verfahren, sondern ging vielmehr mit ihm gnädig um. Die Schrift war trotz der Passagen, die für den Ungehorsam harte Strafen androhen, kein Buch der Drohung, sondern der warmen Geborgenheit. Sie war nicht ein Buch der Furcht, vor dem man zurückschrecken müßte, sondern ein Buch der Liebe. (In den traditionellen Synagogen ist es Übung, die Schriftrollen, wenn sie aus dem Schrein genommen und durch die Reihen der Gläubigen getragen werden, ehe aus ihnen gelesen wird, zu küssen.)

Von einer solchen Haltung gegenüber dem Gesetz, wie die Briefe an die Galater und an die Römer sie darstellen, ist in der von den Juden überlieferten Literatur kein einziger Zug zu finden. In Wirklichkeit hat der jüdische Begriff der Thora einen ganz anderen Klang als «nomos». Erst seit der Französischen Revolution haben die Juden den alexandrinischen Ausdruck Gesetz anstatt Thora übernommen, und ich glaube, daß dies ebenso unvermeidlich wie bedauerlich war. Noch beklagenswerter ist es, daß in der westlichen Welt die Formen des Puritanismus oder Kalvinismus in das Judentum Eingang fanden und die Vertrautheit des alten gefühlsbetonten Umgangs mit der Schrift zu beenden drohten.

Die jüdische Bibel ist – wie ich an anderer Stelle definiert habe – die Bibel, wie sie in der Synagoge und ihrer Literatur (Talmud und Midrasch) verstanden und weitergegeben wurde. Die Bibel der modernen Wissenschaftler, wie ich einer bin, ist eine andere Bibel. Ich hoffe, daß sie eine ebenso gute ist. Ich möchte meinen, daß sie sogar eine bessere ist. Aber manches in der modernen Wissenschaft macht mir Sorgen, nicht sosehr ihre Bilderstürmerei – ich bin zu alt, um noch schockiert zu werden –, sondern der trübsinnige Ton. Dieser droht ein liebenswertes Buch in ein nichtliebenswertes, strenges, weitabliegendes und veraltetes Buch zu verwandeln.

Ich kann für mich selbst das überkommene, traditionelle jüdische Verständnis der Schrift nicht übernehmen. Aber wenn ich zwischen der Bibel der modernen Gelehrten und des traditionellen Judentums zu wählen hätte, würde ich sicher letztere wählen. Gottseidank habe ich nicht zu wählen.

[1] Es wird vorausgesetzt, daß die Begriffe wie Talmud, Midrasch, Tanna, Amora, Halacha und Haggada ausreichend klar sind und daß hier keine Anstrengung aufgewendet werden sollte, ihre Bedeutung zu unterstreichen, sondern daß nur eine Reihe mehr allgemeiner Erklärungen gegeben werden sollte.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

SAMUEL SANDMEL

geboren in Dayton (USA). Er ist Bachelor of Arts (Universität Missouri), Doktor der Philosophie (Yale), Graduierter des Hebrew Union College, wo er 1937 ordiniert und 1952 an die Fakultät berufen wurde; von 1957 bis 1966 war er Vorsteher, 1966 wurde er zum Honorarprofessor ernannt. Als Professor für Bibel und Hellenistische Literatur spezialisierte er sich auf das Neue Testament und seine Beziehungen zum Judentum. Von 1970 bis 1973 war er Herausgeber des «Hebrew Union College Annual». Er ist Vorsitzender des Studien- und Exekutivausschusses des Weil-Instituts für religiöse und humanistische Studien, Herausgeber der geplanten, mit Anmerkungen versehenen Ausgabe der «New English Bible», er war 1961 Präsident der Gesellschaft für Biblische Literatur und veröffentlichte u. a.: Herodes (Stuttgart), The Enjoyment of Scripture (²1974), We Jews and Jesus (²1973).

Balthasar Fischer

Das älteste armenische Lektionar als Zeuge für den gottesdienstlichen Schriftgebrauch im Jerusalem des beginnenden 5. Jahrhunderts

Das Jahr 1971 wird ein Datum in der Geschichte der Erforschung der Lektionare bleiben. Seit diesem Jahre ist uns nämlich auf Grund einer vorbildlichen Ausgabe, Übersetzung und Kommentierung eines armenischen Jerusalemer Codex mit der Nr. 121 (J 121) durch den französischen Benediktiner Athanase Renoux[1] ein bisher unbekannter Frühzustand des altarmenischen Lektionars zugänglich geworden, der den gottesdienstlichen Schriftgebrauch Jerusalems bald nach dem Jahr 417[2] wiedergibt. Zwar kannten wir auf Grund des 1905 von F. C. Conybeare herausgegebenen Codex 44 der Pariser Nationalbibliothek (P 44) ein armenisch geschriebenes Jerusalemer Lektionar, das gleichfalls in den Zeitraum zwischen 417 und 439[2a] gehört. Aber A. Renoux hat überzeugend dartun können, daß wir in diesem Codex P 44 bereits eine Neuregelung des im Codex J 121 greifbaren, sicher weithin ins 4. Jahrhundert zurückreichenden Zustandes vor uns haben.[3] Offenbar ist die Forschung hier auf das älteste armenische Lektionar überhaupt gestoßen. Man wird es m. E. sehr bald nach dem terminus ante quem non = 417 ansetzen müssen, weil die seit dem 4. Jahrhundert bezeugte armenische «Kolonie» in Jerusalem nach Erfindung des armenischen Alphabets um 405 und dem bald danach anzunehmenden Einsetzen einer armenischen Bibelübersetzung[4] nicht lange gezögert haben wird, das griechische Lektionar der Heiligen Stadt ihren armenisch sprechenden Liturgen zugänglich zu machen. Den hochbedeutsamen festgeschichtlichen Ertrag seiner Neuentdeckung hat der verdienstvolle Editor in dem 1969 erschienenen Einleitungsband zu seiner Edition bereits selbst umrissen.[5] Daß er das gleiche nicht auch schon für den vermutlich noch bedeutsameren theologie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Ertrag tun konnte, wird kein Verständiger ihm anlasten. Auch der vorliegende Artikel kann nicht mehr als ein erster Schritt auf dem m. E. reizvollsten unter den Wegen sein, zu denen hier wieder einmal mühselige editorische Kärrnerarbeit den Zugang freigelegt hat.

An einigen wenigen, sämtlich aus der «Woche des Osterfastens»[6] = Karwoche genommenen Beispielen soll wenigstens umrißhaft dargetan werden, welche theologischen Konzeptionen und Frömmigkeitshaltungen hinter der jeweiligen Perikopenwahl am Werk sind.

Wir halten uns dabei an das in der Hs. J 131 auf uns gekommene älteste armenische Lektionar, allerdings nicht ohne zuweilen den Blick auf die Weiterentwicklung zu lenken, wie ihn uns der Entschluß des Editors zu einer «édition comparée»[7] möglich gemacht hat. Es wird sich zeigen, daß kostbare, im ältesten armenischen Lektionar noch wirksame Einsichten offenbar schon vor der Mitte des 5. Jahrhunderts aus dem Gesichtskreis zu schwinden beginnen.

1. Die Schrifttexte bei der Eucharistiefeier des Palmsonntags[8]

Die Feier beginnt mit einem Psalm, der Jahwe als den kommenden Richter anruft: Ps 97.[9] Als Antiphon dienen die Stichen 8b 9a:

> Die Berge mögen jubeln vor dem Herrn,
> denn der Herr kommt,
> und er erscheint, um zu richten.[10]

Es kann kein Zweifel sein, daß der Psalm christologisch, d. h. in diesem Fall als vom Kyrios Christus handelnd verstanden wird;[11] das Motiv «Berge» dürfte auf den Ölberg anspielen, von dem aus der Herr in seine Stadt einzieht. Entscheidend für die Wahl der Antiphon ist aber wohl das Gerichtsmotiv gewesen: ein Widerhall der im 4. Jahrhundert mächtig entwickelten, um den Ölberg kreisenden eschatologischen Frömmigkeit, die unlängst G. Kretschmar[12] in einer bedeutsamen Untersuchung in ihren verschiedenen Facetten gezeichnet hat. Er konnte beim Abschluß seines Aufsatzes (1. 10. 1970) noch nicht wissen, was wir jetzt aus Renoux' «Edition comparée» von 1971 entnehmen können, daß schon der erste, vielleicht nicht viel mehr als ein Jahrzehnt jüngere Nachfolger unseres armenischen Lektionars, nämlich P 44, V 9a in dieser Eröffnungsantiphon des Palmsonntags gestrichen hat:[13] die Einbettung des

Palmsonntags-Geschehens in eine eschatologische Gesamtsicht wird offenbar schon nicht mehr nachvollzogen. Bezeichnend für diese archaisch-eschatologische Palmsonntagsfrömmigkeit, die bekanntlich soweit geht, das Gedächtnis der Himmelfahrt ausdrücklich in das Palmsonntagsgedächtnis einzubeziehen,[14] ist auch die Wahl der apostolischen Lesung, die man allerdings nicht so rasch fallengelassen hat wie das Gerichtsmotiv aus Ps 97: der hymnische christologische Auftakt des Epheserbriefes (Eph 1,3–10) mit dem charakteristischen eschatologischen Schluß «... zur Verwirklichung der Fülle der Zeiten, nämlich das All in Christus wieder unter ein Haupt zu fassen, das Himmlische und das Irdische»: ein Motiv, das sich im bald einsetzenden Klima einer historisierenden Palmsonntagsliturgie fremd ausnehmen und deshalb auf die Dauer gleichfalls verschwinden wird.

Als Zwischengesang klingt wieder der gleiche Psalm 97 auf, nur daß diesmal V 4 als Antiphon figuriert:

Der Herr ist König;
es juble die Erde.

Beim Evangelium ergibt sich wieder eine charakteristische Verschiedenheit zwischen J 121 und seinen Nachfolgern. Die älteste Ordnung liest am Palmsonntag die matthäische Einzugsgeschichte, aber unter Einschluß des unmittelbar voraufgehenden Berichts über die Heilung der beiden Blinden von Jericho (Mt 20,29–21,17). Durch diese von der Anordnung des Mt-Stoffes[15] nahegelegte Ausweitung wird an die Spitze der jährlichen Feier der Erlösung der Erbarmungsschrei der blinden Menschheit und das erbarmende Heilungshandeln des Erlösers gestellt – das gleiche Motiv, in dem die Perikope ausklingt, indem sie den Passus, in dem von der Heilung der Lahmen im Tempel die Rede ist (21,12–17), noch miteinbezieht. Wir haben ohne Zweifel ein bewußt einbezogenes Rahmen-Motiv vor uns. Dem Hörer soll deutlich werden: Was mit diesem Einzug anhebt (vor allem, wenn man ihn eschatologisch sieht) ist die endgültige Heilung aller menschlichen Blindheit und Lahmheit.

Es ist bezeichnend für die mit Fortschreiten des 4. Jahrhunderts aufkommende historisierende Tendenz und den mit ihr gegebenen Verlust an theologischer Gesamtschau, daß schon P 44 die beiden Heilungsberichte am Anfang und Ende und damit das Heilungsmotiv überhaupt gestrichen hat und nur noch die reine Geschichte vom Einzug Mt 21, 1–11 liest.[16]

2. Die Schrifttexte beim Wortgottesdienst am Dienstag der Karwoche[17]

Die erste Lesung fährt in der tags zuvor begonnenen Bahn-Lesung aus Genesis fort und liest mit 6,9 beginnend die gesamte Noe-Geschichte bis mit 9,17 als Schlußvers: «Und Gott sprach zu Noah: Das ist das Zeichen des Bundes, den ich zwischen mir und allem Fleisch, das auf Erden ist, geschlossen habe.» Hier schließt in überraschender Weise die in dieser Woche auf diesem Platz übliche Lesung aus dem Buch der Sprichwörter an. Man liest nämlich nicht das auf die Montagslesung folgende Stück 1,10–19 (das am Mittwoch nachgeholt wird), sondern man springt zu 9,1–11 weiter,[18] dem Text, in dem die Stimme der Weisheit erklingt, die zum Tisch mit Brot und Wein einlädt, den sie bereitet hat. Es kann kein Zweifel sein, daß man das Bundesmotiv der Genesis-Lesung fortsetzen will: die menschgewordene Weisheit ruft zur eucharistischen Feier, in der sich alle Bundesschlüsse der Vorzeit erfüllt haben.

Wenn in der folgenden Jesaiah-Lesung (40, 4–17) die Stimme des Kyrios erklingt, der die Lämmer auf seinen Arm nimmt und an seiner Brust trägt, so dürfte dieses eindrucksvolle Hirtenmotiv seinerseits nicht ohne Beziehung zum Eucharistie-Thema der voraufgegangenen Lesung aus dem Buch der Sprichwörter sein. In einer überraschend treffsicheren Art wird unter Zuhilfenahme des Bildworts vom Hirten etwas über die Tiefendimension eucharistischer Tischgemeinschaft ausgesagt.

Wie paßt der nun folgende Ps 24 zum Gedanken-Dreischritt dieser Perikopen-Gruppe? Die Antiphon verrät diesmal nicht viel, weil sie identisch ist mit dem 1. Vers. Wenn man nach so etwas wie einer «inneren Antiphon» sucht, die gerade diesen Psalm an dieser Stelle geeignet erscheinen lassen konnte, stößt man auf das vertrauensvolle «Gedenke deines Erbarmens, Herr» in V 6a. Voll Vertrauen wendet sich die Gemeinde dem erbarmenden Hirten zu, der die Lämmer an seiner Brust trägt; von ihm weiß sie, daß «seine Wege Gnade und Treue sind» (V 10a), und daß er «sein Israel erlösen wird aus all seinen Nöten» (V 22).

Wenn im nachfolgenden Evangelium die Kapitel 24 und 25 des Mt-Evangeliums, die sogenannte Mt-Apokalypse gelesen wird (bis Mt 26,2), dann ist es zwar die Stimme des gleichen Bundesherrn und Hirten, die hier erklingt, aber ein unmittelbarer thematischer Zusammenhang besteht nicht mehr. Man liest diese eschatologischen Reden im Hinblick auf den Ort, an dem man an diesem

Dienstag versammelt ist, die konstantinische Basilika Eleona am Ölberg, die nach einer seit sehr früher Zeit bezeugten Überlieferung über der Grotte errichtet wurde, an der man diese Reden Jesu lokalisierte.[19]

Es ist eine erregende Frage, die schon A. Renoux[20] aufgeworfen hat, ob das so unerwartet an diesem Dienstag der Karwoche auftauchende Eucharistiemotiv (so ungestüm auftauchend, daß es die lectio continua aus den Sprichwörtern über den Haufen wirft) etwas mit der vieldiskutierten These A. Jauberts vom sekundären Paschatermin am Dienstag vor dem 14. Nisan zu tun hat. Zum mindesten ist die eigenartige Koinzidenz an diesem Ort geeignet, nachdenklich zu machen.

3. Die Schrifttextreihe der ersten Euchariestiefeier am Gründonnerstagmorgen[21]

An der Spitze steht die Bahnlesung aus der Genesis. Sie springt heute zur Isaak-Perikope Gen 22, 1–18, sicherlich in dem Sinne, in dem Hebr 11, 17–19 das Schicksal Isaaks als Vorausbild von Tod und Auferstehung Christi verstanden wird. Als Prophetenlesung folgt Jes 61, 1–6, der zentrale messianische Text, den Jesus in der Synagoge seiner Heimatstadt gelesen und ausgelegt hat (vgl. Lk 4, 16–22). Er enthält das gleiche «Rückgabe»-Motiv wie die Genesis-Lesung, wenn er das «Vertauschen der Asche mit einem Diadem, des Trauerkleides mit Freudenöl, der Verzagtheit mit Festgesang» verheißt. Die nachfolgende Lesung aus dem 1. Kapitel der Apostelgeschichte (Apg 1, 15 bis 26) berichtet durch den Mund des Petrus sowohl vom schrecklichen Ausgang des Judas, dessen Rolle gerade am Gründonnerstag im Vordergrund des Bewußtseins steht, wie vom tröstlichen «Austausch», der auch hier durch die Wahl des Matthias stattgefunden hat.

Im nachfolgenden Psalm 54 wird in den Worten des verfolgten Beters, die für den Hörenden zu Worten Christi werden, das Judas-Drama des Gründonnerstags-Abends in großartiger Dichte lebendig. Ein Frommer der Frühzeit, der es erleben mußte, daß nicht etwa sein Feind, sondern einer, mit dem er Gemeinschaft pflog, im Hause Gottes sich wider ihn erhob, wird zum Typus Christi, des von Judas Verratenen. Packend formuliert der als Antiphon dienende Stichus 22b die Stimmung enttäuschter Betroffenheit, wie sie hinter der von den Evangelisten berichteten Reaktion Jesu auf den vom Freundeskuß begleiteten Gruß des Judas steht (vgl. Lk 22, 48):

Ihre Worte sind glatter als Öl,
und (zugleich) sind sie wie Dolche.

Sympathisch für das österliche Klima der Feier mußte schließlich die Tatsache sein, daß der Klagepsalm mit einem Vertrauens-Wort ausklingt: «Aber ich vertraue auf dich» (V 24d). Nach der Entlassung der Katechumenen[22] folgt Ps 22 , durch die Antiphon V 5 eindeutig eucharistisch gedeutet:[23]

Du hast vor mir einen Tisch bereitet
unter den Augen meiner Bedränger.

Die beiden nun noch folgenden Lesungen aus dem Apostel (1 Kor 11, 23–32) und dem Evangelium Mt 16, 17–30 handeln erwartungsgemäß ausdrücklich von der Eucharistie.

4. Die drei Osterevangelien in der 2. Messe der Ostervigil, am Ostersonntag und am Ostermontag[24]

Vielleicht den deutlichsten Beweis für archaische Kraft des Zusammenschauens liefert das älteste armenische Lektionar durch die Ausdehnung seiner Osterevangelien.[25] Sowohl im Jo-Text in der 2. Messe der Ostervigil (Jo 19, 38–20, 18) wie im Mk-Text des Ostertages (Mk 15, 42–16) wie im Lukas-Text des Ostermontags (Lk 23, 50–24, 12) wird der Bericht vom Begräbnis Jesu (Jo 19, 38 bis 42, Mk 15, 42–47, Lk 23, 50–56) mitgelesen: ein vermutlich sehr alter Brauch, den offenbar auch der Bericht der Pilgerin Egeria[26] voraussetzt. Schon in P 44 und bald allgemein setzt sich die das Osterereignis isolierende Verkürzung dieser Osterperikope durch: ein nicht unbedenklicher Schritt auf dem Weg zum späteren «biographischen» Mißverständnis der jährlichen Erlösungsfeier.

Schon die wenigen Stichproben, die wir in unserem vorbestimmten engen Rahmen machen konnten, dürften eines gezeigt haben: die älteste für uns erreichbare Jerusalemer Leseordnung verrät die Hand eines überragenden Theologen. Ob es in diesem Zusammenhang nicht doch bezeichnend ist, daß man früh wissen wollte, auf wen die Leseordnung zurückgehe, auf den Gründerbischof Jakobus und auf Bischof Kyrill im 4. Jahrhundert?[27] Die Namen mögen falsch sein (der erste wohl sicher) – in der Zuschreibung an einen bestimmten, überragend großen Mann der Vergangenheit wird man dem Kollektiv-Gedächtnis, das sich in solchen Legenden niederschlägt, unbedingt trauen dürfen. Wenn dieser Anonymus Schriftinterpretationen hinterlassen hat (was weder ausgeschlossen noch sicher ist), sollte man ihn eines Tages durch einen minutiösen Interpretations-Vergleich identifizieren können.

[1] Le Codex Arménien Jérusalem 121. Edition comparée du texte et de deux autres manuscrits par Athanase Renoux = Patrologia Orientalis 36/2 = Nr. 168 (Turnhout 1971). Voraufgegangen war ein vom Editor verfaßter Einleitungsband mit dem Untertitel: Aux origines de la liturgie Hiérosolymitaine. Lumières nouvelles = Patr. Or. 35/1 = Nr. 163 (Turnhout 1969). Beide Faszikel werden im Verlauf der Anm. also PO 163 und PO 168 zitiert, der Faszikel PO 168 mit seiner in eckigen Klammern angegebenen gesonderten Paginierung.

[2] In diesem Jahr ist Bischof Johannes (386–417) gestorben, von dem das Lektionar unter dem 29. 3. eine Kommemoration enthält; vgl. PO 168, 95.

[2a] Das Jahr 439 ist terminus post quem non, weil die am 15. 5. 439 im Norden der Stadt mit der Übertragung der Reliquien eingeweihte Stephanus-Basilika in der diesen drei ältesten Jerusalemer Lektionaren vorangesetzten Stationsordnung noch nicht erwähnt ist; vgl. PO 163, 171–175.

[3] Vgl. die Zusammenfassung des Editors PO 163, 181 bis 188.

[4] Vgl. PO 168, 170f.

[5] Vgl. PO 163, 34–197; dazu PO 168, 44–69. Ob das Gedächtnis des Aufenthalts der Arche in Qyriathiarim (vgl. PO 168, 65; 211f) ausgerechnet am 2. Juli nicht etwas mit dem (nachweislich östlich beeinflußten) Datum des Festes der ausgerechnet am gleichen Ort lokalisierten Heimsuchung Mariens zu tun hat?

[6] Zur Terminologie vgl. PO 168, 121 A. 1 zu XXXV.

[7] Neben P 44 bietet die Edition die Angaben eines nur wenig jüngeren Codex Erévan 985; vgl. PO 168, 21f.

[8] Nr. XXXIV der Ausgabe: PO 168, 119f.

[9] Da wir es bei der zugrundeliegenden Bibel mit einem Deszendenten der LXX zu tun haben, werden die Pss nach dem Vorgang des Editors ausschließlich nach der LXX-Zählung aufgeführt.

[10] Die in der Hs. enthaltenen Schrifttexte sind, um möglichst nahe an dem (mir nicht zugänglichen) armenischen Urtext zu bleiben, aus der französischen Übersetzung des Editors ins Deutsche übersetzt; alle übrigen Schrifttexte werden nach der Jerusalemer Bibel (Freiburg [2]1968) geboten.

[11] Zu dieser Psalmenchristologisierung «von oben» vgl. meinen Beitrag in «Bibel und Leben» 3 (1962) 111–119.

[12] G. Kretschmar, Festkalender und Memorialstätten Jerusalems in altkirchlicher Zeit: Zeitschr. des Deutschen Palästina-Vereins 87 (1971) 167–205; zu unserer Frage ausdrücklich 183–205.

[13] Vgl. die Gegenüberstellung PO 168, 119.

[14] Vgl. Kretschmar l. c. 188f.

[15] Ob sie nicht schon in diesem Sinn gemeint ist? P. Gächter weist in seinem Mt-Kommentar (Innsbruck-Wien-München 1963, 641) wenigstens auf die Zusammengehörigkeit der drei Stücke hin, die sich auch in der Gesamtheit des Motivs «Sohn Davids» zeige.

[16] Vgl. die Gegenüberstellung PO 168, 121.

[17] Nr. XXXVI der Ausgabe: PO 168, 122f.

[18] Vgl. PO 168, 125 A. 2.

[19] Vgl. PO 168, 125 A. 3; Kretschmar l. c. 184–187.

[20] PO 168, 125 A. 2.

[21] Nr. XXVIII und XXIX der Ausgabe: PO 168, 127 bis 131.

[22] Vgl. PO 168, 129 A. 5 zu XXXVIII.

[23] Wie geläufig diese Deutung in der alten Kirche gewesen ist, hat J. Daniélou in einem eigenen Kapitel seines Werkes Bible et Liturgie (Paris 1951) 240–258 gezeigt.

[24] NNr. XLIV ter (PO 168, 171f), XLV (175), XLVI (175).

[25] Vgl. PO 163, 156–160.

[26] L. c. 158f. In Rom ist der Brauch, am Ostersonntag noch einmal die gesamte Leidensgeschichte mit dem Auferstehungsbericht als krönendem Abschluß zu lesen, bekanntlich noch um die Mitte des 5. Jh.s bei Leo d. Gr. bezeugt; vgl. P. Jounel, La nuit pascale II: La tradition de l'Eglise: La Maison-Dieu 67 (1961) 132f.

[27] Vgl. PO 163, 28 A. 51. 175; PO 168, 28; ausführlich handelt von der Entstehungslegende N. Adontz, Les fêtes et les saints de l'Eglise Arménienne: Rev. de l'Orient chrétien 26 (1927/8) 270–274.

BALTHASAR FISCHER

geboren 1912 in Biltburg (Bezirk Trier), 1936 in Trier zum Priester geweiht. Er studierte Theologie in Trier und Innsbruck, Doktor der Theologie in Innsbruck 1937, Habilitation an der Theologischen Fakultät Bonn 1946. Nach Tätigkeit in der Seelsorge ab 1947 Professor der Liturgiewissenschaft an der Theologischen Hochschule (seit 1950 Fakultät) Trier, seit 1965 Direktor der Studienkurse am Liturgischen Institut Trier. Mitarbeiter des Consiliums zur Ausführung der Liturgiekonstitution und der Gottesdienstkongregation in Rom. Er veröffentlichte zahlreiche Aufsätze zu liturgie- und frömmigkeitsgeschichtlichen Themen sowie eine Interpretation der nachkonziliaren Gestalt der Messe für die Hand des Volkes: Volk Gottes um den Altar (Trier [2]1970). Die Bonner Antrittsvorlesung erschien unter dem Titel: Die Psalmenfrömmigkeit der Märtyrerkirche (Freiburg 1949). Zeichen des Glaubens (Zürich-Einsiedeln-Köln 1972).

Tommaso Federici

Das Lektionar des neuen Missale Romanum

Es ist nun ein Jahrzehnt her, seitdem die Reform der römischen Liturgie begonnen worden ist (1965). Nach etwa fünfjähriger Verwendung bestätigt das neue römische Lektionar, daß es der gültigste Teil des gesamten Reformwerks, ja irgendwie dessen Träger und Vehikel ist. In seiner Geschlossenheit und Vollständigkeit kann man es den besten alten Lektionarien an die Seite stellen, z. B. dem koptischen und dem ostsyrischen Lektionar, das besonders nach der Reform von 1961 bei den Malabaresen noch an Vollständigkeit gewonnen hat.

Dieser verhältnismäßig große Erfolg hängt von inneren objektiven Faktoren ab und sodann von der im Gang befindlichen liturgischen Erneuerung, die sich auf die Liturgiereform auswirkt, von der Arbeit gutgeleiteter und aufeinander eingespielter Fachleute, von der Nichteinmischung der «Autoritäten» und schließlich von der günstigen Aufnahme durch die Gemeinde, mit Ausnahme der üblichen Minderheiten.

Eine alte Tradition[1]

Namentlich im Vergleich zum Orient war die römische Liturgie von jeher quantitativ stark von der Bibel gespiesen, während die westliche Haltung beim Bibellesen viel oberflächlicher war und ist als im Osten.

Die Fragen nach dem Ursprung aller Lektionarien sind noch nicht gelöst; es bestehen hierüber bloß Hypothesen, deren wahrscheinlichste die ist, die sich auf den Einfluß der Synagoge beruft. Im allgemeinen lasen die Kirchen im Altertum in der Liturgie die Bibel in einer *lectio continua*. Wie lange die Tageslesung jeweils war, hing vom Bischof oder einem andern Vorsteher der Liturgie ab. Zu Rom ging man gegen Ende des 5. und im 6. Jahrhundert zur Festlegung einer eigentlichen Leseordnung *(ordo)* über, die nun von dem in voller Entwicklung begriffenen liturgischen Jahr bestimmt wurde. Spuren davon sind noch in den alten Bibelhandschriften vorhanden, die in der Liturgie vorgelesen wurden; sie weisen verschiedene Randbemerkungen über die Länge der jeweiligen Lesung und über den Tag, für den sie gedacht war, auf. Doch bald kam der praktische Brauch auf, Verzeichnisse der zu lesenden Abschnitte zusammenzustellen *(capitula*, die zusammen das *capitulare* bilden); man verzeichnete darin das *Incipit*, den Beginn, und das *Explicit*, das Ende der jeweiligen Lesung. Die Perikopen waren im allgemeinen kurz.[2] Die Lesungen bestanden einesteils in der Prophetie, im Alten Testament, und andernteils im neutestamentlichen Teil, im *Apostolus* (vgl. das griechische Lektionar, das *Apóstolos* genannt wird), womit die Apostelbriefe und die Apokalypse gemeint waren, und im Evangelium. Im Lauf der Jahrhunderte kommt es indes nach und nach zu verwirrlichen Erscheinungen: Wie in fast allen christlichen Kirchen liest man auch zu Rom – mit wenigen Ausnahmen in den hohen Zeiten des Kirchenjahres – das Alte Testament praktisch nicht mehr; sodann erhält jeder Lesungs-, Verkündigungs- und Gesangstypus ein eigenes Buch, so daß man nicht mehr aus der Bibel als einem einzigen Band liest; unter den betreffenden Büchern sind vor allem das Epistolar[3] und das Evangeliar[4] vorherrschend. Erst gegen das 10.–11. Jahrhundert kommt es zu einer weiteren Besonderheit: die beiden biblischen Lesungen, die Epistel und das Evangelium, werden nun aus praktischen Gründen in das Missale eingefügt, das zum Liturgiebuch par excellence wird; es ist jedoch eine heterogene Kompilation und bleibt dies auch im Vergleich zu den alten, viel logischeren Büchern. Der Gedanke, das System der biblischen Lesungen von der Vollbibel als dem ganzen Alten und Neuen Testament zu trennen, ist ein bedenkliches Zeichen eines theologischen und kulturellen Niedergangs, der leider – auch wieder unter dem eigentlich unzulässigen Druck «praktischer Erfordernisse» – von der gegenwärtigen Reform nicht zu beheben gesucht worden ist.

Aus der Leseordnung lassen sich die Kriterien erheben, von denen sich die Schriftverkündigung leiten läßt. In sämtlichen christlichen Liturgien gelten und herrschen zwei Leseweisen vor:

a) Die *lectio continua:* Jede Schrift der Bibel wird vollständig gelesen, und womöglich liest man auch einen Block von Schriften, die im Schriftkanon aufeinander folgen (z. B. zu Rom: Römer-, 1. und 2. Korinther-, Galater-, Philipper-, Epheser- und Kolosserbrief). Dies ist der ursprüngliche, ideale Brauch, an den man sich zu Rom zumindest bis zum Ende des ganzen 5. Jahrhunderts hielt.

b) Die *lectio thematica*, die einen bestimmten Aspekt des einen Mysteriums des Heils der Menschen in Christus hervorzuheben und vorzulegen sucht, z. B. in einer besonderen Periode des liturgischen Jahres (Quadragesima, Ostern) oder anläßlich eines besonderen Festes des Herrn (z. B. Auffahrt, Pfingsten) oder der Gottesmutter, der Martyrer oder anderer Aspekte des Glaubens und der Frömmigkeit der Kirche. Es gibt zwei Typen dieser *lectio:*

– Die *lectio semicontinua:* einzelne Abschnitte eines Buches werden ausgelassen; unter den verschiedenen Auswahlkriterien besteht das wichtigste darin, daß man die Perikopen herauszugreifen sucht, die in einer bestimmten Liturgiefeier innerhalb einer bestimmten Periode den betreffenden Grundgedanken hervorheben.

– Die *lectio thematica propria:* einer bestimmten Feier entspricht ein biblisch-liturgischer Hauptgedanke, und man wählt aus der Bibel im allgemeinen zwei Lesungen, die dieses Thema grundlegen.

Die alte römische Tradition wird von ehrwürdigen Dokumenten bezeugt. Die wichtigsten unter ihnen sind: Das *Capitulare* von Würzburg (geschrieben im 8. Jahrhundert), das die römische Leseordnung um 645–650 wiedergibt; der *Comes emendatus* von Alkuin (um 782–784) mit seinem *Supplementum;* beide sind auf der Grundlage des genannten *Capitulare* redigiert; das *Capitulare* oder der *Comes* von Murbach (8. Jahrhundert); dieses ging mit den im Verlauf der Jahrhunderte getroffenen Änderungen im wesentlichen in das *Missale Romanum* Pius' V. (1570) ein, das bis zur jetzigen Reform in Gebrauch stand.[5]

Auswahlprinzipien

Das Zweite Vatikanum hat den Wunsch nach einem neuen römischen Lektionar ausgesprochen. Die Liturgiekonstitution «Sacrosanctum Concilium» bestimmt: «Damit deutlich hervortrete, daß in der Liturgie Ritus und Wort aufs engste miteinander verbunden sind, ist zu beachten: 1. Bei den heiligen Feiern soll die Schriftlesung reicher, mannigfacher und passender ausgestaltet werden» (Nr. 35; die Regeln 2, 3 und 4 betreffen die Homilie, die Katechese und die Wortgottesdienste).[6] Entscheidend ist auch die in Nr. 51 aufgestellte Norm: «Auf daß den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet werde, soll die Schatzkammer der Bibel weiter aufgetan werden, so daß innerhalb einer bestimmten Anzahl von Jahren die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift dem Volk vorgetragen werden.» Sehr betont wurde dieser Punkt von der ganzen Konstitution «Dei Verbum», die – wie die Väter – vom einzigen «Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi» spricht (Nr. 21).

Das nach langen Vorarbeiten und Sammeln von Erfahrungen zustandegekommene neue römische Fest- und Feriallektionar[7] nennt mehrere Zielsetzungen, die für die Ausführung wegleitend waren: das Lektionar soll die Einheit zwischen dem Alten und dem Neuen Testament aufzeigen[8] und somit die Einheit der ganzen «Heilsgeschichte»[9]; es soll Christus und das Ostermysterium[15] und folglich dessen Feier in den Mittelpunkt stellen. Man entschied sich für die lectio *semithematica*, d. h. für die «Harmonisierung nach Themen»[11], weil ein solches Vorgehen sich schon in der Bibel findet; so liegen den «hohen Zeiten» (Advent, Quadragesima, Ostern) entsprechende Hauptgedanken zugrunde. In der Zeit «per annum», die «kein besonderes Merkmal aufweist»[12], gilt die *lectio semicontinua*. Dem Ganzen liegt das Bestreben zugrunde, während drei Jahren (Festtagszyklus) oder zwei Jahren (Ferialzyklus) die meisten Teile der Heiligen Schrift zu lesen.

Als weitere Auswahlprinzipien lassen sich bestimmen:

a) Allgemeine *biblische* Grundsätze: Respektierung des ursprünglichen Wortlautes (vgl. hierzu die ausdauernden, im verborgenen geleisteten Arbeiten an der Neo-Vulgata); doch ist der Ausschnitt und die Auswahl der Perikopen nicht ganz geglückt.

b) *Liturgische* Grundgesetze: Die Abschnitte werden möglichst dem Sinn der Liturgie entsprechend auf die einzelnen Jahre und innerhalb der einzelnen Jahre verteilt;

c) *Patorale* Grundsätze: Vollständigkeit der Lesung, Klarheit, Hervorheben des Leitgedankens, Sinnentsprechung der einzelnen Lesungen ein und derselben Liturgiefeier;

d) *Homiletische* und *katechetische* Grundsätze: Die Lesungen sollen eine auf biblische Inhalte konzentrierte Predigt, eine progressive Katechese innerhalb der Liturgiefeier ermöglichen, nämlich die wahre (wenn auch nicht einzige) «Didaskalie der Kirche», wie Pius XI. genial gesagt hat.

Jetzige Verwendung

Das römische Lektionar wird verwendet:

1. *An Sonn- und Festtagen* in drei Zyklen: A) ein Mattäuszyklus; B) ein Markuszyklus; C) ein Lu-

kaszyklus, in den Lesungen aus Johannes eingefügt sind (die sich auch in den beiden andern Zyklen finden). Für die einzelne Liturgiefeier sind drei Lesungen vorgesehen: eine aus dem Alten Testament (eine providentielle Zurückgewinnung) und zwei aus dem Neuen Testament, wobei in der Auswahl möglichst auf den Sinnzusammenhang geachtet wird.

2. *An Ferialtagen* in einem Zweijahreszyklus (I und II) mit je zwei Lesungen pro Tag.

Das ferne Ideal ist stets die *lectio continua;* es werden eigentlich nur wenige Texte ausgelassen; es besteht auch ein Gleichgewicht zwischen thematischer und halbkontinuierlicher Lesung in globaler Sicht.

Das Sonn- und Festtagslektionar, das von mehr Gläubigen gehört wird, ist das ansprechendere. Die großen Zeitperioden sind der Advent, Weihnachten, die Quadragesima, das Ostertriduum, die Osterzeit, die Zeit während des Jahres. Dazu kommen Feste des Herrn, das Proprium und das Commune der Heiligen, Messen für verschiedene Anlässe und Anliegen. Der Sonntag, mit dem das Kirchenjahr beginnt, und der, mit dem es schließt, haben einen betont eschatologischen Charakter.

Es sind jetzt jedoch noch weitere Schriftlesungen vorgesehen: die Sakramentenliturgie – innerhalb oder außerhalb der Eucharistiefeier – enthält eine vorher nicht vorhandene reiche Zusammenstellung von Lesungen, aus denen eine Auswahl getroffen werden kann; die Texte sind darauf angelegt, eine biblisch-liturgische Theologie, die man wiederum entdeckt hat, zum Tragen zu bringen.

Hermeneutische Probleme

Zu den alten hermeneutischen Problemen haben sich neue gesellt, weil eben die Liturgie der eigentliche Ort der christlichen Hermeneutik, der ins Leben umzusetzenden «vital-existentiellen» Hermeneutik ist, während die hermeneutischen Wissenschaften bloß eine Hilfe dazu bieten können.

Um sich mit der Theologie des so treffend strukturierten römischen Lektionars befassen zu können, bedarf es einer intensiven intellektuellen, kulturellen, theologischen, spirituellen, biblischen und liturgischen Vorbereitung, einer neuen, «modernen» Bewußtseinshaltung.

a) Der Klerus, der im Dienst am Glauben sich des Lektionars für die Gemeinde effektiv bedient, darf die neuen Erkenntnisse nicht mehr ignorieren. Das gilt auch für diejenigen, die diesem Klerus zur Seite stehen. Die reichen Sinngehalte des Lektionars lassen sich auch mit Hilfe der modernen Forschungsinstrumente erschließen, zu denen nicht zuletzt die großen biblischen und bibeltheologischen Wörterbücher, die Bibelkommentare und bibeltheologischen Werke, die zahlreichen Monographien gehören. Man darf sich nicht mit Predigtvorbereitungswerken begnügen, die den Markt überschwemmen und im allgemeinen von erbärmlicher Qualität sind.

b) Wie die heutige Bibelwissenschaft betont, muß man sich an den Urtext in seinem ursprünglichen, geschichtlichen Sinn halten, doch bleibt die Berechtigung einer gesunden biblischen Typologie bestehen, die sich übrigens schon im Alten Testament (z.B. in Deutero-Jesaia, der den Auszug neu deutet) und im Neuen Testament findet. Doch der übertriebene Allegorismus und die «Nutzanwendungen», die das Panorama der Liturgie so oft verdunkelt haben, sind jetzt weniger erwünscht und langsam am Verschwinden.

Mit dem Lektionar, das unter diesen heilsamen modernen Einflüssen entstanden ist, übernimmt die Gemeinde die gesunden Ergebnisse der modernen Bibelkritik, postuliert sie ein weiteres Eingehen auf die hermeneutischen Probleme und nimmt sie mit Freude die Herausforderung an, die mit noch weiteren Erkenntnissen an sie ergehen wird. Doch unterdessen sind folgende unabdingbare Forderungen zu stellen:

a) Eine *gläubige* Lesung: Der vom Zweiten Vatikanischen Konzil aufgestellten großen Norm entsprechend, fordert das Lektionar, «die Schrift im gleichen (Heiligen) Geist zu lesen und auszulegen, in dem sie geschrieben worden ist.»[13] Neuere Veröffentlichungen namhafter Autoren (H. Cazelles, D. Barsotti) lassen wiederum die «geistliche» Schriftlesung aufkommen.

b) Eine *kerygmatische* Lesung, die in der Liturgie stets das christliche Kerygma verkündigt, d. h. den Tod und die Auferstehung des Herrn, die von der Liturgie in den Sakramenten, vor allem in der Eucharistie, gefeiert werden.

c) Eine *geschichtliche* Lesung: Das Gotteswort ist geschichtlich, spricht in die Geschichte der Menschen hinein und «macht Geschichte»: das gemeinschaftliche Heil; die Feier des Gotteswortes in der Liturgie vollzieht all dies ununterbrochen in der Geschichte und unter den Menschen und bringt diese Geschichte zum Leben.

d) Eine *globale* Lesung: Eine isolierte Lesung, eine Lesung als Selbstzweck ist nicht das Ideal, sondern nur «eine lange Kette immer wieder

neuen Hinhörens auf das Wort und gemeinsamer Mahlzeiten mit dem Herrn». In dieser Sicht erhellt die entscheidende Wichtigkeit einer globalen Schriftlesung, wie das Lektionar sie mit sich bringt. Nur dann kommt es jedesmal zu einer analytischen Lesung mit vor allem analytischer Erklärung und damit zu einer vitalen Synthese, welche die biblischen und liturgischen Wirklichkeiten «für uns» in unsern Raum und unsere Zeit hineinversetzt, in das «Heute» dieses bestimmten Anlasses, dieser bestimmten Feier. Die Gesamtschau ist typisch christlich, weil die Christen aus dem gottmenschlichen Wort bereits Ende und Ziel jeglicher Wirklichkeit ersehen sowie ihren Beginn und ihren geschichtlichen Verlauf, ihre Mitte in Christus dem Herrn, ihr Hindrängen zum Vater, das Walten des Heiligen Geistes in ihnen. Auf diese Weise bezieht sich jeder Aspekt des Lektionars ohne weiteres und ungezwungen auf weitere Aspekte, die von andern Lesungen hineingebracht werden. In der Gesamtschau erhalten die isolierten Einzelheiten, die als unwichtig erscheinen können, einen genauen Sinn, so daß auch sie zur Vollständigkeit des biblischen und liturgischen Mysteriums einen Beitrag leisten können. Darum muß ein Prediger, der ernstgenommen sein will, ein seriöser «Hermeneut» sein und deshalb sich vorbereiten; und darum ist die Liturgie «die große Didaskalie der Kirche».

c) Eine *mystagogische* Lesung, d. h. eine «Anleitung, die Mysterien des Herrn zu leben». Das Gotteswort ist die richtige, die einzige wirkliche Mystagogie. Jede Wortverkündigung und Predigt, die nicht eine Brücke schlagen, um das geschichtliche Mysterium des Todes und der Auferstehung des Herrn in der Eucharistiefeier ins Leben umzusetzen und nicht nur zu «betrachten»(!), gehen daneben. Die Liturgie feiert ja nicht abstrakte Ideen, beispielsweise die «Königswürde» Christi als solche, sondern die Geschehnisse des geschichtlichen Lebens Christi des Herrn, die kraft der Gabe des Heiligen Geistes von seinem Tod und seiner Auferstehung zusammengefaßt und gleichsam konzentriert werden, und die Liturgie vollzieht sich «in der Zeit der Kirche, im Regime der Zeichen, im Stil des Menschen» im Wort und in der Eucharistie. Auch deshalb ist das Lektionar das trefflichste Instrument zu dieser Mystagogie.

Die Anordnung des Römischen Lektionars ist von diesen Leitlinien bestimmt, läßt diese ganze Problematik verspüren und bestimmt irreversibel einen weitern, mit der Schriftlesung zusammenhängenden großen liturgischen Akt: die Predigt.

Predigtprobleme

Die organische Synthese des neuen Römischen Lektionars entzieht den beiden landläufigsten und verderblichsten Predigttypen die Grundlage: der «alten» moralistischen, frömmelnden, individualistischen, dem Leben fernstehenden und verschwommenen «geistlichen» Predigt und der scheinbar «neuen» vage psychologisierenden, soziologisierenden, anthropologisierenden und politisierenden Predigt. Beide Predigtweisen stehen außerhalb der richtigen biblischen und liturgischen Wirklichkeiten. Wie das Lektionar, so muß auch die Predigt klar sein, den wirklichen Sinn des Textes vorlegen, jedes Problem einer Lösung entgegenführen in der vom Gotteswort bewirkten tiefgehenden Reifung des christlichen Gewissens; sie darf nicht darauf ausgehen, fertige Lösungen zu geben, sich nicht mit den ruinösen bürgerlichen Ideologien an die Stelle des Gotteswortes setzen, den Menschen nicht dem Menschen entgegenstellen und nicht machen, daß ein Christ «einigen» nicht mehr das Zeichen des Friedens Christi geben kann, der auf der Gabe des vom Vater gesandten Geistes gründet.

Die Homilie ist wirklich der Schlüssel, der die Lesung des Lektionars erschließt. Es ist eine vortreffliche, schwierige Kunst (denken wir an die Kirchenväter!), sich dem Text zu stellen, seinen Inhalt zu erheben und ihn unangetastet wiederzugeben; die Liturgie verwehrt jegliche, auch die bloß formale Entstellung. Als Fixpunkte der homiletischen Betätigung lassen sich nach dem Lektionar nennen:

a) Das *liturgische Jahr:* Die vorgesehene Lesung steht im Rahmen des Kirchenjahres und muß diesem Umstand Rechnung tragen; sie steht im beständigen Wachstum, das sich im Leben der Gemeinde und des Gläubigen vollzieht.

b) Die *Periode* des Kirchenjahres, beispielsweise die Quadragesima mit den fünf Sonntagen, die auf den Palmsonntag hinauslaufen, mit dem allgemeinen Leitgedanken der Quadragesima und den besonderen Themen, die den in einer *lectio semicontinua* erfolgenden Lesungen entsprechen und in diese Wirklichkeiten hineinzustellen sind.

c) Der *Zyklus*, beispielsweise der Festtagszyklus, somit der Zyklus A oder B oder C, mit den Besonderheiten des im betreffenden Zyklus verwendeten Evangeliums und seinen geschichtlichen oder gedanklichen Zusammenhängen mit den beiden andern Lesungen. Man muß stets die Augen dafür offenhalten und die Gemeinde wieder darauf auf-

merksam machen, daß einige Wirklichkeiten der vorhergehenden und der nachfolgenden Liturgiefeiern mit der betreffenden Liturgiefeier eine Einheit bilden.

d) Die «*gegenwärtige Feier*» namentlich an den Sonn- und Festtagen. Über den gesamten Stoff des Lektionars läßt sich predigen: über die drei biblischen Lesungen; neben dem Alten Testament, das dringlich aufzuwerten ist, vor allem über die im allgemeinen wenig bekannte Lesung aus den Apostelbriefen; über die geschichtliche Lesung aus den Evangelien; über die Psalmen und andere Gesänge,[14] über die drei Orationen: die Kollekte, das Gabengebet und die Postcommunio; über das eucharistische Hochgebet, das eigentlich mit der Präfation anhebt und das «Höhepunkt und Quellgrund» der Feier und Vergegenwärtigung des geschichtlichen Gotteswortes ist, das von der Eucharistie voll verwirklicht wird.

Die schwierige Frage ist indes oft die, wie man die Lesungen miteinander in Zusammenhang bringen kann.

a) Es kann ein realer gedanklicher Zusammenhang bestehen, der schon in den Texten vorliegt, auch wenn er in der Folge noch erhoben wird. Beispielsweise enthalten am Sonntag der Taufe des Herrn die drei Lesungen Jes 42,1–4.6–7; Apg 10, 34–38; Mt 3,13–17 das gewaltige Ereignis: der Herr legt «seinen Geist» auf «seinen Knecht», was in der Salbung durch die göttliche *dynamis*, die Heilsmacht Gottes geschieht, wie die Apostelgeschichte erklärt; die Opfer-, Priester- und Prophetensalbung des Sohnes, des «Vielgeliebten», des neuen Isaak (Gen 22,1ff), der als Opfer dargebracht werden soll, um sodann auferweckt zu werden, wie die Synoptiker erklären. Es liegt somit eine Gedankenverbindung vor, die der Predigt herrlich entgegenkommt.

b) Ein terminologischer Zusammenhang: Manchmal werden die Lesungen durch diesen scheinbar fremden Faden miteinander verbunden.

c) Manchmal besteht zwischen den Lesungen kein eigentlicher Zusammenhang.

Die ideale Situation liegt im Fall a) vor, wo die Geschichte des gottgewirkten Heils vom Alten Testament her im Neuen Testament und von hier in den Wirklichkeiten der Kirche aufgezeigt werden kann bis hin zur Eucharistie, die von der Gemeinde gefeiert wird, um diese Wirklichkeiten zu vergegenwärtigen; im Fall b) kann der betreffende Begriff, namentlich wenn er wichtig ist (Leben, Gnade, Heil, Macht usw.), mit Nutzen verwendet werden, um einige Hauptthemen miteinander zu verbinden; im Fall c) muß man bedenkenlos eines der großen Themen nehmen, das in einer der Lesungen des Tages enthalten ist, und es den oben genannten Richtlinien entsprechend ausfalten.

[1] Vgl. H. Leclercq, Lectionnaires: Dict. Arch. chrét. Lit. 8, 2270–2306; G. Godu, Epîtres: ebd. 5, 245–344; Ders., Evangiles, ebd. 852–923; St. Beißel, Entstehung der Perikopen des römischen Meßbuches (Rom [2]1967; urspr. Freiburg i. Br. 1907); ders., Geschichte der Evangelienbücher in der ersten Hälfte des Mittelalters: Ergh. Stimmen aus Maria-Laach IX (Freiburg i. Br. 1906); J. Baudot, Les Lectionnaires (Paris 1908); W. H. Frere, Studies in Early Roman Liturgy. II. The Roman Gospel-Lectionary: Alcuin Club Collection 30 (Oxford 1934); III. The Roman Epistle Lectionary: Bd. 32 ders. Coll. (Oxford 1935); G. Kunze, Die gottesdienstliche Schriftlesung. I. Stand und Aufgaben der Perikopenforschung (Göttingen 1947); Ders., Die Lesungen: Leiturgia 2 (1955) 87–180.

[2] Vgl. J. Baudot, Capitulare Evangeliorum: Dict. Arch. chrét. Lit. 2, 2060–2069; Th. Klauser, Das römische Kapitulare Evangeliorum. I. Typen: Liturgiegesch. Quell. Forsch. 28 (Münster i. W. 1935). Dieser Brauch bestand, weil die Einteilung der Bibel in Kapitel und Verse erst aus dem 13. Jahrhundert stammt.

[3] Benennungen: epistolarium, apostolus, comes u. a.

[4] Oft verwendete Benennungen: Psalterium, Antiphonale, Kyriale, Graduale u. a.

[5] G. Morin, Le plus ancien Comes du Lectionnaire de l'Eglise romaine: Revue Bénédictine 27 (1910) 41–74; A. Wilmart, Le Comes de Murbach: ebd. 30 (1913) 25–69; 124–132; ders., Le Lectionnaire d'Alcuin: Ephem. Lit. 51 (1937) 137–197; A. Chavasse, Les plus anciens types du Lectionnaire et de l'Antiphonaire romains de la Messe: Revue Bénéd. 62 (1952) 3–94.

[6] Liturgiekonstitution «Sacrosanctum Concilium» Nr. 35.

[7] Ordo Lectionum Missae. Editio Typica (Typis Polyglottis Vaticanis 1969). In der Anwendung dieses Ordo bestehen viele Modifikationen.

[8] Ebd. IX–X.

[9] Ebd.

[10] Ebd. X.

[11] Ebd.

[12] Ebd. X, aber falsch: Der Sonntag an und für sich hat die außergewöhnlichste «nota peculiaris»!

[13] Konstitution «Dei Verbum» Nr. 12, die Hieronymus, In Galatas 5,19–21 (Migne PL 26,417A) anführt, wie auch schon Benedikt XV. in seiner Enzyklika «Spiritus Paraclitus» vom 15. Sept. 1920.

[14] Die Lieder, deren Text nicht den Psalmen entnommen ist, sind Zeichen der Dekadenz.

Übersetzt von Dr. August Berz

TOMMASO FEDERICI

geboren 1927. Er ist Lizentiat der Bibelwissenschaft und promovierte in altorientalischer Literatur, Zivilrecht und Theologie (Liturgik). Seit 1959 war er Dozent an der Hochschule Sant' Anselmo, seit 1961 am Päpstlichen Liturgischen Institut, seit 1969 ist er Professor an der Päpstlichen Universität Urbaniana de Propaganda Fide. Fünf Jahre lang war er Prosekretär der Päpstlichen Kommission für die Neo-Vulgata, er war Hauptschriftleiter des «Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II» (Rom 1969) und der «Enciclopedia Cattolica». Er veröffentlichte mehrere Bücher, u. a. einen Kommentar zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Rom 1966) sowie zahlreiche Beiträge in Sammelwerken und Zeitschriften.

John Reumann

Auswahllektionare in der lutherischen Tradition

Bei der Auswahl der Perikopen für die Sonntagsgottesdienste und die Feste des Kirchenjahres haben die Lutheraner große Treue zur Tradition der historischen Lektionare der westlichen Kirche – und zwar in der Gestalt, wie die Erfahrung der Reformationszeit sie vermittelt hatte – bewiesen; ebenso aber haben sie auch Offenheit für moderne Entwicklungen in den biblischen Studien, in der Hermeneutik und in der ökumenischen Bewegung gezeigt. All diese Züge – nämlich 1. die weitverbreitete Übernahme der altkirchlichen Perikopen aus der westlichen Tradition der vorreformatorischen Zeit; 2. Einflüsse aus der Theologie der lutherischen Reformation; 3. zeitgenössische Entwicklungen, und zwar vor allem die Angleichung an den römisch-katholischen «Ordo Lectionum Missae» – können uns helfen, die derzeitige Situation im Weltluthertum zu erklären. Der derzeitige Pluralismus wird vor allem sichtbar in den Ergebnissen einer Reihe von Konferenzen zur Perikopenordnung, die vom Lutherischen Weltbund in den Jahren 1968, 1972 und 1974 in Genf veranstaltet wurden.

Einiges zur vorausgegangenen Geschichte

Es muß daran erinnert werden, daß die Länder Mitteleuropas und Skandinaviens, in denen die von Martin Luther im Jahre 1517 begonnene Reformation Wurzeln faßte, ein Teil der westlichen oder lateinischen Kirche waren und so alle Züge von Einheitlichkeit und zugleich von Verschiedenheit bei der Verwendung der Schrift in liturgischen Feiern aufwiesen, welche kennzeichnend waren für die Zeit, da das Mittelalter den neuen Impulsen der Renaissance Raum gab. Als eine konservative Reformation handelte diese Bewegung, die sich um Luthers Aufruf kristallisierte, das Evangelium – verstanden als «Rechtfertigung aus Gnade allein, die empfangen wird durch Glauben allein, welcher bezeugt wird durch die Schrift allein» – zur Mitte der Kirche zu machen, nach dem allgemeinen Grundsatz, an allem aus der Vergangenheit Überkommenen festzuhalten, was nicht im Widerspruch stehe zu diesem biblischen Evangelium. So wurden in den lutherisch gewordenen Ländern die Formen des Gottesdienstes, der Kirchenmusik und der Kunst aus den vergangenen Jahrhunderten übernommen. So geschah es weithin auch mit den liturgischen Lesungen. Als Tagesevangelium nahm man weithin dasjenige, das in der westlichen Kirche durch jahrhundertelangen Brauch gleichsam geheiligt war. Es wurde nun als «caput et principale omnium»[1] in den Tagesproprien festgehalten. Was die Auswahl der Epistellesungen betrifft, so hatte Luther freilich 1523 die traditionellen Leseordnungen kritisiert, weil sie die «Moralpredigt» mehr betonten als den «Glauben an Christus», und er hatte der Hoffnung Ausdruck gegeben, man könnte zu gegebener Zeit eine Revision versuchen, da derjenige, der diese Episteln ausgewählt habe, ein «besonders törichter und abergläubischer Advokat der Werkerei» gewesen sein müsse.[2] Nur drei Jahre später aber gab Luther sich in der Einleitung zu seiner Deutschen Messe halb widerwillig mit den traditionellen Lesungen zufrieden: Wir behalten sie bei, «weil an dieser Gepflogenheit nichts Sonderliches zu tadeln ist». Die angefügte Begründung ist interessant: Es gibt in Wittenberg viele Theologiestudenten, die einmal predigen werden «an Orten, wo die Ordnung der Episteln und Evangelien derzeit noch in Gebrauch ist und auch weiterhin gelten mag».[3]

So hat es den Anschein, daß Luther zwar die altkirchlichen Lesungen als angemessen beibehalten hat, aber doch für Veränderungen offen war. Er übte auch «keine Kritik an denen, die lieber das vollständige Evangelienbuch zur Hand nehmen möchten», um daraus vorzulesen. Sein entschiedenster Vorstoß für eine Reform der Leseordnung aber war der Vorschlag einer «lectio continua».[4] Man könnte daher die Ansicht vertreten, daß die Reformation zwar theoretisch für eine Reform des Lektionars eintrat, in der Praxis aber einfach das mittelalterliche Erbe in mäßig revidierter Form übernahm.[5]

Der begrenzte Raum dieses Beitrags gestattet nicht, hier die Eingriffe darzustellen, welche Rationalismus, Pietismus und andere nachfolgende Bewegungen in dieses Gefüge der Lesungen machten, welches auch auf weite Strecken die Grundlage bildete für die lutherische Predigt. Im allgemeinen kam es eher in der Art und Weise, wie die traditionellen Perikopen verstanden wurden, zu Veränderungen, als daß man sie durch andere ersetzt hätte. Die altkirchlichen Auswahltexte waren

die Basis für die Thematik des Gottesdienstes, für die Predigt, für das Kirchenlied und selbst für größere musikalische Werke (z. B. Bachs Kantaten).

Besonders im 19. Jahrhundert wurde an den historischen Perikopen Kritik geübt, so z. B. von Schleiermacher, und es wurden Versuche unternommen, sie gegen neue Leseordnungen zu vertauschen (so etwa von Gottfried Thomasius in Erlangen; in der Hannoverschen Landeskirche und in der Kirche von Schweden; schließlich mit den «Eisenacher Perikopen» von 1896 für die deutschen Landeskirchen).[6] Grundsätzlich aber boten auch diese neuen Leseordnungen nur Parallelreihen zu den alten Auswahlen, indem sie einfach einen zweiten oder dritten Jahreszyklus aufstellten oder bisweilen auch nur eine alttestamentliche Lesung zu Evangelium und Epistel hinzufügten.

In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg bewegte das Weltluthertum sich in Richtung auf eine Einigung auf die historischen Evangelienperikopen der Westkirche und die große Mehrzahl der Epistellesungen. Selbst in Nordamerika, wo lutherische Traditionen aus einer Menge deutscher Landeskirchen, aus vier oder fünf skandinavischen Ländern und den evangelischen Minderheiten Osteuropas zusammengekommen waren, erschien 1958, von acht Kirchen herausgegeben, ein «Service Book»,[7] das eine gemeinsame Leseordnung in Kraft setzte.

Eine ähnliche Entwicklung vollzog sich in anderen Teilen der Welt, wo Missionare und Siedler aus Europa lutherische Kirchen gegründet hatten: Dort war jeweils ein Lektionar in Gebrauch, das die altkirchliche Perikopenordnung widerspiegelte, wie sie etwa aus Schweden, Bayern oder Finnland dorthin verpflanzt worden war, im allgemeinen in einem einjährigen Zyklus, obgleich einige Kirchen auch an zwei- oder dreijährigen Lesereihen festhielten, und die Mekane-Yesus-Kirche in Äthiopien schickte sich gar noch an, einen vierjährigen Zyklus zu entwickeln. Es sollte noch hinzugefügt werden, daß die meisten deutschen Kirchen, welche die Verlesung einer jährlichen Reihe von Evangelien und Episteln vorzogen, doch dadurch eine gewisse Abwechslung erreichten, daß sie mehr und mehr zusätzliche «Predigttexte» benannten, die schließlich auf vier weitere Lesezyklen hinausliefen. In einem Jahr, in dem nicht über die altkirchliche Evangelien- oder Epistelperikope gepredigt werden sollte, wurde dann eine Mischung von Lesungen aus dem Neuen und Alten Testament zur Verlesung von der Kanzel und zur Grundlage für die Predigt des Tages angeboten.[8]

Durch die Entscheidung des Zweiten Vatikanischen Konzils, die im Endeffekt darauf hinauslief, die historischen Perikopen der westlichen Kirche aufzugeben, indem man nach «einer repräsentativeren Auswahl aus der Heiligen Schrift» rief, «die dem Volk über einen bestimmten Zyklus von Jahren hin vorgelesen werden sollte», «damit so den Gläubigen am Tisch des Wortes Gottes reichere Nahrung vorgesetzt werde»,[9] und mit der Aufstellung des «Ordo» (veröffentlicht im Jahre 1969), wurden die Lutheraner in verschiedene Richtungen auseinandergerissen.

Die Deutschen Lutheraner, vertreten durch die «Lutherische Liturgische Konferenz Deutschlands» (LLKD), lehnten die Einladung ab, sich in irgendeiner Weise an der Arbeit des Rates für die Durchführung der Beschlüsse der Konstitution über die Heilige Liturgie zu beteiligen. Sie betrachteten die Struktur des «Ordo» als einen «Bruch mit der westlichen Perikopenordnung, die uns als Erbe überkommen ist», in welcher der Brauch, jeweils einen Evangeliums- und einen Episteltext einander zuzuordnen, dem Tagesproprium ein charakteristisches Profil gab.[10] Die Nordische Perikopen-Konferenz (für Norwegen, Schweden, Dänemark und Finnland) machte sich eine ähnliche Betrachtungsweise zu eigen, die den traditionellen westkirchlichen Perikopen den Vorzug gab. Immerhin äußerten in Nordamerika die Leiter der «Inter-Lutheran Commission on Worship», die von fünf lutherischen Kirchenverbänden in den Vereinigten Staaten und in Kanada gebildet wird, den Wunsch, den «Ordo» in einer bestimmten Form zu übernehmen.[11]

In dieser Situation berief der Lutherische Weltbund zum 16./17. August 1968 eine Konferenz über Perikopenfragen nach Genf ein. Trotz der voneinander abweichenden Ansichten darüber, ob man die altkirchlichen Perikopen revidieren solle oder ob man sich statt dessen für einen neuen Zwei- oder Dreijahreszyklus entscheiden solle (außer dem römischen «Ordo» war von der Kirche von England bald darauf ein neues Zweijahreslektionar veröffentlicht worden),[12] konnten sich die Konferenzteilnehmer aus Norwegen, Finnland, West- und Ostdeutschland und aus den USA auf die sogenannten «Genfer Richtlinien» einigen, welche den Rahmen schufen für eine anschließende Perikopenreform in allen Teilen des Weltluthertums. Die Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes wurden gebeten, auf die folgenden Ziele hinzuarbeiten:

1. Das neue Lektionar «soll einen Grundzyklus

von möglichst drei Lesungen für jeden Sonn- und Festtag des Kirchenjahres umfassen, die je dem Alten Testament, den nichtevangelischen Schriften des Neuen Testamentes und den Evangelien entnommen sind.

2. Der Grundzyklus soll in der Epistel- und der Evangelienreihe auf den sogenannten altkirchlichen Perikopen basieren... Doch bedürfen die altkirchlichen Perikopen nach einmütiger Auffassung des Ausschusses der Überprüfung bei der Auswahl der Texte hinsichtlich ihrer Geeignetheit und Verständlichkeit.

3. Zusätzliche Zyklen wurden «für wünschenswert erachtet..., um den ganzen Reichtum der Heiligen Schriften in die Lesungen des liturgischen Gottesdienstes einzubringen». Daß «eine Anlehnung an die römisch-katholische Perikopenordnung durchführbar und wünschenswert sein könnte», wurde eigens festgestellt, aber «ob die volle Zahl der Zyklen zwei, drei oder vier sein sollte», wurde offengelassen. Auch wurden die untereinander abweichenden Ansichten über ein Modell nach Art des «Ordo» und über das historische westkirchliche Lektionar freimütig vermerkt, und jeder Kirche wurde die Freiheit gelassen, ihre eigene Entscheidung zu treffen.

4. Das Ziel aller Arbeiten... liegt darin, das Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche, der anglikanischen Gemeinschaft und anderen Kirchen zu suchen, um nach Möglichkeit zu einer gemeinsamen Ordnung oder doch zu Teilen einer solchen für den ganzen Bereich der Christenheit zu kommen.»[13]

Diese «Genfer Richtlinien» setzten Maßstäbe für die künftige Arbeit, wenngleich sich herausstellen sollte, daß die Europäer einerseits und die Nordamerikaner andererseits unterschiedliche Aspekte der Übereinkunft betonen würden. Eine informelle Beratung in Genf im Jahre 1970 ermöglichte die Fortsetzung der Zusammenarbeit. Die eigentliche «Zweite Genfer Konferenz» fand vom 5. bis 7. Oktober 1972 mit einigen Dutzend Teilnehmern aus Deutschland, Skandinavien und den USA statt. Und schließlich kam es noch zu einer «Dritten Perikopenkonferenz» des Lutherischen Weltbundes vom 8. bis 11. Mai 1974, diesmal mit Beobachtern des Vatikans und der Kirche von England und mit Teilnehmern aus der Dritten Welt und aus den «Minoritätskirchen», d. h. aus Polen, Frankreich, Argentinien, Indien und Indonesien – und natürlich wieder aus West- und Ostdeutschland, Norwegen und den USA.

Die derzeitige Situation

Die neuesten lutherischen Bemühungen um eine Reform des Lektionars haben – nach den Berichten auf den Genfer Konferenzen – zu drei verschiedenen Ansätzen mit den folgenden Ergebnissen geführt:

1. Beibehaltung der historischen westkirchlichen Perikopen als Grundlage bei den deutschsprachigen Lutheranern und in Ländern, die von der Arbeit der LLKD beeinflußt sind;

2. Annahme eines Dreijahreszyklus nach Art des «Ordo» durch die Kirchen in den USA, in Kanada und Argentinien;

3. ein Vermittlungsversuch in Skandinavien, wo ein Zweijahreszyklus entwickelt wurde, dessen erste Jahresreihe den altkirchlichen Lesungen folgt.

Die «LLKD-Lesungen» sind weiter oben schon beschrieben worden: ein einjähriger Lesezyklus, der angereichert wird durch zusätzliche «Predigttexte». Die besonderen Vorteile und Verdienste dieser Ordnung liegen in ihrer Kontinuität zu einer tausendjährigen Liturgiegeschichte mit ihrer alljährlichen Wiederholung der Lesungen, mit denen die Gottesdienstbesucher vertraut sind und durch die sie in die Lage versetzt werden, den jeweiligen Sonntag identifizieren zu können.

Eine gemäßigte Reform wurde in den «Neuen Lesungen» von 1972 schon erreicht durch die Ausscheidung von Dubletten-Lesungen (wie von der Speisung der Fünftausend und der Viertausend), die Kürzung von Epistelabschnitten, die Einfügung von auswechselbaren Lesungen zur freien Wahl, durch einige neuausgesuchte Texte und alttestamentliche Lesungen. Besondere Auswahlkriterien waren «Lektionabilität» (ist die Stelle leicht zu verstehen bei bloßem Vorlesen und ohne begleitende Exegese?), «Prädikabilität» (ist sie für Predigten verwendbar, ohne dem Ausleger unzumutbare Schwierigkeiten zu bereiten?) und «Konsonanz» oder «Zusammenklang» mit den anderen Lesungen des Tages und mit dem Kirchenjahr, so daß dadurch das Verständnis des Propriums eines Tages verständlicher wird und vor allem anderen, daß dadurch das Verständnis der Evangelienperikope vorbereitet wird, welche das beherrschende Leitmotiv der Gottesdienstgestaltung darstellt. «Bahnlesung» wird im allgemeinen aufgegeben, es werden vielmehr Auslassungen empfohlen, um gewisse Stellen lesbarer zu machen.

Die LLKD kann für sich den Anspruch geltend machen, daß ihre Position eine Treue zur Tradi-

tion der Westkirche bewahrt, wie keine kirchliche Gruppe sonst – vor allem nicht römische Katholiken und Anglikaner – sie für sich in Anspruch nehmen können. Das Angebot von Ergänzungstexten (einschließlich Vorschlägen für Metten und Vespergottesdienste – neben den sechs eigentlichen Zyklen – sowie einer Reihe vorbereitender Psalmen und Texte aus den Apokryphen, für katechetische Predigten und zu besonderen Themen wie «Frieden» und «Umweltschutz») ermöglicht aber doch wirkliche Flexibilität. Die Auswahltexte werden derzeit durch die Verwendung in Gemeinden getestet und von Fachleuten geprüft (so ist etwa eine Analyse durch Mitglieder der Theologischen Fakultät der Universität Halle-Wittenberg in der DDR zu erwähnen).[15]

Die Zweijahresreihe von Perikopen, die auf der Neunten Nordischen Perikopenkonferenz 1973 für Skandinavien fertiggestellt wurde, genießt derzeit in Norwegen, Schweden, Dänemark oder Finnland noch keinen offiziellen Status, sondern muß noch von den zuständigen kirchlichen Instanzen approbiert werden. Jahresreihe I folgt der historischen westkirchlichen Auswahl, wobei Abwandlungen vorgenommen wurden, die oft denen in Deutschland nahekommen. Jahresreihe II verwendet Evangelienlesungen, die oft gedankliche Parallelen zu denen in Jahresreihe I darstellen. Mehr als ein Dutzend Textvorschläge aus dem Alten Testament sind den Psalmen entnommen.

Während die «Inter-Lutheran Commission on Worship» in Nordamerika der Übernahme des «Ordo» in der einen oder anderen Form den Vorzug gegeben hatte, entschied sich ihr Unterausschuß für Perikopenfragen dafür, zunächst einmal und zusätzlich eine Revision der historischen westlichen Perikopenordnung vorzunehmen. 1971 schloß er diese Aufgabe ab, wobei oft Gebrauch gemacht wurde von den Textauswahlen, die bei der damals laufenden deutschen und skandinaischen Revision vorgeschlagen worden waren. Dabei zeigte sich aber bei den Nordamerikanern wohl eine radikalere Tendenz zu Veränderungen, die in ihrer konkreten Gestalt oft beeinflußt waren durch die Beteiligung einer Reihe von Bibelwissenschaftlern bei diesem Projekt. Diese revidierte Fassung des Einjahreszyklus hat in den USA und in Kanada schon ziemlich verbreitete Verwendung gefunden.[16]

Die lutherische Fassung des «Ordo», die vom Unterausschuß der «Inter-Lutheran Commission on Worship» (ILCW) erarbeitet wurde, ist es, welche die größte Abkehr von den historischen westkirchlichen Perikopen darstellt, obgleich sie sich noch an den Geist der 3. Genfer Richtlinie hält. Dieses für einen Dreijahreszyklus bestimmte Lektionar, das 1972 fertiggestellt und im nächsten Jahr veröffentlicht wurde,[17] zeigt alle Stärken und alle Schwächen des «Ordo». Es modifiziert zu etwa einem Drittel die Textauswahl des Ordo und unterscheidet sich in ungefähr einem Sechstel aller Fälle gänzlich von diesem, und zwar oft in Übereinstimmung mit Textauswahlen, wie sie die Episkopalkirche in den USA und Presbyterianisch-reformierte Kirchen getroffen haben.[18]

Die Genfer Empfehlung von 1968, daß die erste Jahresreihe eines mehrjährigen Zyklus den altkirchlichen Perikopen folgen sollte, erwies sich als undurchführbar wegen der völlig unterschiedlichen Konstruktionsregeln im «Ordo». Eine Verwendung der Apokryphen (oder der «deuterokanonischen Schriften» in römisch-katholischem Verständnis) wurde vom Unterausschuß in sechs Fällen vorgeschlagen (aber jedesmal mit Angabe von kanonischen Alternativen), dann aber von der Hauptkommission wegen empfindlicher Reaktionen aus einer der Mitgliedskirchen auf die aufgeworfene Kanonproblematik wieder fallengelassen. Dieses Lektionar wurde im Advent 1973 in Gebrauch genommen, und zwar mit dem Zyklus C. Es wird in den USA und in Kanada in weitesten Kreisen verwendet. Eine Ermutigung zu seiner Benützung stellen die beigegebenen gottesdienstlichen und homiletischen Hilfen dar.[19]

Die Genfer Konferenz von 1974 nahm zunächst Kenntnis von diesen unterschiedlichen Systemen (deren Entwicklung Hand in Hand ging mit allgemeinen Wandlungen in der Struktur des Kirchenjahres) und legte dann den Mitgliedskirchen dringend nahe, Erfahrungen mit den jeweils entwickelten Perikopenordnungen zu sammeln, um so die Möglichkeit zu schaffen, Kriterien vornehmlich theologischer Natur und hinsichtlich der missionarischen Situation in jeder Kirche zu entwickeln, nach denen sie gewertet werden könnten. So sollte – nach regionalen Kontakten und Konferenzen – etwa um das Jahr 1980 eine weitere Konferenz zum Zwecke des Erfahrungsaustauschs stattfinden können. Als Endziel wurde die «Erarbeitung eines möglichst einheitlichen gesamt-lutherischen Lektionars» festgehalten. Es wurde auch der Hoffnung Ausdruck gegeben, daß die künftige Arbeit noch ökumenischer ausgerichtet werden möchte als in der Vergangenheit.

Einige besondere Grundsätze

Kann man angesichts der gegebenen Verschiedenheiten noch davon sprechen, daß unter den Lutheranern hinsichtlich der Kriterien für die Reform ein großes Ausmaß von Gemeinsamkeit besteht? Ja, und zwar ein beträchtliches Ausmaß, obgleich nur eine Handvoll von diesen Grundsätzen ausdrücklich im Druck festgehalten worden sind.[20] Außer über die «Lesbarkeit» (worunter der ILCW-Ausschuß eine positive Antwort auf die Frage versteht: «Läßt der Text in den Fassungen der englischen Standardübersetzungen sich gut vorlesen?»), die «Prädikabilität» (was für die ILCW-Arbeitsgruppe bedeutet: «Verkündigungsrelevanz für heutige Situationen») und die «Konsonanz» (welche für das US-kanadische Komitee nicht bloß «Verzahnung» mit den anderen Lesungen eines Sonntags, sondern auch mit benachbarten Sonntagen und mit dem Kirchenjahr einschließt) würden sich die Lutheraner auf jeden Fall darüber einig sein, daß jede Perikope zu beurteilen ist nach ihrer Übereinstimmung mit dem Evangelium, womit nicht der ausgewählte Tagesabschnitt aus einem der vier kanonischen Evangelienbücher gemeint ist, sondern die Frohe Botschaft von Gottes Erlösungshandeln, die durch die ganze Schrift hindurch wirksam ist. «Evangelium» in diesem Sinne haben die Lutheraner nach klassischem Sprachgebrauch als «Rechtfertigung» gedeutet, es kann aber auch mit anderen Motiven wie «Vergebung», «Versöhnung» oder «Bundesgemeinschaft» beschrieben werden. So verstanden bildet das «Evangelium» den Maßstab für die Beurteilung der Schrift aufgrund des Herzstücks der Bibel, welches Jesus Christus ist.

Eng verwandt damit ist das Gegensatzpaar Gesetz–Evangelium, welches dem, «was uns unserer Sünde überführt» (Gesetz), das entgegenstellt, «was von Gottes Handeln zu unserer Rettung spricht». Hand in Hand damit geht ein Bewußtsein für den Unterschied zwischen Kerygma und Didache (oder zwischen dem «Indikativischen» und dem «Imperativischen») als zwei verschiedener Weisen, in denen Gott die Gemeinde seiner Erlösten anredet. Für das Problem der rechten Perikopenwahl bedeutet das, daß gefragt werden muß, ob eine wirkliche Ausgewogenheit erreicht ist und nicht ein Übergewicht von Moralismus entsteht, wie Luther es bei dem mittelalterlichen «Advokat der Werkerei» wirksam sah, der für viele der altkirchlichen Epistelperikopen verantwortlich war.

«Kanonische Katholizität» war ein weiterer Gesichtspunkt, der als Auswahlprinzip beachtet wurde: es ging darum, ein repräsentatives Gleichgewicht zwischen den verschiedenen biblischen Büchern zu erreichen. Natürlich mußte dabei Rücksicht genommen werden auf die Liturgiegeschichte, auf ökumenische Gepflogenheiten, auf konfessionelle Anliegen und die mehr durch Zufälle bedingte Verwendung bestimmter Stellen ebenso wie auf das betonte Interesse an großen Themen des Glaubens und auf besondere Empfänglichkeit für ethische Motivationen. Praktische Probleme wie bezüglich der Länge der Lesungen, der Anfänge und der Abschlüsse sowie der Möglichkeit antisemitischer Obertöne gab es bei der Arbeit des ILCW-Unterausschusses viele zu bedenken.

Da diese US-kanadische Gruppe gleichzeitig an einem Einjahres- wie an einem Dreijahreslektionar arbeitete, hatte sie sich stets die Vereinbarkeit des einen mit dem anderen sowie mit anderen schon bestehenden Perikopenordnungen gegenwärtig zu halten. Zu gleicher Zeit entdeckte sie aufs neue den reformatorischen Grundsatz, daß man die Schrift immer durch die Schrift selbst auslegt («sacra scriptura sui ipsius interpres»), und so ergab es sich, daß die amerikanische Kommission, anders als ihr Gegenstück in der «Lutherischen Liturgischen Konferenz Deutschlands», sich ein wenig rascher bereit fand, die Frage nach der «Konsonanz» aller Lesungen eines bestimmten Tages positiv zu beantworten und jedem Text die Möglichkeit zu geben, seine eigene Integrität inmitten der vielstimmigen Theologien der Bibel zu bewahren.

Probleme für die Zukunft

Von diesen lutherischen Erfahrungen her stellen sich einige Fragen, mit denen sich nicht nur die Lutheraner, sondern auch Christen anderer Konfession, denen etwas an einer sorgfältigen Neugestaltung von Lektionaren liegt, abmühen müssen:

1. Wieviel Einförmigkeit in den Perikopenordnungen ist wünschenswert? Drei Lesungen (aus dem Alten Testament, aus den Briefen oder anderen Büchern des Neuen Testaments und aus dem Evangelium) sind üblich, aber kann jede einzelne Gemeinde und jeder einzelne Prediger auch wirklich mit dreien zurecht kommen? Oder sollte es nicht einfach bloß eine einzige Lesung geben (besonders in missionarischen Situationen), welche die Grundlage bietet für die gesamte Meditation und gedankliche Bemühung dieses Tages? Wenn aber zwei oder drei Lesungen vorgetragen werden,

sollen sie dann so ausgewählt werden, daß sie eine Zusammenstimmung sicherstellen, oder sollte jede ihren eigenen Weg nehmen, ähnlich dem Streckenabschnitt einer dreistöckigen Autoschnellstraße? Muß die Evangelienlesung in jedem Falle das Leitmotiv abgeben, oder kann auch einmal die Epistel oder die alttestamentliche Lesung beherrschend sein, wie es hier und da im Lektionar der Kirche von England der Fall ist?[21]

2. Sollte auch für uns die Abfolge der Lesungen sich an der Bibel ausrichten (so daß ein bestimmtes Evangelienbuch während des Großteils des Jahres gelesen wird und dazu entsprechende Kapitel aus den Briefen, wie es im «Ordo» geschieht), oder spricht nicht doch einiges für eine tausendjährige Tradition, wonach gewisse Auswahlstücke aus den Evangelien und den Briefen Jahr für Jahr bestimmten Sonntagen zugeordnet und mit ihnen identifiziert werden?

3. Ist es ein glückliches Nebenprodukt der Grundsätze des «Ordo», daß die Verwendung eines einzigen synoptischen Evangeliums während jeweils eines Jahres von dreien uns zwingt, uns im Jahr A ganz auf die Theologie des Matthäus und auf sein Bild von Jesus zu konzentrieren, im Jahr B dann auf die des Markus und im Jahr C auf die des Lukas, wobei dann im Bemühen um die Bibel der Akzent ganz auf die Redaktionsgeschichte und die jeweilige Theologie der einzelnen Evangelisten gesetzt wird – oder aber ist es so, daß die Konzentration auf den Christus der einzelnen Evangelisten den historischen Jesus verdunkeln muß?[22]

4. Bezieht sich die Qualifikation «ökumenisch» primär auf die liturgisch ausgerichteten Christen im jeweiligen eigenen regionalen Umkreis (so daß damit gewisse Gefahren einer National- oder Provinzialreligion entstehen könnten), oder soll sie bedeuten, daß es zu einer Übereinkunft über das Lektionar der eigenen Konfessionsfamilie überall in der Welt kommt? Oder schließt sie auch eine gewisse Weise der Kontinuität zu den Heiligen vergangener Zeiten ein? Die Lutheraner in Nord- und Südamerika wurden auf eine Weise mit diesem Problem konfrontiert wie andere nicht. Ihnen stellte sich die Frage, ob ökumenische Verantwortung bedeute, daß man sich bezüglich der Leseordnung an die Praktiken anderer liturgischer Kirchen ihres Landes (römische Katholiken, Anglikaner) anpassen sollte, oder ob ihre größere Verantwortung sich auf das Weltluthertum beziehe. Selbst für Katholiken erhebt sich die Frage, ob die ökumenische Zukunft auf dem Wege zu einem Lektionar für das 20. Jahrhundert liegt oder ob es eine Verpflichtung gegenüber den vergangenen Jahrhunderten der westlichen Kirche gibt, die nicht leichthin beiseite geschoben werden darf.

Da die lutherischen Kirchen sich solcherart Fragen gestellt haben, haben sie zugleich Experimente mit dem Lektionar begonnen, um so Fakten zu schaffen, welche als Voraussetzungen für die Beantwortung dieser Fragen dienen können. An diesen Antworten möchten sie zu gegebener Zeit denen Anteil geben, die gleich ihnen an der öffentlichen Verlesung und Verkündigung der Schrift in einer geordneten, verständlichen und aktualitätsbezogenen Weise festhalten – als an einem Bestandteil des Dienstes, den Gott uns leistet, wenn wir unter dem Wort zusammenkommen.

[1] Michael Praetorius, Syntagma Musicum (1615).

[2] Formula Missae: Zit. nach D. Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe (WA) 12 (1891) 209, Zeile 19–20: «insigniter indoctus et superstitiosus operum ponderator».

[3] Deutsche Messe, WA 19, 79, Z. 9–12.

[4] Ebd. Vgl. Works of Martin Luther, Philadelphia Edition, Bd. 6, 103f, Anm. 46 sowie «Concerning the Order of Public Worship»: Philad. Ed. 6, 61f; Luther's Works, American Edition, 53, 12ff.

[5] Einen allgemeinen Überblick bietet Luther D. Reed, The Lutheran Liturgy (Philadelphia, rev. ed./1959) 288 bis 292 und 453–462. Außerdem: L. Fendt, Die alten Perikopen (Tübingen 1931).

[6] Reed, aaO. 454, 460. Weitere Listen in Paul Nesper, Biblical Texts (Columbus, Ohio 1952).

[7] Service Book and Hymnal (1958) 75–116. Die Textausgabe (1967) 644–655 bietet zusätzlich sechs Ergänzungstabellen für Lesungen, aber diese wurden bloß «als Behelf für die Gemeinden», welche noch daran gewöhnt waren, beigefügt (und zwar je eine Lesereihe für Metten und Vesper; Thomasius; Hannoversche Ordnung; Eisenacher Perikopen und ein Zweijahreszyklus, wie er bei amerikanischen Lutheranern norwegischer und schwedischer Herkunft in Gebrauch war); diese Lesereihen «sind in keiner Weise Bestandteil der von den Kirchen eingeführten Gemeinsamen Liturgie». Das Ziel war ein einziges Lektionar für den alljährlichen Gebrauch, gegründet auf die traditionellen westkirchlichen Auswahlen.

[8] Vgl. Ordnung der Predigttexte (Berlin 1958, [2]1965; übernommen z. B. von der Lutherischen Kirche in Tamilnadu, Indien); zusammen mit einer Reihe von Psalmtexten und etwa 200 «Marginaltexten» im Druck erschienen als «Perikopenbuch zur Ordnung der Predigttexte» (Berlin 1966). Ein «Zweiter Entwurf für die Revision der Predigttextordnung» wurde von der LLKD im Frühjahr 1974 fertiggestellt: mit den traditionellen Evangelien und Episteln, über die in den Jahren 1 und 2 gepredigt werden soll; mit zusätzlichen Evangelien und alttestamentlichen Lesungen für Jahr 3 und 4; schließlich mit zusätzlichen Episteln und alttestamentlichen Lesungen für Jahr 5 und 6. Die Auswahltexte aus dem Alten Testament sind so in die Jahresreihen 3 bis 6 eingeordnet, daß jeden vierten Sonntag eine für die Predigt angegeben ist.

[9] Konstitution über die Heilige Liturgie, Kap. 2, Nr. 51: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Teil I (Freiburg-Basel-Wien 1967) 9–109.

[10] Neue Lesungen für den Gottesdienst (Hamburg 1972) 6: «Der Bruch mit dem überkommenen abendländischen Perikopensystem erschien den lutherischen Kirchen... im Hinblick auf die Gemeinden nicht hilfreich, sondern hinderlich zu sein.» «Die überkommene Zuordnung eines Epistel- und eines Evangelientextes profilierenden Charakters zu einem Proprium hat der römische Ordo... aufgegeben.»

[11] Zu diesen fünf Kirchengemeinschaften – später waren es aufgrund der Vereinigung von zweien von ihnen nur noch vier – gehört auch die Lutherische Kirche-Missouri Synode, die nicht an der Erstellung des «Service Book and Hymnal» beteiligt gewesen war. – Diese Haltung der ILCW war genau entgegengesetzt zu derjenigen in der Studiengruppe, welche ein Jahrzehnt vorher die Leseordnung im «Service Book and Hymnal» aufgestellt hatte, da dort «nie daran gedacht wurde, das Grundmodell der Lesungen aufzugeben oder die Akzente anders zu setzen als im traditionellen System» (Reed, aaO. 456).

[12] The Calendar and Lessons for the Church's Year (London 1969).

[13] Richtlinie 1, 2 und 4 sind zitiert nach «Neue Lesungen für den Gottesdienst», aaO. 6f.

[14] Eine kurze Bezugnahme darauf erschien in «Lutheran World» 17 (1970) 181, 183f.

[15] Vgl. Erich Hertzsch, Neue Lesungen für den Gottesdienst: Theologische Literaturzeitung 99 (1974), Sp. 13–20. Dort nähere Einzelheiten!

[16] Abgedruckt in «Contemporary Worship 6, The Church Year: Calendar and Lectionary» (Minneapolis-Philadelphia-St. Louis 1973), 169–178. Vgl. 17–19 und 121–148. Statistisch gesehen stimmt diese Revision von 1971 mit den altkirchlichen Perikopen im amerikanischen «Service Book and Hymnal» von 1958 bloß zu ungefähr einem Drittel überein, wobei die meisten Änderungen in den Abschnitten aus dem Alten Testament und den Briefen vorkommen, aber manche Änderungen rühren einfach her aus der Verwendung eines anderen Evangelienbuchs (z. B. Mk statt seiner traditionellen Parallele) und aus Verschiebungen von einer Woche zur nächsten.

[17] Contemporary Worship 6, 47–119. Vgl. 19–24 und 121–148.

[18] The Church Year, Prayerbook Studies 19 (New York 1970). The Worshipbook (Philadelphia 1970).

[19] Die Reihe «Proclamation» z. B., die 1973 mit dem Zyklus C begonnen wurde, bietet Exegesen und homiletische Kommentare zu allen drei Lesungen, welche konzipiert wurden von einem ökumenischen Team aus Lutheranern, Katholiken, Episkopalianern und Presbyterianern (Fortress Press, Philadelphia).

[20] Vgl. vor allem: Contemporary Worship 6, 16–17.

[21] In: Neue Lesungen. Zum 6. Sonntag nach Trinitatis (7. Sonntag nach Pfingsten) ist es tatsächlich die Epistel (Röm 6, 3–8 9–11), welche den Akzent setzt mit der Taufe als Hauptthema (in der folgenden Woche ist es das Abendmahl). Interessanterweise sieht die amerikanische Auswahl an diesem Sonntag, Röm 6, 1–11, samt den begleitenden Lesungen, das Thema breiter angelegt: «Taufe und neues Leben» oder «Gottes Geist wirkt durch das Wasser».

[22] Vgl. meinen Artikel «Redaktionsgeschichte and Roman Ordo: Some Principles and Problems in Pericope Reform», der demnächst erscheint in dem Sammelband «In Memoriam for Ulrich S. Leupold (Wilfrid Laurier University, Waterloo, Kanada).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOHN REUMANN

in der Lutherischen Kirche in Amerika ordiniert. Er promovierte an der Universität von Pennsylvania (in Griechisch), setzte seine Studien fort an den Universitäten Cambridge, Göttingen (Guggenheimstipendiat) und Oxford, war als Dozent in Indien und Israel tätig, ist Professor für neutestamentliche Studien und Dekan für die Fortbildung am Lutherischen Theologischen Seminar zu Philadelphia. Er leitete den Unterausschuß «Perikopen» der Inter-Lutherischen Kommission für Gottesdienst in den Vereinigten Staaten und Kanada. Er veröffentlichte u. a.: Jesus in the Church's Gospels: Modern Scholarship and the Earliest Sources (²1973), Creation and New Creation: The Past, Present and Future of God's Creative Activity (1973), (als Herausgeber) Peter in the New Testament (1973).

Carlo Buzzetti

Die nahe Bibel und die ferne Bibel

Probleme einer Bibelübersetzung im Dienst der Liturgie

Eine der auffälligsten jüngsten Neuerungen im christlichen religiösen Leben besteht zweifellos darin, daß in sozusagen allen liturgischen Veranstaltungen den modernen Sprachen Tür und Tor geöffnet worden ist. Das Phänomen ist sehr bemerkenswert, weil es weltweite Dimensionen angenommen hat und über uralte Situationen, die in manchen Fällen über tausend Jahre hindurch bestanden haben, hinweggeht. Es betrifft in erster Linie die katholische Welt, die bis gestern an die Tradition der Verwendung der lateinischen Sprache gebunden war, berührt aber auch andere Kirchen, in denen man sich vor allem in neuerer Zeit der Dringlichkeit bewußt geworden ist, ehrwürdige Texte, die manchmal jahrhundertealt sind, sprachlich neu zu fassen. Hauptsächlicher, wenn auch nicht einziger Gegenstand dieser «Verheutigung» der Sprache ist natürlich die Bibel, da diese in allen Liturgien den ersten Platz einnimmt. Konkret gesagt: Wir leben in einer Zeit, in der überaus viele Initiativen zur Übersetzung der Bibel ergriffen werden.

Andererseits haben sich in der Zeitperiode, die im großen und ganzen der Dauer dieser Bewegung entspricht, in der Kulturwelt einige bemerkenswerte Tendenzen und Haltungen deutlich abgezeichnet. Man denke beispielsweise an das Bestreben, die Sprachphänomene nicht mehr von den herkömmlichen, sondern von andern Gesichtspunkten her anzugehen. Einer der bezeichnendsten Aspekte der heutigen Humanwissenschaften ist ja gerade der breite Raum, der der systematischen Erforschung der Formen, welche die Sprache in den verschiedenen Lebenssituationen und Gesellschaftsgruppen annimmt, und der Gesetze, nach denen sie funktioniert, eingeräumt wird. Oder man denke an das Wiedererwachen der allgemeinen hermeneutischen Bestrebungen, zu dem es in neuerer Zeit in fast allen klassischen Disziplinen gekommen ist, die sich mit der Geschichte des Menschen beschäftigen: in Philosophie, Theologie, Philologie, Literaturkritik, Rechtswissenschaft usw. Überall diskutiert man über Sinn und Weise des Interpretierens, über die Möglichkeiten und Vorbedingungen zu einem Verständnis der Dokumente der fernen oder nächsten Vergangenheit.[1]

Die Bibel ist selbstverständlich sowohl in linguistischer als auch in hermeneutischer Hinsicht von großem Interesse. Sie bildet eine sehr heterogene und doch auch wieder eine sehr einheitliche Sammlung; sie ist ein Komplex alter Texte, die dennoch von Millionen von Menschen als zu jeder Zeit maßgebend und äußerst wertvoll angesehen werden; sie ist ein literarisches Erzeugnis des Mittleren Ostens, das seit beinahe zwanzig Jahrhunderten in der Geistesgeschichte des Westens vorhanden und bestimmend ist. Und doch stehen wir vor einer paradoxen Situation: Trotzdem die rege Übersetzertätigkeit zum Ziele hat, die Aktualität, den Wert, die Einheit, die Nähe der Bibel konkret deutlich zu machen, scheint sie sich in einer nahezu völligen Unabhängigkeit von den allgemeinen Kulturtendenzen abzuspielen, auf die wir hingewiesen haben; die vorherrschende Übersetzungstechnik ist immer noch die gleiche wie vordem, als es noch keine fest umrissene Wissenschaft der Linguistik gab; die Übersetzer arbeiten mit einem Ideal der «Texttreue», das bei einer rigorosen Analyse sich in vielen Fällen, gelinde gesagt, als naiv herausstellen würde. Und andererseits unterlassen es die hermeneutischen Überlegungen, die auch auf theologischem Feld angestellt werden, ja selbst die spezifisch biblischen, das einfache und wichtige Faktum der Übersetzung in Erwägung zu ziehen, so daß sie auf die Ergebnisse der Übersetzungstätigkeit keinen Einfluß haben. Wenn diese Gelehrten von «Übersetzung» sprechen, so gebrauchen sie diesen Ausdruck fast immer in übertragenem Sinn.

Die negativen Konsequenzen dieses Mangels an Zusammenarbeit treten vor allem dann zutage, wenn man die in der Liturgie verwendeten Bibelversionen besieht. Die Verwendung in der Liturgie bildet ein Moment, das einen eigenen Charakter besitzt und sehr präzise Anforderungen stellt. Die Texte haben eine vor allem mündliche Existenz (in dem Sinn, daß die meisten Gläubigen zuhören, nicht aber lesen); sie wenden sich an eine heterogene Versammlung, wo die kulturellen und physiologischen Voraussetzungen oft sehr unterschiedlich sind; sie sind in einen aus nicht streng

biblischen Elementen bestehenden Kontext eingefügt und stoßen auf eine Reihe von Prämissen und Erwartungen, die ihr Verständnis bedingen. Umgekehrt kommt es vor, daß in der Liturgie auch offiziell Bibelübersetzungen vorgelesen werden, die offenbar mehr auf ihre Verwendung in der Wissenschaft zugeschnitten sind, wo es vor allem um das Philologische und Historische geht und wo man im allgemeinen nicht Elemente wie z. B. das kulturelle Niveau oder den etwaigen Glauben bestimmter Adressaten berücksichtigt.

Wie man heute einsieht, wird dadurch, daß man die modernen Sprachen in die liturgische Schriftlesung einführt, nicht auch schon erreicht, daß die Bibeltexte alsbald allen vertraut werden. Auch nach einer Übersetzung behält die Bibel etwas von Grund auf Fremdes; wer mitten in der Pastoration steht, wird das sehr oft inne. Es fehlt denn auch nicht an extremen Vorschlägen. Einige meinen, es wäre vielleicht besser, die Bibel etwas beiseite zu lassen und modernere Texte zu verwenden, die der Kultur des heutigen Menschen näherstehen. Doch niemand weiß ein genaues Auswahlkriterium anzugeben, und vor allem vermag niemand einen solchen Bruch mit der traditionellen Bewertung der Bibel ernstlich zu rechtfertigen.

Meines Erachtens ist die Lösung anderswo zu suchen. Man muß die Reflexion über den notwendigen, unumgänglichen Vorgang des Übersetzens vertiefen; man muß entdecken, daß diese Tätigkeit, die unerläßlich ist, damit die Bibel immerfort ihre Lebendigkeit bewahrt, viel mehr und mannigfaltigere Wege einschlagen kann, als man gemeinhin annimmt. Sie von verschiedenen Gesichtspunkten her, vom liturgischen und vom theologischen Standpunkt aus zu studieren, scheint mir der einzige Weg zu sein, um in etwas, das erfahrungsgemäß eher vernachlässigt wird und Anlaß zu Enttäuschungen ist, Licht zu bringen.[2]

1. Das linguistische Problem des Übersetzens

Seitdem der Mensch übersetzt, vor allem seitdem diese Übung schriftlich erfolgt und mehr oder weniger offiziell und verbindlich ist, hat man immer eine gewisse Schwierigkeit empfunden und ist stets ein gewisses Unbehagen lebendig geblieben, der Argwohn, daß das Übertragen eines Textes – mehr oder weniger zwangsläufig – auch zu einem Verraten des Originals wird. Das italienische Wortspiel «traduttore traditore» («Der Übersetzer ist ein Verräter») ist auch außerhalb Italiens geläufig geworden. Doch ist das zumeist ein unbestimmtes Empfinden geblieben, das in den vergangenen Jahrhunderten nie eine zufriedenstellende wissenschaftliche Erklärung gefunden hat.

In der Meinung der meisten, auch der Gelehrten, war eben eine Sicht der Sprachen vorherrschend, die diese als Nomenklaturen auffaßte, d. h. als Verzeichnisse oder Listen von Wörtern, deren jedes einem Ding oder einem Aspekt der Wirklichkeit entspricht. Und in dieser Sicht sind die Sprachen deshalb voneinander verschieden, weil sie die gleichen Dinge mit andern Lauten und Buchstaben bezeichnen; eine neue Sprache lernen heißt ein neues Vokabular auswendig lernen; von einer Sprache zu einer andern übergehen (d. h. «hinübersetzen») heißt in einen andern Wörterbestand eintreten, der sich mit dem früheren deckt. So wäre Übersetzen theoretisch etwas Einfaches.

Diese Auffassung von der Sprache hat uralte Wurzeln[3] und wurde erst in unsrem Jahrhundert endgültig überwunden.[4] Wir können uns hier nicht dabei aufhalten, die Wesenszüge der neuen Wissenschaft auch nur summarisch zu schildern; es besteht ja auch hierüber sehr viel Informationsmaterial, das leicht zugänglich ist. Ich möchte nur an einen Aspekt erinnern, der für unsere Überlegungen zweifellos der wichtigste ist. Die moderne Linguistik entdeckt, daß jede Sprache viel komplexer als ein bloßes Wörterverzeichnis ist; sie ist eher eine Art Schema, ein System, eine *Struktur* (dieser letzte Ausdruck setzte sich mehr als jeder andere durch), die man vor die Wirklichkeit hinstellt, so daß die Wirklichkeit den Maschen dieser Struktur entsprechend zurechtgeschaut, verstanden und zum Ausdruck gebracht wird. Nachdem man diese Entdeckung gemacht hat, beschließt man immer entschiedener, in der Wissenschaft vom sprechenden Subjekt, vom Adressaten und selbst vom Sinn des Gesagten abzusehen; die Aufmerksamkeit konzentriert sich ganz auf die beschreibende Analyse des Instruments, das in der Kommunikation verwendet wird. Die Unterschiede, die zwischen der einen und der andern Sprache bestehen, werden schließlich positiv beschrieben und mit den Unterschieden zwischen Netzen verglichen, die verschiedenartige und verschieden große Maschen aufweisen. Die Sprachen lassen sich nicht aufeinanderlegen, nicht zur Deckung bringen, entsprechen einander streng genommen nicht. So kann beispielsweise das italienische Wort «tempo» auf deutsch je nachdem «Zeit» oder «Wetter» oder «Tempo» oder «Tempus» bedeuten. Das französische Wort «mouton» ist nicht gleichbedeutend mit «Schaf», weil es zu-

weilen mit «Hammel» zu übersetzen ist. Während wir um die zehn Ausdrücke besitzen, um die verschiedenen Pferdearten zu bezeichnen, verwenden die argentinischen Gauchos dafür an die zweihundert Ausdrücke! Jede Sprache hat ihr ureigenes Gesicht, ihre eigene Art, die Werte der Wörter zur Geltung zu bringen. Infolgedessen ist es klar, daß das antike Ideal einer vollkommenen, buchstäblichen Übersetzung nur illusorisch sein kann. Eine Übertragung ist immer ein Annäherungsbemühen, weil die Worte in den verschiedenen Sprachen sozusagen nie die gleiche Begriffsfläche decken (das gleiche gilt von den grammatikalischen, syntaktischen usw. Strukturen). Man hat deshalb sagen können: «Wenn man die gängigen Thesen über die Struktur der Wortbestände, der Morphologien und Syntaxen annimmt, kommt man zur Behauptung, daß die Übersetzung eigentlich etwas Unmögliches ist.»[5]

Auf andern Wegen gelangen auch weitere moderne Linguistikschulen mehr oder weniger ausdrücklich zu denselben Folgerungen, so Bloomfield und die «Behaviouristen», Hjelmslev und die Distributionalisten, Whorf und die Neo-Humboldtianer. Auch viele Fachleute und Forscher auf dem Gebiet der Bibeltheologie haben indirekt die Überzeugung übernommen und anderweitig bestätigt, daß die Sprachen (oder zumindest einige von ihnen) im Grunde inkommunikabel und unübersetzbar seien, weil jede einen Geist, eine Weltanschauung, ein eigenes Weltbild inkarniere. Am besten dargelegt und zugleich am heftigsten angeprangert wird diese Auffassung von James Barr.[6] Dieser bemerkt u.a.: «Gewisse Formen theologischer Interpretation betonen die Besonderheit des Hebräischen und der in der Sprache widergespiegelten Geistesstruktur so sehr, daß sich daraus der Schluß ergibt, die Bibel lasse sich überhaupt nicht übersetzen.» «Diejenigen, die in den morphologisch-syntaktischen Mechanismen des Hebräischen und in der Aufteilung seines Wortschatzes etwas zu erblicken hoffen, was theologische Wirklichkeiten widerzuspiegeln vermag, neigen im allgemeinen stark zu der Auffassung, das Hebräische sei unübersetzbar.»[7]

Doch wenn man diese Schlußfolgerungen genau überprüft, stellen sie sich als übereilt und übertrieben heraus. Ihre Autoren übersehen, daß die Strukturunterschiede nicht immer Bedeutungsunterschiede in sich schließen (die italienische Redensart «in quattro e quattr'otto» ist z.B. vom deutschen «im Handumdrehen» strukturell sehr verschieden, und doch steckt in beidem für gewöhnlich der gleiche Sinn); auch denken sie nicht daran, daß Menschen, die sich der gleichen Sprache oder ähnlicher Sprachen bedienen, sehr unterschiedliche Kulturen hervorbringen können, während Menschen verschiedener Sprachen das gleiche Weltbild teilen können. Wir müssen zwar heute die naive Auffassung, es lasse sich alles, selbst die geringste Nüance, übersetzen, für unvertretbar halten; die Schwierigkeiten bestehen, und die Linguistik hat sie wissenschaftlich untermauert. Wenn man diese aber richtig versteht, setzt sie instand, auch die Möglichkeiten des Übersetzens wissenschaftlich zurückzugewinnen; es ist noch nicht endgültig ausgemacht, über welche Hilfsmittel eine Sprache verfügt, um die semantische Tragweite des in einer andern Sprache Ausgesagten – wenn auch in anderen Strukturen – wiederzugeben. Das Übersetzen ist eine geschichtliche Wirklichkeit, die sich in dem Maß vervollkommnen läßt, als man es allmählich besser versteht und fertigbringt, das linguistische Instrument zu verwenden.[8]

2. Die Kulturdistanzen

Das Übersetzungsproblem beschränkt sich allerdings nicht auf die Frage, wie man zwei Sprachsysteme oder -strukturen miteinander zu vergleichen und den Übergang vom einen zum andern zu finden vermag. In den meisten Fällen erfordert es zudem einen Vergleich zwischen zwei Kulturen. Im Fall der Bibel ist dieser Aspekt nicht wegzudiskutieren und nicht unwichtig. Selbst wenn die Idee gänzlich abwegig wäre, daß jede Sprache ein bestimmtes Weltbild verkörpert, so bleibt doch bestehen, daß jeder Text, jedes literarische Erzeugnis Ausdruck einer Kultur und somit einer bestimmten Weltsicht ist. Wir könnten auch von «Mentalität» sprechen, um auf den Hintergrund von Gedanken und Begriffen hinzuweisen, den der Autor mehr oder weniger bewußt von seiner Umwelt übernommen hat und den er nicht in Frage stellt. Im Gegensatz dazu könnten wir vom «Denken» des Autors sprechen in bezug auf das, was er mehr oder weniger eigenständig thematisch behauptet und gegenüber andern Meinungen zu verteidigen sucht. Die Unterscheidung ist etwas unbestimmt, man bedient sich ihrer aber auch, wenn von der Bibel die Rede ist.

Besonders im Fall der Bibel können wir eine weitere Unterscheidung anbringen, die ebenfalls alles andere als sauber, aber deswegen nicht minder angebracht ist: die zwischen dem religiösen und dem profanen Bereich. Die Bibelautoren las-

sen ihre zuweilen passive, unkritische «Mentalität» auf beiden Feldern zutage treten (in bezug auf die Kosmologie wie in bezug auf das Dasein himmlischer, Gott untergeordneter Wesen), aber auch auf beiden Feldern bieten sie ihr Denken auf (z.B. wenn sie von geographischen Positionen oder von der Belohnung der Gerechten sprechen). Nehmen wir einmal an, daß sich alles (oder nahezu alles) übersetzen läßt, sofern man will. Trotzdem kommt ein neues Problem auf uns zu: *Soll* man überhaupt alles übersetzen? Jede Übertragung ist ein Ersatz für das Original, will es irgendwie sein; sie soll die sprachliche Distanz aufheben. Soll und kann sie aber auch andere Abstände überwinden? Wenn wir die beiden eben angedeuteten Unterscheidungen zu Hilfe nehmen, lassen sich verschiedene Entscheidungsmöglichkeiten leicht angeben.

Erstens könnte man angesichts eines Textes, wie die Bibel ihn darstellt, denken, der Übersetzer müsse alles getreu wiedergeben: das Denken wie die Mentalität der Autoren auf jedwedem Feld; jeder Versuch, irgendeine Distanz durch Modernisierung oder Aktualisierung zu vermindern, sei illegitim. Zweitens könnte man umgekehrt denken, es komme vor allem auf das ursprüngliche Denken der Autoren und, was die religiösen Themen betreffe, auf ihre Mentalität an. Alles übrige, d.h. die in bezug auf profane Themen passiv übernommene Mentalität, lasse sich so wiedergeben, daß die neuen Leser damit weniger Schwierigkeiten hätten. Drittens könnte man im Gedanken daran, daß die Bibel eine bestimmte Mentalität hat und daß der Übersetzer sich bei seiner Arbeit in deren Dienst stellen muß, behaupten, es sei erlaubt, ja geboten, überall da zu aktualisieren, wo die Autoren nicht bestimmte eigenständige Behauptungen aufstellten. Viertens ließe sich, dem Gedanken folgend, daß die Gläubigen schließlich um ihres religiösen Sinngehaltes willen zur Bibel greifen, in der gleichen Richtung behaupten, der Übersetzer müsse für einen Text sorgen, der diese Sinnwerte des Urtextes respektiere und wiedergebe, während er sich in bezug auf jeden andern Aspekt bemühen dürfe und müsse, rein kulturelle Distanzen aufzuheben.

Diese Schematisierung ist übertrieben, doch laßt uns einmal die Frage stellen, ob es richtig ist, so zu übersetzen: «Ich, der Herr, erforsche das Herz und prüfe die *Nieren*, einem jeden zu vergelten...» (Jer 17,10), oder ob man nicht besser darüber nachdenken würde, welche Funktion die alten Hebräer, im Unterschied zu uns, den Nieren zuschrieben. Oder fragen wir uns, inwieweit eine Übersetzung als getreu anzusehen ist, die Paulus sagen läßt, er sei «in den *dritten Himmel* entrückt» worden (2 Kor 2,12). Die Beispiele ließen sich endlos vermehren.

Zudem: jede Kultur stellt nicht nur ein bestimmtes Weltbild dar, sondern bildet ihrerseits eine Welt in dem Sinn, daß sie eine Gesamtheit von Bräuchen und Institutionen, eine Präsenz von «Dingen» ist, die sich oft nur in einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort finden. Wie kann und soll man einen Bibeltext übersetzen, worin beispielsweise vom Synedrium, von Pharisäern, von Sühnopfer, Levirat, von Drachmen die Rede ist...? Es läßt sich schwerlich behaupten, alle diese Ausdrücke seien durch Worte zu ersetzen, welche irgendwie äquivalente Wirklichkeiten bezeichnen, die in der Kulturwelt der neuen Leser vorhanden seien: die Gefahr grober Anachronismen liegt zu nahe. Andererseits läßt sich auch schwerlich beweisen, daß die denkfaule Wiederholung oder Nachahmung der Urworte die bessere Weise sei, einen Text zu übertragen (d. h. nahezubringen und verständlich zu machen), der einer fernen Kulturwelt angehört. Das Problem stellt sich in jedem einzelnen Fall wieder anders; man muß prüfen, welche Funktion eine gewisse Einzelheit im allgemeinen Kontext eines Abschnittes besitzt, und abwägen, welchen Beitrag sie zur Bedeutung des Ganzen leistet. Manchmal wird sie wichtig und deshalb zu respektieren sein (wie im Fall gewisser Worte, die Jesus an die Pharisäer und nicht an irgendwelche andere Personen richtet); andere Male ist eine Einzelheit nebensächlich und braucht man sie nicht peinlich genau wiederzugeben (z.B. ist die genaue gesellschaftliche Stellung dessen, der in Joh 4,46 *basilikos* genannt wird, für das Verständnis der Episode nicht entscheidend). Die Natur des Textes, die Absichten des Übersetzers und die Situation der Adressaten beeinflussen, wie wir sehen werden, den Entscheid, welcher Übersetzungstypus zu wählen ist, um dem Urtext treu zu sein.

3. Die Bibel als Literatur

Die Sprache dient nicht bloß zur Übermittlung von Informationen und Gedanken. Nicht in der technischen Sprache, aber schon im gewöhnlichen Sprechen und vor allem auf dem Feld der sogenannten «Literatur» nehmen andere Sprachfunktionen einen breiten Raum ein: die Aufdeckung des Innern dessen, der spricht oder schreibt, die Anregung oder der Eindruck, die auf den Empfänger der Botschaft ausgeübt werden sollen...

Man spricht auch, um seinen Gefühlen freien Lauf zu lassen oder um jemanden zum Handeln zu bewegen, um Gemütsempfindungen zu äußern oder hervorzurufen. Diese Aspekte werden oft übersehen oder dann als gegenüber den mehr logischen Aspekten nebensächlich eingeschätzt. Und doch sind sich die Übersetzer von jeher bewußt, daß auch bloße Schattierungen, Färbungen, Abtönungen, Stile... wichtig und in einer Übersetzung, die getreu sein will, wiederzugeben sind. Aber es ist bis jetzt niemandem gelungen, die Eigenschaften, die einen Text zu einem literarischen Text machen, wissenschaftlich zu definieren, und noch keinem ist es geglückt, allgemeine Regeln zu ihrer Wiedergabe aufzustellen. Zumeist begnügte man sich mit der wiederholten Feststellung, daß man dabei vor etwas stehe, das man nicht in den Griff bekommen und noch weniger andern mitteilen könne.

Die moderne Linguistik hat auch auf diesem Gebiet mutig einen gewissen Fortschritt erzielt.[9] Vor allem hat sie die Instrumente geliefert, um über eine gewisse weit verbreitete radikale Skepsis in bezug auf die Frage, ob eine interpersonale Kommunikation überhaupt möglich sei, hinwegzukommen, über eine Skepsis, die andererseits von gewissen Linguisten wenigstens indirekt bestätigt und bekräftigt worden ist. Oft schon hat man gesagt, die Sprachinstrumente seien dürftig und gegenüber der unendlichen Vielfalt und dem Reichtum der Seelenzustände und der Wirklichkeitsaspekte unzulänglich; immer wieder hat man behauptet, niemand könne wissen, ob es ihm glücke, seine mündlichen oder schriftlichen Aussagen genau in dem Sinn verstehen zu lassen, den er ihnen beilege. Doch die strengen Linguisten fallen nicht diesem Trugschluß zum Opfer, der sich oft im Munde der Dichter findet; sie schildern nicht das Wunder einer «echten, totalen, vollkommenen Kommunikation» und sagen hernach, eine solche sei unmöglich, und somit sei jegliche Kommunikation illusorisch. Sie denken realistischer und erinnern daran, daß es eine Kommunikation gibt, daß sie aber in verschiedenen Graden zustande kommt: sie wird nie «total» sein (es kann stets der Fall sein, daß einzelne verborgene subjektive Sinnschattierungen nicht wahrgenommen werden), doch ist sie echt und berechtigt, auch wenn sie mehr oder weniger generisch bleibt. Die Sprache nimmt stets eine gewisse Schematisierung der Wirklichkeit vor, indem sie einzelne ähnliche, doch unterschiedliche Situationen auf die allgemeinen Grundzüge beschränkt, die sich dazu eignen, andere auf sie aufmerksam zu machen.

Bis zu einer gewissen Grenze läßt sich alles mitteilen, und somit läßt sich alles wenigstens einigermaßen übersetzen, auch die typischsten literarischen Züge eines Textes, sein Stil, sein Ton, seine Suggestionskraft, sein Evokationsvermögen usw. Aber es ist nicht immer sofort klar, ob und wie gewisse Aspekte übersetzt werden *sollen*. Es kann eben der Fall sein, daß man, um den einen Aspekt wiederzugeben, gezwungen ist, einen andern außeracht zu lassen. Das klassische Beispiel dafür bietet das Gedicht. Wenn der Übersetzer dessen Bilder genau wiedergeben will, kann er Gefahr laufen, beispielsweise gewisse Lautspiele nicht beizubehalten, und umgekehrt. Er wird von Mal zu Mal erfassen und entscheiden müssen, welcher Aspekt wichtiger ist. Doch fassen wir den Fall der Bibel ins Auge.

Die Bibel ist größtenteils «Literatur», wenn auch nicht immer von hohem künstlerischem Niveau. Allzuoft wird diese ihre Dimension verkannt. Da kein gläubiger Christ geneigt ist, die für seinen Glauben bedeutsamsten Texte als bloße Literatur anzusehen, sie zu dem Zweck zu lesen und zu übersetzen, um seinen Schönheitssinn zu befriedigen oder seine schweifende Neugier zu stillen, herrscht aus Reaktion die Tendenz vor, den Hauptwert der Bibel auf ihr Informationsvermögen zu beschränken. Wie es scheint, denken die meisten, der Wert der Bibel liege in dem, *was* sie sage, und nicht sosehr darin, *wie* sie es sage (um uns einer summarischen Unterscheidung zu bedienen). So formuliert, läßt sich dieses Urteil nicht unterschreiben, denn damit würde man die Inkarnation des Gotteswortes im Menschenwort verkürzen, die Bibel zu einem bloßen Informationsmittel erniedrigen, ihr die Befähigung abstreiten, eine viel reichere Kommunikation zustande zu bringen, worin die Offenbarung einer Person und die Einladung zu einer interpersonalen Gemeinschaft stattfinden. Es wäre irgendwie, als ob man sagen wollte, der Mensch Jesus gebrauche wohl seinen Verstand, habe aber keine Gefühle. So kommt es zur Veröffentlichung gewisser Bibelübersetzungen, worin viele poetische Teile in Prosa wiedergegeben sind!

Und doch muß man einräumen, daß es schwierig ist, ein klares Übersetzungskriterium zu finden. Gewisse literarische Eigentümlichkeiten lassen sich wiedergeben, scheinen aber andere Sinnaspekte zu verdunkeln. Soll man beispielsweise das alphabetische Akrostichon von Klgl 22 oder von Psalm 119 wiederzugeben versuchen? Muß man den Stil eines Paulus auch da nachahmen, wo er gewunden und schleppend ist (z.B. Eph 1,3–14;

Kol 1,9–14)? Oder ist man berechtigt oder verpflichtet, gewisse Stellen verständlicher wiederzugeben? Soll der hebraisierende Stil gewisser Seiten bei Johannes beibehalten werden? Oder hängt die Lösung solcher Probleme davon ab, zu welchem besonderen Zwecke man übersetzen will, z.B. zur Verwendung in der Liturgie?[10] Auf jeden Fall wird man sich, wenn man auf solche Probleme stößt, bewußt, daß es unerläßlich ist, die Natur der Bibel in ihrer Gesamtheit und die eines jeden Abschnittes im besonderen zu erfassen; man muß herausfinden, ob und wie weit ein literarischer Zug zur spezifischen Bedeutung der Bibel beiträgt, welche Heilsankündigung und Heilswerk ist, eine Einladung, das Heil sich tätig anzueignen. Jegliche Übersetzung muß dieses Verständnis zum Ausdruck bringen.

4. Texttreue und Gleichwertigkeit

Viele der kaum angedeuteten Probleme lassen sich wieder aufgreifen und systematischer prüfen, wenn man sich nach der vielberedeten Texttreue fragt, die sich jeder Übersetzer zur Pflicht machen muß. In jeder Epoche haben die Gelehrten darüber diskutiert, zumeist verworren; in neuerer Zeit scheint man zu größerer Klarheit gelangt zu sein. Man ist inne geworden, daß es zwei Grundtypen möglicher Texttreue und zwischen diesen beiden viele Kombinationen unterschiedlicher Dosierungen gibt. Der erste Grundtypus strebt *formale Gleichwertigkeit* an,[11] die die Eigenart einer radikal wörtlichen Übersetzung ausmacht. Es geht dabei um ein Ideal, das man auch auf dem Feld der Bibel sehr wohl kennt: es ist typisch für den Übersetzer, der sich darum bemüht, den Urtext in allen seinen Eigenheiten zu respektieren, syntaktische Verbindungen beizubehalten, die Bilder durchzupausen. Man weiß aber auch, wie schwierig das ist. Die lexikalischen, syntaktischen, idiomatischen Strukturen der verschiedenen Sprachen lassen sich nicht immer zur Deckung bringen, und wer so übersetzt, liefert zwangsläufig einen Text, der fremd anmutet, unförmig wirkt und wenig oder gar nicht verständlich ist. Er ahmt irgendwie das äußere Aussehen des Originals nach, beeinträchtigt aber dabei schwer seinen Sinn. Darum muß er immer wieder zu Fußnoten Zuflucht nehmen, um angeben zu können, was das Original eigentlich meint, oder er greift zum Notbehelf, erklärende Worte hinzuzufügen, etwa in Kursivschrift. Innerhalb gewisser Grenzen ist eine solche Worttreue Pflicht und oft von Nutzen, doch handelt es sich dabei um ein heikles, im Grenzfall unmögliches und widersprüchliches Ideal, da es den Urtext gleichsam einbalsamieren möchte und so ihn daran hindert, in einem neuen Sprachkreis weiterhin bedeutsam zu sein.

Der andere Grundtypus der Texttreue ist der, der die *dynamische Gleichwertigkeit* anstrebt. Das allgemeine Kriterium läßt sich wie folgt formulieren: Ein aus dem alten Hebräischen ins Deutsche übersetzter Text sollte auf den deutschen Leser ähnlich wirken, wie der Urtext auf einen Hebräer von einst wirkte. Die Treue erstreckt sich nicht mehr auf die sprachliche Form, sondern auf die Bedeutung für den Leser. Der Übersetzer muß einen lesbaren Text liefern, der keine Fremdheiten aufweist, die nicht schon mit eventuellen Fremdheiten des Originals gegeben sind; er muß so schreiben, wie der Autor schreiben würde, wenn er heute, für Menschen unserer Zeit dasselbe sagen wollte. So gefaßt, erscheint alles ganz klar; in Wirklichkeit aber ist auch dieses Übersetzungsideal eher vage, weil es auf einem zweideutigen «wie wenn» beruht. Wenn am Ende eine Bibelübersetzung in jeder Hinsicht als ein literarisches Erzeugnis unserer Tage erscheinen würde, wäre dies dann noch die Bibel? Wollte man ihn radikal durchführen, ließe der Grundsatz der dynamischen Äquivalenz jegliche Beziehung auf eine Zeit, auf einen Ort, auf die konkreten Ereignisse und Personen der Geschichte, worin sich die Offenbarung und das Heil abgespielt haben, verlorengehen.

Wenn wir über diese beiden extremen Gegenpositionen nachdenken, werden uns zwei höchst wichtige Sachverhalte deutlich:

a) Jede Übersetzung ist das Ergebnis einer dialektischen Spannung, eine Begegnung auf halbem Wege. Ein (dem Raum oder der Zeit nach) fernstehender Text kommt dank dem Übersetzer uns entgegen, indem er seine sprachliche Form ändert, und wir gehen auf ihn zu, indem wir die Mühe auf uns nehmen, eine von der unsern mehr oder weniger verschiedene Welt zu verstehen.

b) Es gibt viele verschiedene Übersetzungstypen je nach der verschiedenen Lage dieses Begegnungspunktes. Manchmal bewegt sich der Text nur wenig, so daß der Leser einen weiten Weg zurückzulegen hat; es kann aber auch der Text seine Urform beträchtlich ändern, so daß der Leser sich ihm näher befindet und ihn leichter versteht. Nur die extremen oder extremistischen Positionen sind unzulässig, weil sie den Text unzugänglich (unverständlich) lassen oder ihn nicht wiedererkennen lassen.

Der Entscheid darüber, welches die beste Lösung sei, wird in jedem einzelnen Fall von mindestens drei Faktoren bestimmt. Einmal von der Natur der Aussage: Zuweilen hängt die typische Bedeutung eines Textes stark von gewissen formalen Eigentümlichkeiten ab, mitunter jedoch ist er von ihnen mehr oder weniger unabhängig. Sodann von den Absichten des Übersetzers: Wenn man den Stil des Paulus besser hervortreten lassen will, übersetzt man anders, als wenn man die Zentralideen seines Denkens dem Verständnis nahebringen will. Ferner vom Typus der Adressaten: Man muß wissen, für wen man übersetzt; eine Bibelübersetzung, die in der Liturgie verwendet werden soll, darf nicht einer Bibelübertragung gleichen, die Studienzwecken dient; ein Text, der in Kreisen, die dem Christentum fernstehen, verbreitet werden soll, darf sich nicht an die Gleichwertigkeitskriterien halten, die für einen Leserkreis gelten, der seit Jahrhunderten mit dem Christentum vertraut ist. Doch laßt uns etwas näher besehen, welche Eigenschaften eine Bibelübersetzung aufweisen soll, die zur Verwendung in der Liturgie bestimmt ist.

5. Eine liturgiegerechte Übersetzung

Eine Übersetzung, die in der Liturgie Verwendung finden soll, muß von einem Lektor geschaffen werden, der manchmal der Liturgiegemeinde vorliest und mit ihr in Verbindung steht. Der Text muß leicht verständlich sein und auf Anhieb erfaßt werden können: alle typographischen Kunstgriffe, um einen Sinn unmittelbar anzudeuten (Gliederung in Abschnitte, Interpunktion, Kursivschrift, Majuskeln...) sind klug zu nutzen, damit der Lektor viele dieser Nüancen zum Ausdruck bringen kann, die für gewöhnlich in den Fußnoten vermerkt werden. Während einer liturgischen Versammlung hat man ja keine Gelegenheit, sich wissenschaftlich um einen Text zu bemühen; man hat zu feiern, was man bereits kennt, um es zu meditieren, aufzunehmen, innerlich anzueignen. Alle sollen so weit als möglich einen Text leicht erfassen und sich in ihm heimisch fühlen können.

Die Liturgiebesucher sollten im Idealfall schon durch eine Einführung in den Glauben hindurchgegangen sein, so daß sie schon die Anstrengung auf sich nehmen mußten, einer vorher noch nie gehörten Geschichte zu begegnen. Man muß sich jedoch bewußt sein, daß in unseren Verhältnissen sich in der Liturgiegemeinde oft Leute finden, die der biblischen und kulturellen Vorkenntnisse entbehren. Es ist Sache der Verantwortlichen, eine pastorale Auswahl zu treffen, die der konkreten Situation entspricht, und sich einer Übersetzung zu bedienen, die mehr oder weniger den Typus «dynamische Gleichwertigkeit» aufweist.

Da die Aufnahmefähigkeit so und so vieler Personen, die der Liturgie beiwohnen, beschränkt ist, müssen die zu verwendenden Texte von starker Redudanz sein. Dieser Begriff ist der Kybernetik entnommen, die in bezug auf sprachliche Kommunikationsprobleme von «Informationstheorie» zu sprechen pflegt. Ein Text weist dann eine starke Redudanz auf, wenn er so gestaltet ist, daß der Ablauf der einzelnen Sätze sich leicht erahnen läßt, weil diese eine Fülle von Angaben enthalten, die vom streng logischen Gesichtspunkt aus überflüssig wären, tatsächlich aber höchst nützlich sind, weil sie das Verständnis erleichtern und fördern. Manche Aspekte der biblisch-liturgischen Botschaft lassen sich hingegen oft nicht überblicken und sind schwer verständlich, nicht nur weil die Zuhörer religiös nur unzureichend informiert sind, sondern auch weil der mündliche Vortrag viele Behelfe, die im Schriftbild vorhanden sein können (die angedeuteten typographischen Kunstgriffe), ausläßt.

Besehen wir ein fiktives Beispiel, das uns ermöglicht, anhand eines einzigen Falles mehrere Erläuterungen zu machen. Wenn ich geschrieben sehe: «Eines Tages, als ich nach Lydda ging», sagte Petrus, «sah ich einen Mann...», so werde ich durch die Anführungszeichen darauf aufmerksam gemacht, daß ich eine direkte Rede lese, und ich ersehe ohne weiteres, daß Lydda ein Eigenname ist und sich wahrscheinlich auf eine Ortschaft bezieht. Doch wenn man diesen Text bloß hört, muß zuerst der Einschub «sagte Petrus» kommen, bis man weiß, daß es sich um Worte handelt, die in direkter Rede wiedergegeben sind; überdies kann «Lydda» phonetisch falsch verstanden oder schlecht verstanden werden (wenn man einen neuen Ausdruck bloß hört, mißversteht man ihn leichter, als wenn man ihn geschrieben sieht). Alle diese Schwierigkeiten verschwinden, wenn man einen Text ausarbeitet, der sie auszuschließen sucht, indem er formuliert: «Petrus sagte: ‹Eines Tages, als ich nach Lydda ging, sah ich einen Mann...›» Die Redundanz wird noch verstärkt, wenn man breiter ausführt: «... als ich auf dem Weg nach Lydda war....»

Doch in erster Linie muß eine zur Verwendung in der Liturgie bestimmte Bibelübersetzung leicht zugänglich, «auf das Volk zugeschnitten» sein.

Damit ist gemeint, daß sie, wie die Liturgie selbst, der Glaube und die Kirche, volksgemäß ist in dem Sinn, daß sie ganz konkret für alle da ist. Die Liturgie und sämtliche Glaubensäußerungen ganz allgemein müssen ausnahmslos allen zugänglich sein. Damit eine Gemeinschaft überhaupt bestehen kann, muß unbedingt eine gemeinsame Sprache, ein leichtes Kommunikationsmittel vorhanden sein. Als Gemeinschaft muß die Kirche wenigstens über einige Stätten verfügen, an denen eine Sprache funktioniert, die für alle ihre Glieder gültig ist. Wenigstens bei einzelnen Gelegenheiten muß sich das wiederholen und in Erscheinung treten, was sinnbildlich beim Pfingstereignis geschah, als trotz aller völkischen und kulturellen Unterschiede sämtliche Teilnehmer das Gesagte verstanden.

Angenommen also, daß die Schrift, wenigstens in der Liturgie, allen zugänglich sein soll, wie kann man sie dann so umformen, daß sie das wirklich wird und dabei doch bleibt, was sie ist? Sie muß übersetzt werden, aber wie? Man muß eine Übertragung herstellen, die auf dieses besondere Publikum zugeschnitten ist: auf die Gesamtgemeinde, die aus Gebildeten und Ungebildeten, aus fromm Zuhörenden und aus Zerstreuten besteht. Eine gemeinsame Sprache, eine liturgische Koiné zu finden, ist schwierig, doch nicht unmöglich; wenn man den verschiedenen Gesellschafts- und Kulturebenen sowie den verschiedenen Sprachtypen Rechnung trägt, lassen sich leicht praktische Regeln festlegen.[12]

Es kann aufschlußreich sein, ein paar Beispiele aus einer landläufigen Übersetzung herauszugreifen. Lk 1,6–7 wird oft etwa so übersetzt: «Beide waren gerecht vor dem Antlitz Gottes und wandelten untadelig in allen Geboten und Satzungen des Herrn; sie waren aber kinderlos, weil Elisabeth unfruchtbar war und beide schon betagt.» Diese Textfassung steckt voller mehr oder weniger kleiner Verständnisschwierigkeiten. Das Wort «gerecht» ist zwar sehr biblisch, gibt aber zu Mißverständnissen Anlaß. «Vor dem Antlitz Gottes» ist ein gesuchter, schwülstiger Ausdruck. «Untadelig» ist ein Begriff der Kultsprache: auf mehr familiärer Ebene muß der Sinn durch einen Satz umschrieben werden. «Satzungen» ist ein etwas veralteter, gewundener Ausdruck, um das griechische *dikaiomata* wiederzugeben. «Kinderlos» und «unfruchtbar» lassen den Satz nach einer Urkunde tönen und an eine medizinische Untersuchung denken, was zum Kontext der Erzählung wenig paßt. Auch «betagt» gehört schon einer gehobeneren Sprachebene an.

Versuchen wir, eine andere Version auszuarbeiten. «Beide führten ein Leben, das Gott gefiel. Niemand konnte etwas Böses von ihnen sagen, denn sie richteten sich in allem nach den Geboten und Weisungen Gottes. Ihre Ehe war ohne Kinder geblieben, denn Elisabeth konnte keine Kinder bekommen, und beide waren schon zu alt dazu.» Im Vergleich zu der ersten Textfassung bestehen wenigstens neun Unterschiede in der Wortwahl, einige syntaktische Änderungen und solche in der Interpunktion; auch wird eine größere Redundanz angestrebt (vgl. «schon» und «dazu»). Welche Version sich für die Liturgie besser eignet, kann jeder selbst beurteilen. Inwieweit die zweite Fassung «texttreu» ist, läßt sich prüfen anhand einer Textanalyse, wie sie in den angeführten wissenschaftlichen Werken dargelegt wird.

Besehen wir Röm 3,23–26 in einer landläufigen Übersetzung: «Alle haben gesündigt und ermangeln der Herrlichkeit Gottes, werden aber umsonst gerechtfertigt durch seine Gnade vermittels der Erlösung, die in Christus Jesus ist, den Gott als Sühnemittel durch den Glauben in seinem Blut hingestellt hat, um seine Gerechtigkeit zu erweisen, nachdem die vorher geschehenen Sünden unter der Langmut Gottes ungestraft geblieben waren. Er will seine Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit erweisen, auf daß er gerecht sei und den rechtfertige, der aus dem Glauben an Jesus ist.» Man könnte, um diesen Abschnitt zu kommentieren, Dutzende von Seiten füllen; hier lassen wir die rein exegetischen Erörterungen beiseite und halten bloß fest, daß darin viele technische Ausdrücke vorkommen, die wohl den Fachleuten der Theologie vertraut sind, von den Teilnehmern an der Liturgie aber leicht mißverstanden werden: «Herrlichkeit», «rechtfertigen», «Gnade», «Erlösung», «in Christus», «Sühne», «Gerechtigkeit», «gerecht»... Ohne auf verwickeltere Probleme in bezug auf die religiöse Sprache einzutreten, kann man sagen, daß diese Begriffe und Ausdrücke in der gewöhnlichen Alltagssprache nicht vorkommen oder daß sie, falls sie darin auftauchen, einen Sinn haben, der von dem, was sie hier bedeuten, weit abliegt. Eine Bibelübersetzung, die in der Liturgie verwendet werden soll, muß sich meines Erachtens vornehmen, diese Situation zu überwinden, auch wenn das nicht einfach heißen kann, alle diese Ausdrücke radikal auszuschalten. Diese kommen seit Jahrhunderten in den Predigten und Katechismen vor, aber dürfen wir behaupten, daß sie heute richtig verstanden und innerlich angeeignet werden? Die «Herrlichkeit» Gottes wird

weiterhin vor allem als Ehre und Lobpreis Gottes aufgefaßt, die Gott von andern empfangen kann; der Heilsgehalt dieses Begriffs kommt zu wenig zur Geltung; man müßte das Bild ändern. Die «Rechtfertigung» wird zu sehr im Sinn von «Begründung», «Entschuldigung» verstanden (man rechtfertigt eine Verspätung, ein seltsames Verhalten usw.) und nie im Sinn von umgestalten, ändern. Wenn man von jemand hört, er sei «gerechtfertigt» worden, denkt man, es sei ihm «Recht widerfahren». Es gibt keinen einzigen, leicht eingänglichen Begriff, der die ganze Bedeutungsfülle von «Gnade» zum Ausdruck bringen könnte. Man muß, je nach dem verschiedenen Kontext, von Mal zu Mal den Hauptaspekt zum Ausdruck bringen, indem man sich bald dieses, bald jenes Wortes bedient. «Erlösung» ist ein mit der religiösen Sprache zusammenhängender Begriff, der in der profanen Sprache nur im übertragenen Sinn, als Bild Verwendung findet, was für einen Text, der einfach sein will, sicherlich nicht ideal ist. Die Formel «in Christus» bleibt ebenfalls oft sehr rätselhaft; auch das *ilasterion* von V. 25 ist schwer übersetzbar; gibt man den Ausdruck mit «Sühnemittel» wieder, wird der Leser in eine ihm unbekannte Welt versetzt; zur Verwendung in der Liturgie darf und muß eine andere Lösung gefunden werden. In bezug auf «Gerechtigkeit» und damit zusammenhängende Ausdrücke gelten die Bemerkungen, die wir zu «Gnade» und «Herrlichkeit» gemacht haben: diese Begriffe haben in der Alltagssprache eine ganz andere Bedeutung als in der Bibel; damit der neue Text in einem dem Original gleichwertigen Sinn verstanden wird, muß man zu andern Worten greifen.

Eine geduldige linguistische Prüfung ermöglicht uns, anders zu übersetzen: «Alle sind in Sünde und somit Gott fern. Doch dank der Befreiung, die Jesus Christus gewirkt hat, schafft Gott aus reiner Güte alle in sündelose Menschen um. Denn Gott hat beschlossen, daß um Jesu willen, der sein Blut für uns vergossen hat, allen, die an ihn glauben, Verzeihung zuteil wird. So hat Gott zeigen wollen, daß er sein Versprechen hält und die Sünden, die früher geschahen, als er noch über sie hinwegsah, verzeiht. Gott hat in der jetzigen Zeit seine Güte dadurch erweisen wollen, daß er denen, die an Jesus glauben, die Sünden wegnimmt.» Selbstverständlich läßt sich über viele Einzelheiten streiten.[13] Ja, man kann derartigen Übersetzungsversuchen leicht den gelehrten Vorwurf machen, sie seien eine bloße Paraphrase. Da hier kein Raum zu einer erschöpfenden Entgegnung ist, bemerke ich lediglich, daß es einer gewissen Reflexion und einer Denkanstrengung bedarf, um wissenschaftlich zu definieren, was Übersetzung und was Paraphrase ist, bevor man diese Anklage erhebt. Die beste Art, zu verifizieren, ob eine gewisse Übersetzungsweise berechtigt ist, besteht darin, daß man herauszufinden sucht, was ein Text für bestimmte Adressaten wirklich besagt. Wenn sie leicht erfassen, was ein Fachmann aufgrund des Originaltextes erfaßt, so hat die betreffende Übersetzung ihre Aufgabe gut erfüllt. Um eine zur Verwendung in der Liturgie bestimmte Übersetzung zu bewerten, muß man infolgedessen die Sachkenntnisse und das Empfinden eines Exegeten und eines klug vorgehenden Seelsorgers miteinander verbinden.

Wir müssen hier den Diskurs abbrechen, der leider unvollständig bleibt, namentlich was die philosophischen und theologischen Voraussetzungen einer Bibelübersetzung betrifft; man müßte diese Aufgabe im Licht der allgemeinen philosophischen Überlegungen über die Interpretation[14] besehen und sich mit einigen theologischen Problemen auseinandersetzen, die damit zusammenhängen, z. B. mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen Inspiration und Übersetzung,[15] nach dem Begriff «Gotteswort» in seiner Anwendung auf die Bibel, nach dem Sinn einer offiziellen Übersetzung und der Rolle der Kirche im Prozeß der Aktualisierung dieses Wortes. Der daran interessierte Leser wird in den wiederholt angeführten wissenschaftlichen Werken diese Themen behandelt finden.

[1] Wir brauchen bloß einige wenige sehr bezeichnende Namen anzuführen: E. Betti, Teoria generale dell'interpretazione (Milano 1955); H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode (Tübingen 1960); die «Atti» der verschiedenen Kongresse, die von E. Castelli zu Rom veranstaltet wurden; P. Ricœur, Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique (Paris 1969). Auf mehr exegetischem und theologischem Feld sind die Werke R. Bultmanns und alle Reaktionen zu nennen, die sie hervorgerufen haben, bis zu E. Fuchs und G. Ebeling, den Vertretern der «neuen Hermeneutik».

[2] Ich habe einen allgemeinen Rahmen für die mit der Bibelübersetzung zusammenhängenden Probleme entworfen in: La parola tradotta (Morcelliana, Brescia 1973). Im vorliegenden Aufsatz fasse ich einige Erwägungen über eine liturgiegerechte Übersetzung ganz kurz zusammen.

[3] G. Mounin, Les problèmes théoriques de la traduction (Paris 1963) 26 führt Gen 2 und den Kratylos von Plato an.

[4] F. de Saussure (1857–1913) hat nach allgemeiner Ansicht am meisten zur Änderung der Perspektive beigetragen. Sein 1916 postum veröffentlichter «Cours de linguis-

tique générale» wird als Ausgangspunkt für alle modernen wissenschaftlichen Untersuchungen angesehen.

[5] Mounin aaO. 8. Dieses ausgezeichnete Werk enthält höchst nützliche kurzgefaßte Überlegungen zu manchen Themen der modernen Linguistik.

[6] Sein Werk: Semantics of Biblical Language (London 1961) hat zu heftigen Auseinandersetzungen geführt.

[7] aaO. 118 und 364 der italienischen Übersetzung: Semantica del linguaggio biblico (Bologna 1968).

[8] Zu einer weniger summarischen Darlegung vgl. Kap. I von: La parola tradotta.

[9] Beispielsweise dank L. Bloomfield und seiner berühmten Unterscheidung zwischen «Denotationen» und «Konnotationen». Vgl. G. Mounin, Teoria e storia della traduzione (Torino 1965) 105. In diesem für einen italienischen Verleger verfaßten Buche gibt Mounin Bemerkungen, die er in «Les problèmes...» gemacht hat, kürzer und manchmal klarer wieder.

[10] Vgl. La parola tradotta 115–129, wo diese und weitere Beispiele viel gründlicher analysiert werden.

[11] Ich übernehme hier die Terminologie von E. Nida, Toward a Science of Translating (Leiden 1964), Kap. 8. Auch dieses Buch, das von einem sehr erfahrenen Gelehrten verfaßt ist, ist höchst aufschlußreich.

[12] Da zu einer Schilderung dieser Arbeit ein gewisser Raum benötigt würde, verweise ich auf «La parola tradotta» 175–210 und auf W. L. Wonderly, Bible Translation für Popular Use (Ann Arbor 1968).

[13] Detailliertere Erörterungen und «Rechtfertigungen» dieser und vieler weiterer Beispiele finden sich in den angeführten Werken.

[14] Vgl. E. Betti aaO. 660–694.

[15] Vgl. La parola tradotta, cap. IX; Traduzione della Bibbia e ispirazione delle LXX: Rivista Biblica XX (1972) 153–161.

Übersetzt von Dr. August Berz

CARLO BUZZETTI

geboren am 31. Juli 1943 in Bergamo, 1967 zum Priester geweiht. Er studierte Theologie am Großen Seminar zu Bergamo, an der Päpstlichen Universität Gregoriana und am Bibelinstitut in Rom, ist Lizentiat der Bibelwissenschaft und promovierte 1972 in Theologie, ist Professor für Bibelwissenschaft am Großen Seminar zu Bergamo. Er veröffentlichte u. a.: La parola tradotta. Aspetti linguistici ermeneutici e teologici della traduzione della S. Scrittura (Brescia 1973) sowie Aufsätze in: Rivista Biblica und Parole di vita.

Lloyd R. Bailey

Vom Text zur Predigt

Gedanken zu den jüngsten Diskussionen

Der Schritt von der Exegese (d. h. was der Text zu seiner Zeit *ausgesagt hat*) zur Anwendung (d. h. was der Text uns heute *sagt*, seine Implikationen) verwandelt eine Lektüre in eine Predigt. Sehr wenig ist getan worden, um dem Prediger bei diesem entscheidenden Schritt zu helfen. Zwar gibt es unzählige Bände von Predigten, nach Denominationen unterschiedene Veröffentlichungen mit «Predigt-Aufhängern» und abstrakte Diskussionen um hermeneutische Theorien, doch ist die Hilfe, die sie gewähren, dadurch, daß sie isoliert nebeneinander stehen, stark gemindert. Selbst die viel gebrauchte Ausgabe von *The Interpreter's Bible*[1] leistet ihren Beitrag zu diesem Problem, indem sie die Kapitel «Exegese» und «Darlegung» verschiedenen Autoren zuweist. Da die Interpretation eine in hohem Maße individuelle Kunst ist, weitgehend bedingt durch das Bekenntnis der betreffenden Gemeinde und kulturelle Werte, bleibt eine objektive Bewertung äußerst schwierig. Daher soll meine erste Aufgabe darin bestehen, den Leser über einige neuere Werke zu informieren und Fragen für die weitere Diskussion zu formulieren.

Das *Methodist Theological School in Ohio Journal*[2] (im weiteren zitiert als MeThScOJ) enthält eine Reihe von 14 Beiträgen mit dem Titel «Vorbereitung für die biblische Predigt». Die Autoren sind Professoren der Schule,[3] und sie bauen jeden Artikel folgendermaßen auf: 1. Der Prediger tritt an den Text heran (Fragen, die aufkommen nach der Lektüre des Textes); 2. der Prediger studiert seinen Text (Hintergrund und Struktur; Analyse Vers für Vers; die Absicht der Stelle, wie die ursprüngliche Hörerschaft sie verstanden haben mag); 3. der Prediger entfaltet seinen Text (einschließlich mehrerer falscher Richtungen, die die Predigt einschlagen kann). Die Stärke dieser Reihe liegt darin, daß eine einzige Methodologie durchgehend und auf die verschiedenen Texttypen angewandt wird und daß das wissenschaftliche Niveau hoch ist. Die Autoren vermeiden ein technisches Vokabular (z. B. Redaktionsgeschichte oder gar Redaktionskritik und machen nur darauf aufmerksam, daß es notwendig ist, den jeweils weiteren Kontext einer Einzelstelle zu berücksichtigen). Andere grundlegende Methoden (z. B. Form- und Überlieferungskritik) werden in einer ähnlichen untech-

nischen Sprache veranschaulicht. Die Autoren betonen die Notwendigkeit, die Sprache des einzelnen biblischen Autors zu studieren, um einen Anhalt für die Verwendung des Vokabulars im vorliegenden Text zu bekommen. Einige allgemeine Grundsätze für die Bewertung divergierender moderner Übersetzungen wären nützlich gewesen.

Die für das nähere Studium ausgewählten Texte wechseln zwischen den beiden Testamenten und sind dem Lektionarium entnommen.[4] Eine Schwäche dieser Methode wird klar gesehen: Die Kürze der Einzelstellen des Lektionariums führt oft zu einem Bruch in der Struktur und im Inhalt des Einzeltextes. So kann eine Ergänzung verstümmelter Verse notwendig werden, um die eigentliche Botschaft zu wahren. Eine kurze Diskussion darüber, wie man die Grenzen einer Perikope bestimmt, wäre sicherlich von Nutzen gewesen.

Ein weiteres Problem, das vom Vorgehen anhand des Lektionariums herrührt, ist weniger direkt angegangen: Bei der Verwendung des Alten Testamentes in Zusammenhang mit dem Kirchenjahr geschieht es leicht, daß man es «christianisiert». Die Autoren stellen ganz richtig fest, daß die Isaiasstelle «Ein Kind ist uns geboren» (Is 9,6) allem Anschein nach im Sinne von Händels Oratorium verstanden wird. Sie machen warnend darauf aufmerksam, daß eine sachgerechte Interpretation damit beginnen muß, daß man das Alte Testament in seiner Eigenständigkeit ernst nehmen muß: Das Kind, von dem in der erwähnten Isaiasstelle die Rede ist, kann möglicherweise Prinz Manasse sein, der hier als Bekundung des nie endenden Bemühens Gottes um sein Volk verstanden wird. Eine spätere Kundgebung desselben Bemühens ist dann Jesus, dessen Leben nicht die Manasse zugeschriebenen Mängel aufweist. Die unausgesprochen bleibende Frage lautet: *Muß* man das Alte Testament *immer* unter dem Gesichtspunkt seiner Kontinuität bzw. Diskontinuität zum Neuen studieren oder im Hinblick auf seine «Erfüllung»? Zwar unterstützen die Autoren dieses weitgehend beobachtete Prinzip christlicher Interpretation nicht,[5] doch wird es durch Zugrundelegung des Lektionariums schwierig, ihm zu entgehen.

Die Hauptausführung befaßt sich mit dem Übergang von der Exegese zur Predigt. Ein allgemeiner Grundsatz wird nicht aufgestellt, kann aber aus den Artikeln abgeleitet werden: Was notwendig wird, ist eine «Rehistorisierung des Textes», entwickelt im Hinblick auf die «Besonderheiten der jeweiligen örtlichen Situation». Schildert die Stelle unsre Erfahrung, beschreibt sie uns wie wir sind, interpretiert sie uns? Ist zum Beispiel, wenn die Schlange (Gen 3) – eine «dramatische Objektivation eines inneren Verführungsvorganges» – fragt: «Hat Gott gesagt...?» *meine* Reaktion Gottes Geboten gegenüber wiedergegeben? Oder: Der Autor will sagen, daß Gott immer weiter handelt, wie er in dem Text geschildert ist, z.B. in seinem Bemühen um seine Gemeinde, wie es die tatsächliche Botschaft von Is 9 ist. Können wir da nicht annehmen, daß dieses Bemühen sich weiterhin auch auf uns erstreckt?

Zwei Fragen sind hier zu stellen 1. Besteht hier wirklich keine Schwierigkeit, unsre eigene Erfahrung wiederzufinden? Identifizieren wir uns, wenn wir den Text lesen, nicht eher mit dem «Jünger, den Jesus liebte», als mit Judas? Hören wir nicht, wenn wir lesen, wie die Propheten die verbürgerlichte Religion anprangern, nur die Verurteilung des einstigen «jüdischen» Nationalismus heraus? (Wir werden im weiteren auf diesen Punkt zurückkommen.) 2. Gott kann zwar weiter handeln, wie es von ihm in unserem Text geschildert ist – sollten wir uns aber nicht seines für uns geheimnisvollen Wesens (Is 54,15), seiner absoluten Freiheit (Ex 33,19), seiner Fähigkeit «etwas ganz Neues» zu tun (Is 43,19), entsinnen? Ist die Darstellung der göttlichen Gerechtigkeit im Deuteronomium dieselbe wie im Buch Job? (Auch auf solche Spannungen werden wir noch zu sprechen kommen.)

Die Autoren regen dazu an, das beherrschende Thema eines Textes stärker herauszuarbeiten als untergeordnete Details. Die Nichtbeachtung dieses Rates ist einer der Hauptfehler der modernen Predigt. Mein Lieblingsbeispiel stammt von Jacques Elluls *The Judgement of Jonah*. Dieser bemerkt, Jona habe nicht das Recht gehabt, im Schatten zu ruhen (4,5), da «Gottes Werk niemals getan ist». Sollen wir also über diesen Text predigen, da er uns schildert, wie wir sind – nämlich ruhend – und Gott, wie er ist – ringend mit den Menschen –? Nein, denn das ist nur Elluls Rat und Meinung und nicht die des Jona! Ja sie steht nicht einmal in Beziehung zu dem Schwerpunkt von Jonas Botschaft (die Ellul übrigens nur ganz knapp erwähnt). Eine Predigt in diesem Sinne mag veranschaulichend wirken, aber (wie es die Autoren formulieren) «wenn wir die Aufmerksamkeit auf etwas lenken, was der Originaltext nicht sagt, werden wir verpassen, was er uns sagen kann».

Eine Stelle kann *ein* beherrschendes Thema haben, kann aber natürlich auch bedeutend kom-

plexer sein. Ursprünglich voneinander unabhängige Erzählungen können zusammengefügt worden sein, um einen neuen Sinn zu bekommen. So kann der Prediger möglicherweise nicht allein das Thema einer Perikope über Jesus herausfinden, sondern auch das des Evangelisten, der die Materialien zusammengestellt hat. Vielleicht ergeben sich daraus dann getrennte Themen, oder beide Themen lassen sich in einer einzigen Predigt behandeln. Das ist ein wichtiger Punkt, auf den die Autoren nicht eingegangen sind.

Die vielleicht am weitesten verbreitete englischsprachige Reihe über unser Thema trägt den Titel «From Text to Sermon», aus der 12 Beispiele in dem Band *Interpretation* erschienen sind.[6] Die Einleitung erklärt dazu, der Zweck und die Absicht sei, «Fallstudien für die Diskussion und Reflexion» zu liefern und nicht Modelle vorzuführen, nach denen jedermann sich richten solle. So stammt jeder Einzelartikel von einem eigenen Autor, und es gibt kein Standardformat.

Die Schwierigkeiten mit diesem Format werden schnell sichtbar. In keinem Falle haben wir hier eine Aufführung aller exegetischen Methoden. Einige wenige Autoren kennen eine oder mehrere von ihnen nicht; einer geht sogar soweit zu sagen: «Ich stellte fest..., daß für meine Zwecke keine allgemeine historisch-kritische oder textkritische Analyse der ... Urkunden nötig war.» Ein paar Autoren schienen unkritisch ihren Voraussetzungen bei dem Schritt vom Text zur Predigt gegenüber (oder waren sie sich ihrer gar nicht bewußt?). Der Aufbau der Darstellung (allgemeine Diskussion – Predigt) und die Terminologie variieren von einem Artikel zum andern. Verschiedene Autoren definieren «Hermeneutik» als den gesamten Interpretationsvorgang (dessen erster Schritt die «Exegese» ist), während andere die Auffassung vertreten, das hermeneutische Problem ergebe sich erst, wenn die Exegese abgeschlossen ist.

Nur vier der Predigten fußen auf dem Alten Testament, obwohl dieses 80 Prozent des biblischen Kanons ausmacht! Das mag zwar gewisse Voraussetzungen erkennen lassen, unter denen die christliche Predigt vor sich geht, stellt aber ein grobes Ungleichgewicht dar, das der Herausgeber hoffentlich bei künftigen Ausgaben ausgleichen wird. Soweit Rabbis eingeladen worden sind, Beiträge zu leisten, haben sie ausnahmslos abgelehnt. Ist aber das hermeneutische Problem eine auf die Christen beschränkte Frage?

Die Reihe wird eingeleitet durch einen Artikel von John Bright, «An Exercise in Hermeneutics»,[7] einen der instruktivsten der ganzen Reihe. Er arbeitet vier Schritte heraus: 1. grammatisch-historische Exegese mit dem Ziel zu klären, «was der Text ganz konkret denen nahezubringen gesucht hat, an die er ursprünglich adressiert war»; 2. theologische Exegese: Was für eine Information hat der Sprecher gegeben? Wie weit ist der Text «Ausdruck für irgendeinen Aspekt des normativen Glaubens Israels»? 3. Was hat das Neue Testament mit den vom Text verkündeten Ideen gemacht? «Wir können nicht... über ihn predigen, als sei Christus nicht gekommen.» «Er steht auf der anderen Seite von Christus aus gesehen – vor Christus.» 4. Anwendung: Wer ist in der Zeit nach dem Kommen Christi der dem ursprünglichen entsprechende Adressat?

Die Anwendung dieser vier Prinzipien auf den Text Jeremia 31,31–34 ergibt folgendes: 1. Jeremia verkündet seinen geschlagenen Landsleuten (nach 587 vor Christus), daß Gott ein neues Bundesverhältnis errichten will, das von dem früheren (mosaischen) in Form und Inhalt nicht verschieden ist, dem aber zugleich die Fähigkeit beigegeben ist, ihm treu zu bleiben. Der Bund wird (nur) «erneuert», das Volk aber «neu gemacht». 2. Diese Sicht wird möglich, wenn man die lange Geschichte von Gottes Gnadenwirken betrachtet. Selbst die jüngste Verheerung bedeutet kein Ende dieses Wirkens. 3. Das Verhältnis der beiden Testamente zueinander ist ein Verhältnis Verheißung–Erfüllung: «Christus gab seinen Jüngern... den verheißenen neuen Bund.» 4. «Unsre Welt ist immer noch weithin eine Welt-vor-Christus.» Daher kann Jeremia, wenn er zu einem Menschen vor Christus spricht, zu uns sprechen! Er spricht von Eigennutz und falschen Hoffnungen, von Gottes Gericht in den Nöten, die uns bedrängen (z. B. soziale Unruhen). Wenn wir erkennen, daß wir niemals in jener «behaglichen kleinen Welt» unserer Träume leben können, dann sind wir offen für die Worte des Jeremia. Wie aber ist eine solche Sicht der Dinge angesichts der menschlichen Natur und der Geschichte menschlichen Versagens möglich? Das sind – so sagt Bright – nichtchristliche Fragen, weil Gott schon gehandelt hat! Anerkennen wir die Herrschaft Christi, so wird eine neue Gesellschaft gebildet «in Mitmenschlichkeit zueinander ... die erlöste Gesellschaft des verheißenen neuen Zeitalters».

Folgende Überlegungen mögen hier angebracht sein. 1. Jeremia spricht nach einer nationalen Katastrophe, welche die Idee ins Wanken gebracht hatte, daß Gott sich für den Schutz eines realen

Zustandes (Jerusalem) oder einer bestimmten Regierungsform (davidische Monarchie) einsetze. Nichtsdestoweniger ist ein anbetendes, gehorsames Israel immer noch möglich. Wie und mit welcher Begründung kann der Interpret den Schritt von diesem Wort an eine *Gemeinschaft* nach einer *nationalen* Katastrophe zu einem Wort für den enttäuschten Einzelmenschen tun? Würde diese Frage keine eingehende Auseinandersetzung verdienen? 2. Kann man *immer* von dem «normativen Glauben Israels» sprechen? Ist der Glaube nicht dynamisch, wachsend, in Auseinandersetzung befindlich mit der Geschichte, im Dialog stehend mit sich selbst? Muß das Wort (nämlich «normativ») nicht definiert werden mit der Stimmenmehrheit der biblischen Autoren oder der modernen Interpreten? 3. Ist der Umweg über das Neue Testament hier wirklich eine Hilfe? Wird die Synagoge von dieser Betrachtungsweise weniger herausgefordert und getragen? Die Aktualisierung des Neuen Bundes muß sichtbar werden von dem Verhalten der Gemeinde her: Als *ganze* wird sie deutlich gehorsam wie nie zuvor. Es wird keine Notwendigkeit mehr bestehen, sie an ihre Pflichten zu erinnern. Das ist ganz gewiß in unseren Tagen nicht der Fall. Und Bright gibt das zu, wenn er uns (einschließlich der meisten Kirchenglieder) als Menschen-vor-Christus charakterisiert. Das aber bedeutet, daß die Vision des Jeremia nicht zum Zug gekommen ist im Widerspruch zu Neuem Testament und Glaubenserklärungen. Dann stehen wir zusammen mit Jeremia da, hören und müssen notwendig hören, was Gott *noch* herbeiführen kann.

Einen ganz ähnlichen Weg schlägt Daniel Lys ein,[8] der uns sagt, daß «das Neue Testament die endgültige und entscheidende Neuinterpretation der Traditionen ist, die das ganze Alte Testament hindurch immer und immer wieder neu interpretiert worden sind». Es ist die «Zielscheibe», die zeigt, daß die Bewegung in einem bestimmten Augenblick in Israels Denken «richtig» war.

Hier können folgende Fragen gestellt werden: 1. Ist es nützlich, Glaubensaussagen zu machen, die nicht aus dem Text selbst belegt werden können? Ist mehr gesagt als: «Ich anerkenne nicht die innere Autorität des Alten Testaments, weil ich mich dafür entscheide, sie nicht anzuerkennen?» 2. Kann man das Wort «richtig» in seinem eigentlichen Sinne gebrauchen, wenn man die Schrift charakterisiert? 3. Wie läßt sich verhüten, daß man die Qualifikation «richtig» nicht einfach mit der eigenen Meinung identifiziert? Wenn das Neue Testament der Maßstab ist, wessen Interpretation des Neuen Testamentes ist dann gemeint? 4. Da der Prozeß der Neuinterpretation außerdem im Neuen Testament evident ist, welche Ebene wird dann «entscheidend»? 5. Ist nicht jede biblische Erzählung bewahrt worden, weil sie zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Umständen die Identität der Gemeinde weitergab und erhielt? Ist nicht jede Erzählung durch die Geschichte und die Rezitation der Gemeinde (Kanonisierung) bestätigt worden, ungeachtet einer Übereinstimmung mit einer «Zielscheibe», die ebenfalls bedingt ist durch Zeit und historische Umstände? Kann nicht die früheste Form des Wortes ebensogut (oder vielleicht sogar besser) herausfordern und richten wie ein späteres Wort? 6. Ist es nicht die Aufgabe des Interpreten, auf alle Stimmen der Tradition zu hören und sie in einen Dialog miteinander zu bringen, anstatt subjektive Wertstrukturen zugrunde zu legen (einen Kanon innerhalb eines Kanons)?[9] Sollten wir nicht Spannungen im Text als Beweis dafür erkennen, daß das Leben unter dem Bund komplex ist, daß es hier kein eindeutiges «Falsch» oder «Richtig» geben kann, so daß man tastend und mit Demut vorgehen sollte?

Einen nur wenig abweichenden Weg schlägt Iain Wilson ein in seiner Predigt über Is 19, 23–25.[10] Wie spricht diese herrliche Vision Israels, wie es zusammen mit seinen traditionellen Feinden anbetet und ihnen Zeugnis gibt, heute zu uns, da doch ihre Verwirklichung «von der Geschichte in Abrede» gestellt ist? (Wagen wir, das über die neutestamentliche Verkündigung der Wiederkehr Christi und des Endes der Welt zu sagen?) Sie spricht uns an, wenn «wir diese Prophetie empfangen als von ihm» (Jesus Christus) redend, dem Interpreten der Schrift, der bewirkt, daß sie «zu einer lebendigen Flamme in unseren Herzen» auflodert.

Verschiedene Dinge bedürfen einer weiteren Klarstellung. 1. Muß die ganze Schrift, das heißt alle Teile, in dieser Weise angenommen werden? Möchte der Autor dies etwa für die Speisegesetze im Leviticus vorschlagen? Wenn nicht – wo liegt dann die Grenze? 2. Wenn es von Bedeutung ist zu bemerken, daß die Geschichte die Erfüllung dieser Voraussage «in Abrede stellt» (und ich möchte meinen, daß es das nicht ist) – wie läßt sich diese Schwierigkeit bei dem Interpretationsangebot des Autors bewältigen? 3. Zerstört diese Methode nicht die Autorität des Alten Testaments, während sie den Eindruck erweckt, als festige sie

sie? 4. Wenn der Christ – im Unterschied zum Juden – diesen Text nicht auf die Autorität Gottes hin, in dessen Namen er verkündet wurde, annehmen kann, wie kann er dies dann bei der «geistigen Gymnastik» des «Als-Ob»? Vermutlich passen hier die Schlußworte der Lazarus-Erzählung Lk 16,31: «Wenn sie nicht Moses und den Propheten glauben, werden sie auch nicht glauben, wenn jemand von den Toten auferstehen würde.»

Als letzte Predigt über einen Text aus dem Alten Testament soll hier J.A.Ross Mackenzies Interpretation von 1 Chr 11,22–23 angeführt werden.[11] Solche Berichte wurden, so erklärt er, wiederholt, damit die Hörer «den Glauben und die Treue der alten Heroen und Führergestalten nachahmen sollten». Aber dieser ursprüngliche Zweck genügt nicht für den christlichen Prediger, der dartun muß, daß das, «was wie ein peripheres Werk des Gottes Israels erscheint, ein Zeugnis für Gottes zentrales Werk in Christus ist». Der Umstand, daß Benaiah «nicht davor zurückschreckte, allein zu kämpfen», soll uns zu Bewußtsein bringen, daß «Jesus allein den Feinden des Menschen... Sünde und Tod, gegenübergestanden hat».

Wenn der Prediger uns Jesu Werk vor Augen führen will, sollte er das dann nicht lieber direkt tun vermittels eines Textes aus dem Neuen Testament? Warum diesen Text auf Christus hin verwenden, gleichsam als Vorwand, unter Mißachtung seiner ursprünglichen Absicht? Wenn man diese Methode anwendet, kann *jeder* Text uns an irgend etwas oder irgend jemanden erinnern.

Alle diese Autoren scheinen die Meinung zu vertreten, das hermeneutische Grundproblem laute: Wie können wir Christen über das Alte Testament predigen? Lautet es aber nicht vielmehr: Wie kann jemand – gleich welchen Glaubensstandpunkt er vertritt – den Sprecher der alten Zeit richtig verstehen und mit ihm in einen Dialog eintreten angesichts der kulturellen, linguistischen und chronologischen Kluft, die zwischen beiden liegt, – aber ebensogut angesichts der kulturellen Bedingtheit des Hörers? Diese Frage gilt nicht minder für die Worte des Konfuzius, des Mose, Jesu oder Mohammeds. Das Problem ist dasselbe für beide Testamente, für Christen wie für Juden.

Nicht alle Autoren des Bandes «*Interpretation*» teilen die Meinung der eben besprochenen Autoren. So zählt James Cleland[12] vier Schritte für die Predigtvorbereitung auf: Anlaß der Predigt («Primer»), Zielsetzung (das *spezielle* Ziel, das der Prediger vor Augen hat), Aufbau (Struktur, Gedankenführung), Darlegung (These oder Anliegen der Predigt). Ist diese These einmal aus dem Text abgeleitet, fragt man sich, ob sie eine «durch die lange Geschichte nachweislich für alle Zeiten gültige Botschaft» ist. Ist die «gute Botschaft» auch dann noch wirksam, wenn sie aus dem geographischen und kulturellen Kontext herausgelöst ist, in dem sie ursprünglich gesprochen oder geschrieben wurde. Ist eine solche These einmal aus ihrem zeitlichen Zusammenhang herausgelöst, so muß sie «wieder in einen zeitlichen Zusammenhang eingefügt» werden. (Dabei ist hier keine Rede von der Notwendigkeit eines Umweges über das Neue Testament. Und ich habe mich bei meinem Kollegen Professor Cleland vergewissert, daß ich ihn in diesem Punkt richtig interpretiere.)

Dem Leser sollte nun eine Hilfe angeboten werden durch eine Diskussion der folgenden Aspekte. 1. Was ist die Absicht der biblischen Sprecher, wenn sie zeitlose Aussagen machen? 2. In welchem Umfang ist jede Aussage historisch bedingt? 3. Ist «zeitlos» und «gültig» dasselbe? Oder kann die Gültigkeit von irgendeinem besonderen Umstand abhängig sein? Kann Heilige Schrift als «ungültig» qualifiziert werden, und wenn ja, auf Grund welcher Kriterien? 4. Könnte die «lange Geschichte» der Synagoge ebenfalls ein nützliches Kriterium der Gültigkeit sein? 4. Wie läßt sich die Aussage als solche erkennen? Wird jedermann zustimmen? Können wir nicht eine Aussage wegdiskutieren, die eine Herausforderung für unsre vorgefaßten Ideen ist?[13] In diesem Punkt scheint Paul Mickeys Rat für uns bedeutungsvoll zu sein:[14] «Was ... an diesem Text ... verletzt mich?», so lautet die Schlüsselfrage, wenn wir, was unbedingt notwendig ist, vermeiden wollen, daß eine Textstelle «entschärft» wird.

Und das scheint mir eine der grundlegenden Regeln für die Interpretation zu sein: Wird der Text so verstanden, daß durch ihn der *status quo* gestützt wird, fühlt man sich geneigt, sich mit denen zu identifizieren, die in dem Text als «gute Kerle» empfunden werden, dann hat man mit aller Wahrscheinlichkeit die Absicht des Textes mißverstanden. Ergibt sich daraus nicht manches für die Haltung der Christen dem Alten Testament gegenüber? Finden wir die einstweilige Jenseitsgerichtetheit des Neuen Testamentes nicht teilweise deshalb als maßgeblich, weil sie uns in die Lage versetzt, uns den sozialen Forderungen des Alten Testaments zu entziehen?

Die letzte Lieferung der Reihe von Leander Keck[15] gelangt zu derselben Feststellung: «Doch das Hören des Textes verlangt, daß wir ein kriti-

sches Wort vernehmen, ein Wort, das beide Extreme in der polarisierten Situation anspricht.»

Eine noch grundlegendere Methode vertritt Lawrence Toombs in «The Problematic of Preaching from the Old Testament».[16] Er bietet folgende Schritte für den Interpretationsvorgang an. 1. «Auf welchen Bereich der menschlichen Situation war die betreffende Stelle ursprünglich gerichtet, und wie lautete ihre Aussage zu der fraglichen Situation in ihren eigenen Begriffen und ihrer eigenen Zeit?» 2. «In welchen Formen stellt sich die menschliche Situation, in die hinein die betreffende Stelle spricht, heutzutage dar?» 3. «Wie muß das alte Wort umgestaltet und umgebildet werden, damit es seine ursprüngliche, authentische Botschaft für die neuen Formen mitteilt, in denen die menschliche Situation heute ihren Ausdruck gefunden hat?» «Die spezifischen Eigenarten einer göttlichen Aufforderung, wie sie in einer früheren Zeit vernommen wurden, lassen sich nicht einfach auf die Existenz eines anderen Menschen übertragen. Sie müssen in eine Aufforderung umgewandelt werden, die aus seiner eigenen besonderen Situation erwächst und wieder in diese hinein spricht.» Wenn er das tut, muß der Prediger «sich mehr für die *Richtung* interessieren, die Gottes Werk nimmt, für die Zielsetzung, der es folgt und für das Ziel selbst, auf das es ausgerichtet ist, als für die spezifischen Einzelhandlungen, die der biblische Autor Gott beilegt».

So zeigen uns die erzählenden Partien der Bibel «die Arten von Problemen, die in einer unter Gottes Forderung in der Geschichte gelebten Existenz auftauchen, und richten an uns die Aufforderung, nachzuschauen, wie diese Fragen in unsrer eigenen Existenz Gestalt gewinnen».

Man sollte bei dieser Methode auf den direkten Übergang vom «*Damals*» zum «*Heute*» aufmerksam machen: Hier haben wir keinen unverzichtbaren Umweg über das Neue Testament. Die Funktion der Predigt besteht offensichtlich nicht darin, uns an eine «Verheißung» zu erinnern und die «Erfüllung» nachzuweisen, noch darin, zeitlos gültige Aussagen zu machen, sondern vielmehr darin, die menschliche Situation im Licht der Tradition zu schildern und zu befragen. (Diese Methode ist derjenigen der Autoren der *MeThScOJ*-Reihe sehr ähnlich.)

Eine Reihe von 19 Beiträgen ist in den *Etudes théologiques et religieuses* unter dem Titel «Du texte au sermon (Vom Text zur Predigt)» erschienen.[17] Ein zusammenfassender Überblick und einige Gedanken zu dieser Veröffentlichung sind von Jean-Paul Gabus formuliert worden; und ich werde meine Ausführungen auf seinen Artikel beschränken.[18]

Er beginnt mit der Feststellung, daß 12 der Artikel den Absichten der Reihe mehr oder minder nicht entsprechen. Da eine objektive Bewertung schwierig sein würde, hat er sich zum Ziel gesetzt, «eine Anzahl grundlegender theologischer Bemerkungen zur Predigt heutzutage zu machen und das in ständigem Dialog mit den Mitarbeitern der Reihe».

Welche Funktion hat die Predigt, und ist diese Funktion heute noch von Nutzen? Predigt ist, so führt er aus, kein Selbstzweck, sondern nur ein Teil im größeren gottesdienstlichen Rahmen. Sie ist Vorspiel zur Eucharistie, die ihrerseits die Präsenz aktualisiert, die der Text verkündet hat.

Der gemeinsame Nenner aller Artikel ist, wie er ihn formuliert, die Überzeugung der Autoren, daß eine wissenschaftliche Exegese möglich und wünschenswert ist. Nachdem er mehrere Probleme durchdiskutiert hat, die diese Methode mit sich bringt, gelangt er zu dem Schluß, die Autoren hätten fälschlich angenommen, sie könnten «das reine Wort Gottes, befreit von allen seinen menschlichen und mythologischen Elementen» herausschälen. Aber wo gibt es hier eine Alternative? Ist es nicht möglich, dieses Ziel der wissenschaftlichen Exegese aufzugeben, «damit wir uns ergreifen lassen können von der Dynamik des Textes und dem Wehen des Geistes»?

Wenn man auch zugeben kann, daß eine völlig voraussetzungslose Exegese kaum möglich ist,[19] ergibt sich daraus dann wirklich logischerweise ein so radikales Urteil wie das von Gabus? Dürfte nicht Vorsicht und Demut in der Verwendung der wissenschaftlichen Exegese eine bedeutend angemessenere Schlußfolgerung sein? Was bedeutet: die Subjektivität daran hindern, das Erkennen des «Geistes» zu verunreinigen? Weshalb wird die «Dynamik» nicht als Stützung für persönlichen und kirchlichen Konfessionalismus empfunden?

Seine Auseinandersetzung mit den Schwierigkeiten einer speziellen «Aktualisierung» enthält eine hilfreiche Kritik von Methoden, die von einigen der Artikel angewendet werden (vor allem der Tendenz, nach einer Gegenwartssituation zu suchen, die der im Text geschilderten ähnlich ist). Wesentlich für eine «gute» Aktualisierung ist – so sagt er – «das Urteil des Glaubens», die Betätigung einer Intelligenz, die vom «Wehen des Heiligen Geistes» ergriffen ist. Er gibt, zusammen mit einem der Autoren, zu, daß «wahre Hermeneutik un-

trennbar ist vom Beten um den Heiligen Geist».

Was das Problem der Interpretation des Alten Testaments anbetrifft, stimmt Gabus mit denen überein, die der Meinung sind, daß «der Literalsinn den Sinn des Alten Testamentes nicht ausschöpft», und die in dieser Meinung motiviert sind durch «das grundlegende Ereignis des christlichen Glaubens: die Person Jesu Christi».

Die Reihe «Hilfe fürs Amt», die in *Lutherischer Rundblick*[20] erschienen ist, war mir nicht zugänglich; so kann ich zu dieser Veröffentlichung zu unserem Thema nichts sagen.

Ich möchte schließen mit der Erwähnung einiger nützlicher Artikel, die demnächst veröffentlicht werden. 1. Der Supplementband von *The Interpreter's Dictionary of the Bible*[21] wird einen Artikel «Hermeneutics» (3600 Worte) enthalten. Er ist im Blick auf den Pastor geschrieben von Professor James Sanders vom Union Theological Seminary, N.Y. 2. *The Duke Divinity School Review*[22] wird 1975 einen ausführlichen Beitrag von zweien meiner eigenen Schüler (Michael Casto und John White) veröffentlichen, in dem unter anderem folgende Themen behandelt sind: exegetische Methode, Voraussetzungen und Methode bei dem Schritt von der Exegese zur Predigt, und eine ins einzelne gehende Veranschaulichung beider Verfahren, basierend auf einem konkreten Text.

[1] (Nashville 1952) 12 Bde.

[2] Veröffentlicht in Delaware (Ohio 43015). Die Reihe wurde begonnen im Herbst 1967 und abgeschlossen im Winter 1972.

[3] Edward Meyer (Predigt), Robert Tannehill (Neues Testament), Simon De Vries (Altes Testament).

[4] Im einzelnen – für Epiphanie (Mt 2,1–12; Is 49,8–13), Pfingsten (Apg 2,1–8, 12–21; Gen 3,1–6, 22–23), Aschermittwoch (Mt 6,16–21) und Fastenzeit (Ez 33,7–16), Advent (Röm 13,8–14), Weihnachtsfest (Is 9,2,6–7), Ostern (Mk 16,1–7), Himmelfahrt (Dan 7,9–10, 13–15), Kingdomtide (Reich-Gottes-Zeit) (Apk 19,1,4,6–8; 1Kö 18,21–39), Advent (Ps 97), Weihnachtszeit (1 Jo 4,9–16).

[5] Für eine klare und detaillierte Darlegung siehe Gerhard von Rad, in der engl. Ausgabe Old Testament Theology (New York 1965), II, 319–387. Vgl. ferner die verheerende Kritik von James Barr, Old and New in Interpretation (New York 1966) Kap. 5.

[6] Vierteljahreszeitschrift des Union Theological Seminary in Virginia (Richmond); der Einleitungsartikel 20 (1966) 188–210 trägt nicht diesen speziellen Titel.

[7] In 20 (1966), 188–210, basierend auf Jer 31,31–34.

[8] Auf der Grundlage von 1Sam 12,12, in 21 (1967), 401–420.

[9] Vgl. vor allem Brevard Childs, Biblical Theology in Crisis (Philadelphia 1970), Kapp. 5–12, zusammen mit den recht nützlichen Überblicken von James Sanders, Union Seminary Quarterly Review 26 (1971), 299–304; vgl. ferner 25 (1970) 392–394 und Interpretation 24 (1970) 359–368.

[10] In 21 (1967) 66–86.

[11] In 22 (1968) 18–35.

[12] Predigt über Eph 2,11–22, in 21 (1967), 147–157.

[13] Das ist ähnlich dem Punkt I über die Artikel der MeThScOJ, wenn sie uns aufrufen, unsre «Erfahrung» im Text wiederzuerkennen.

[14] In 22 (1968) 288–300 zu 2Kor 12,7–9.

[15] In 27 (1973) 184–202 zu Apg 1,8.

[16] In 23 (1969) 302–314. Dieser Beitrag ist kein Teil der Reihe «From Text to Sermon». Der Titel mag ein wenig irreführend sein, da das Wort «Bibel» durch das Wort «Altes Testament» ersetzt werden könnte (wenigstens scheint es mir so).

[17] Veröffentlicht von der Faculté de théologie protestante de Montpellier. Einige der Artikel (z.B. die von Daniel Lys und John Bright) scheinen Überarbeitungen der in «Interpretations» erschienenen zu sein.

[18] «Du texte au sermon: un bilan provisoire (vom Text zur Predigt, eine vorläufige Bilanz)», 48 (1973) 417–433.

[19] Rudolf Bultmann, Ist voraussetzungslose Exegese möglich? Theol. Zeitschr. 13 (1957) 409–417; David Linge, Dilthey and Gadamer, Two Theories of Historical Understanding: J. Amer. Acad. Rel. 41 (1973) 536–553.

[20] Kollegium für Lutherisches Schrifttum (Wiesbaden).

[21] Wird 1976 bei Abingdon Press veröffentlicht werden.

[22] Veröffentlicht von der Duke University Divinity School (Durham N.C.) 27706.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

LLOYD R. BAILEY

geboren 1936 in den Vereinigten Staaten von Amerika. Er studierte an der Duke Universität (Bachelor of Arts), an der Duke Divinity School (Bachelor of Divinity) und am Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion (1967 Promotion in Philosophie). 1967 bis 1971 war er Instruktor und Assistenzprofessor am Union Theological Seminary zu New York, seit 1971 ist er beigeordneter Professor für Altes Testament an der Duke University Divinity School.

Antonio Quintana Ramírez

Die biblischen Texte in einigen spanischen Liturgiegesängen

Obwohl seit der Veröffentlichung der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums erst gut elf Jahre verflossen sind, darf man füglich behaupten, daß eine ihrer wichtigsten praktischen Verwirklichungen, die Übertragung der Liturgietexte in die Volkssprache, sich höchst positiv ausgewirkt hat. Ihr ist es zu verdanken, daß nun das Gottesvolk sein freudiges oder sehnliches Gebet in der unverfälschten Echtheit der Bibel zum Ausdruck bringt. Am biblischen Charakter der Liturgietexte läßt sich dem Beten der Kirche gleichsam der Puls greifen. Dies ist der Grund, weshalb ich es unternommen habe, den Gehalt des liturgischen Gebetes in Spanien von den biblischen – oder von der Bibel inspirierten – Texten her zu untersuchen, die das Volk gegenwärtig in seinen Gottesdiensten verwendet. Daß viele dieser Texte in Musik gesetzt wurden, hat entscheidend dazu beigetragen, einen Gebetsinhalt unter das Volk zu bringen, der vorher durch Abwesenheit glänzte.

I. VORBEMERKUNGEN

1. Die Kirchenmusikbewegung

Während der Jahre 1964–66 leistete bei dieser Aufgabe die Gruppe BERIT Pionierarbeit. Sie verbreitete von Salamanca aus eine ganze Anzahl von Kompositionen des P. Deiß, die wegen ihres reichen biblischen Gehaltes allgemein Anklang fanden. P. Deiß persönlich bearbeitete und leitete in dieser Stadt die Schallplattenausgabe in spanischer Sprache. Die Gruppe BERIT hinwieder setzte ihre «sensibilisierende» Tätigkeit fort, indem sie an einem der von der Päpstlichen Universität Salamanca abhängigen Institut einen Lehrstuhl für Kirchenmusikpastoral errichtete. Nach einigen Jahren verbreiteten sich diese Kurse über ganz Spanien und trugen allen Niveaus Rechnung. 1968 veröffentlicht Miguel Manzano, der als Kursprofessor und in der Pfarreiarbeit tätig ist, «Salmos para el Pueblo», eine ganz dem Volksempfinden entsprechende Psalmenvertonung. Im gleichen Jahr, doch etwas später, gibt Juan Antonio Espinosa, ein junger Jesuit, unter dem Titel «El Señor es mi fuerza» eine ganze Anzahl von Gesängen in südamerikanischen Rhythmen heraus, die wie die – bereits etwas ferngerückten – von Deiß und die – heute sehr aktuellen – von Manzano – sich rasch verbreiten. Von 1970 an setzt eine reiche, sehr frei gehaltene Produktion ein, die immer noch anschwillt.

Diese Bestrebungen zeitigten einen unverhofften Erfolg. Das Volk beteiligt sich vor allem im Gesang immer stärker an den Liturgiefeiern, und die Verbreitung der für die Liturgie vorgesehenen Bibeltexte stößt beim Volk auf großen Widerhall.

2. Die Textauswahl und Thematik: einige Folgerungen

Wenn der Mensch etwas in ihm zutiefst Lebendiges zum Ausdruck bringen will und dabei auf vorgegebene Formen trifft, wählt er unwillkürlich das aus, worin er sein inneres Erleben am besten zu äußern vermag, und weist alles übrige zurück oder übersieht es einfach. Auch die spanischen Komponisten haben eine eigene Auswahl getroffen. Wenn wir auf deren «Konstanten» achten, ersehen wir, weshalb wir uns Fragen wie die folgenden stellen: Verwenden die Komponisten in Spanien für Liturgiegesänge den Text der Bibel? Welches sind diese Texte? Welches ist ihr thematischer Inhalt? In welcher Form werden sie verwendet? Wortgetreu oder in freier Fassung? Und in bezug auf beide Fälle: Verwenden sie diese Bibeltexte vollständig oder lassen sie dabei gewisse Zeilen oder Ausdrücke aus? Warum bedienen sie sich bloß dieser Texte und dieser Thematik? Und weshalb in dieser Form?

Um auf alle diese Fragen eine einigermaßen objektive Antwort zu finden, habe ich es angesichts der Überfülle an neuen Kompositionen für praktisch richtig befunden, nur die Veröffentlichungen einiger Komponisten herauszugreifen und zu studieren. Es handelt sich um etwa sechzehn Komponisten, deren Veröffentlichungen meines Erachtens am weitesten verbreitet sind und bei den Liturgiefeiern wohl am meisten verwendet werden. Begreiflicherweise konnte ich dabei viele Kompositionen in spanischer Sprache mancher weiterer Komponisten sowie die Veröffentlichungen in Regionalsprachen nicht berücksichtigen. Und ebenfalls nicht die überaus reiche lateinamerikanische Produktion. Bei den sechzehn ausgewählten Kom-

ponisten habe ich geprüft, welches ihr situationsbedingter Kontext ist, ob sie in ihren Vertonungen die biblische Thematik – namentlich die Psalmen – verwenden und welche Besonderheiten ihre Thematik aufweist. Ich habe mich dabei der von verschiedenen Verlagshäusern herausgegebenen Partituren bedient. Diese Partituren sind im allgemeinen Vertonungen einiger Teile des Ordinariums der Messe oder der Hymnen des kirchlichen Stundengebetes (um 13%), von Psalmen (um 23%) und verschiedener biblisch inspirierter Gesänge und Lieder (um 28%) oder total eigenständiger Texte (um 27%); die Kompositionen mit marianischem Thema machen 6% aus und der Rest (3%) entspricht Negro Spirituals.

II. DIE PSALMEN

Von den insgesamt 434 Vertonungen, die in diesen Partituren enthalten sind, haben 109 (ungefähr 23%) biblische Psalmen zur Grundlage oder sind zumindest von ihnen inspiriert.

1. Welche Psalmen sind hauptsächlich ausgewählt worden?

Am häufigsten sind ausgewählt worden: Lob- und Dankpsalmen (56); Fleh- und Vertrauenspsalmen (47); meditative Psalmen (23). Die unterschiedliche Thematik der vielen ausgewählten Psalmen bildet ein ganzes Netz von Motiven, die sich in der Äußerung verschiedener Gefühle finden:

1. Man lobpreist Gott und dankt ihm wegen (wiederum der Häufigkeit nach geordnet) a) seiner Größe; b) seiner Nähe und Vorsehung; c) seiner Gerechtigkeit; d) seiner Güte und Wundertaten, die zutage treten in der Schöpfung, in der Heilsgeschichte, in der Behütung des Armen und des Sünders, in der Menschwerdung.

2. Man bekennt sein Vertrauen zu Gott und fleht ihn an im Bewußtsein a) der eigenen Sündhaftigkeit; b) des Erbarmens Gottes; c) des Bedrängtseins durch die Übel und die Feinde.

3. Man meditiert und denkt nach über a) Gottes Güte und Gerechtigkeit; b) die Größe des Tempels und der Heiligen Stadt; c) das Gotteswort und Gesetz; d) die Belohnung des Gerechten, der dieses Gesetz erfüllt; e) Gottes Größe; f) das Geschenk der Inkarnation.

Die am meisten vorkommenden Psalmen sind (nach der Zählung der Neovulgata):

Lobpreis und Danksagung: 99 (5 ×), 102 (5 ×), 64, 25 und 137 (je 3 ×);

Fleh- und Vertrauenspsalmen: 50 (6 ×), 26 (4 ×), 12 und 22 (je 3 ×);

Nachsinnen über verschiedene Themen: 136 (5 ×): Verbannung; 83 (3 ×): der Tempel; 14 (2 ×): das Gesetz.

2. Wie verwendet der Komponist diese Psalmen?

Von insgesamt 109 vertonten Psalmen werden 60 (um 55%) wörtlich übernommen, während die restlichen 49 in freier Fassung vorliegen. Sechs Komponisten ziehen ausschließlich letztere Form vor. Die übrigen wechseln gern zwischen beidem ab, doch acht von ihnen verwenden für ihre Psalmenvertonungen zu mehr als der Hälfte den wörtlichen Text. Was die Vollständigkeit der Textübernahme betrifft, so konnte ich feststellen, daß man manchmal gewisse Verse oder Wendungen ausläßt, im allgemeinen aus folgenden Gründen:

1. um der Kürze willen (so bei Ps 118);

2. um der gedanklichen Einheit willen (Ps 64). So vertont z. B. Palazón bloß die Strophen, die das bäuerliche Leben betreffen;

3. aus Rücksicht auf die Liturgietexte, die manchmal gewisse Verse oder Ideen auslassen (so bei Ps 136, bei dem in der Liturgie die Verse 7–9 ausfallen).

Was die musikalische Struktur betrifft, die den meisten dieser Psalmen gegeben wird, so fällt auf, daß die responsoriale Form vorherrscht. Sie begünstigt die äußere aktive Beteiligung des Volkes; allzuhäufig verwendet wirkt dies jedoch gelegentlich ein wenig eintönig und ermüdend.

3. Warum hat man so häufig die Bibeltexte und die Thematik der Psalmen verwendet?

Meiner Meinung nach ist dies am ehesten darauf zurückzuführen, daß die meisten Komponisten Kleriker sind. Nur vier von ihnen sind Laien. Doch ist es nicht verwunderlich, daß man das Verlangen hat, der Liturgie zu dienen, indem man die von ihr vorgesehenen Texte vertont.

4. Warum gerade diese Thematik?

Auch die Themenwahl wurde offenbar im Hinblick auf eine «ontologisch» verstandene Liturgie getroffen: Danksagung und Lobpreis = Eucharistie; Bitte und Vertrauen = Umkehr; Reflexion = zum Zweck der Unterweisung.

Andere Male wird ein Psalm deswegen gewählt, weil er sich für einen Ritus besonders eignet wie

z. B. die Prozessionspsalmen 99 und 121 oder der sakramentalen Charakter aufweisende Ps 22.

5. Warum werden diese Texte in dieser Form verwendet?

Was die wörtliche Übernahme von Bibeltexten betrifft, so dürfen wir nicht vergessen, daß die klerikale Mentalität bis anhin stark von der «Notwendigkeit» bestimmt war, sich an die vorgesehenen Worte zu halten. Doch hat zu dieser so wortwörtlichen Verwendung wohl noch mehr der Umstand beigetragen, daß rasch eine «offizielle» Version erschien, die hochpoetisch ist und sich leicht vertonen läßt (vgl. Alonso Schökel in der bibliographischen Notiz).

Die Laien verwenden die Texte in freierer Fassung; drei von ihnen in über 60% ihrer Kompositionen. Daß man nicht immer den gesamten Text verwendet, entspricht einer Praxis, die in der kirchlichen Überlieferung vorkommt. Auch die responsoriale Fassung der Psalmen wurzelt in der herkömmlichen Praxis der Liturgie. Daß man in gewissen Riten, die denjenigen, aus denen gewisse Psalmen erwuchsen, entsprechen, sich den funktionalen Charakter dieser Psalmen zunutze macht, ist von der Praxis her ohne weiteres gegeben.

In einer gesellschaftlich-politischen Umwelt, in der der Inhalt eines «engagierten» Gebetes nicht über viele Möglichkeiten zu friedlicher Ausfaltung verfügt, darf man vielleicht – als auf einen Hauptvorteil einer «Popularisierung» der Liturgie – auf das Bestreben dieser Komponisten hinweisen, nach einer Musikform zu suchen, die dem Menschen von heute näher steht. Die Mehrheit von ihnen bekennt offen, daß es unmöglich ist, weiterhin zwischen «sakraler» und «profaner» Musik zu unterscheiden.

Es fehlt auch nicht an Versuchen, schon von der gewählten Thematik und literarischen Form her die Psalmen dem Volk näherzubringen. So ersehen wir beispielsweise, daß einer der am meisten (5 ×) vorkommenden Psalmen der Psalm 136 ist. Zwei Komponisten (Palazón und Barja) verwenden ihn so, wie er von der Liturgie vorgelegt wird: ohne die Verse 7–9. Kiko Argüello hingegen gebraucht den ganzen Psalm, indem er hinzufügt:

«Herr, gedenke unserer Unterdrücker;
Herr, gedenke unserer Feinde, wie sie da schrien:
‹Zerstört bis auf den Grund!›
Hauptstadt Babylon, Verbrecherin du!
Wer wird dir je das Böse vergelten können,
das du uns angetan!
Wer wird deine Kinder an einem Felsen zerschlagen können!»

Manzano führt den Satz: «Wie sollen wir singen ein Lied des Herrn in fremdem Land?» weiter aus, indem er hinzufügt:

«Die Unterdrückten singen nicht gerne Lieder;
die Verfolgten wimmern.
Öffnet die Kerker, löst die Ketten,
dann werden sie ihre Lieder singen können.»

Schon die musikalische Struktur und ihre Interpretationsbedürftigkeit erhöhen die Ausdruckskraft der entscheidenden Sätze dieses Psalms. Sein starkes Pathos zum Ausdruck zu bringen, ist meines Erachtens Kiko Argüello am besten geglückt. Daß der Psalm von einem Solisten vorgetragen werden soll, begünstigt die aufmerksame Meditation der Zuhörer (eine andere echte Form der aktiven Beteiligung).

Manzano vertont Psalm 57, der bei der jüngsten Brevierreform ausgelassen wurde. Zwar dürstet der Christ nicht nach Gewalttätigkeit und persönlicher Rache, aber er bittet Gott, seine wahre Gerechtigkeit durchzusetzen:

«Erwache, Herr, und richte die Erde!
Du bist ja der Meister über alle Völker.
Die Menschen sollen sehen, daß du nicht schläfst,
sondern den Armen Recht widerfahren läßt...
Herr, brich die Macht der Mächtigen,
damit diese zerrinnen wie Wasser, das zerläuft,
daß sie verdorren wie gemähtes Gras;
sie seien wie eine Fehlgeburt,
die das Licht der Sonne nie erblicken wird!»

Mit Hymnen und Liedern versucht man am meisten, zu einem tätigen Engagement aufzufordern, doch nicht in Richtung eines Flehgebetes gegen die Heiden, sondern im Sinne dessen, was das Evangelium verlangt.

Eine interessante Rolle spielt auch die kurze Antiphon, der Kehrvers, der vom Komponisten verwendet wird, um die Thematik des Psalmes anzugeben. Wir können ersehen, daß der gleiche Psalm 114 verschieden tönt, je nachdem ihm Manzano den Leitspruch mitgibt:

«Meine Seele, komm wieder zur Ruhe,
denn der Herr war gut zu dir;
meine Seele, komm wieder zur Ruhe,
denn der Herr erhört dein Flehen» (Vertrauen),

oder Espinosa ihm den Kehrvers vorsetzt:

«Ich werde wandeln in Gegenwart des Herrn» (Reflexion).

III. DIE LIEDER UND HYMNEN

Die Analyse der Lieder und Hymnen ist viel komplizierter, da diese nicht den objektiv gegebenen Inhalt haben, die der «feststehende» Psalmtext gewährleistet. Es wiegt in ihnen die fruchtbare Pluralität der Persönlichkeit der Komponisten vor. Der Wirrwarr der Themen und ihre gewissermaßen unbesehene Kombination macht eine genaue Auswahl unmöglich. Aus diesem Grund übergehe ich die verschiedenen Adaptationen von Negro Spirituals (die allgemein bekannt sind), die Weihnachtslieder, «villancicos» genannt (die in unseren Volkskreisen schrecklich traditionell sind) und auch die Marienlieder, auch wenn sie, wie das Magnifikat, eine biblische Grundlage haben. In dieser kurzen Übersicht suche ich auch nicht die neuen spanischen Hymnen für das Stundengebet zu bewerten, die um ihres reichen biblischen Gehaltes willen eigens studiert zu werden verdienen. So befaßt sich unsere Analyse nur mit denjenigen Hymnen in den Veröffentlichungen der von uns ausgewählten Komponisten, die unter keine der vorgenannten Kategorien fallen. Insgesamt sind es um 221. Davon basieren 121 (ungefähr 55%) auf deutlich erkennbaren biblischen Texten. Bei den übrigen muß man sich mehr anstrengen, um Anklänge an die Bibel herauszuhören.

Welches sind die bevorzugten Themen?

Folgende Aspekte kommen am häufigsten vor: Bitte und Vertrauen (35), neues Reich und Welteinsatz (33), Gottes Gegenwart (30), Danksagung und Lobpreisung (21), Adventshoffnung und Weihnachten (21), Ostern und Auferstehung (17), Einheit–Gemeinschaft–Brüderlichkeit (16), Gottes Wort und Ruf (14), Opfergedanke (13), Apokalypse und künftige Wirklichkeit (12), Seligpreisungen (6), Heilsgeschichte (3).

Zur Inspiration und Veranschaulichung dieser Themen haben hauptsächlich folgende Bibeltexte gedient: der Exodus, das Hohelied, die Emmausjünger, das Johannesevangelium, die Apokalypse; die Gleichnisse vom verlorenen Sohn, von den klugen und törichten Jungfrauen, vom Auffinden des Schatzes...; die Paulusbriefe und die Lieder vom Gottesknecht.

Offensichtlich greift man vor allem zum Neuen Testament. Vom Alten Testament werden hauptsächlich die Exodusgeschichte, die Propheten und das (in der Regel auf Maria bezogene) Lied der Lieder verwendet. Wie diese Feststellung zeigt, wird langsam die gesamte Bibel neuentdeckt. Aus einem Vergleich ersehen wir, daß die Thematik im großen und ganzen mit der der Psalmen übereinstimmt; es ist jedoch zu betonen, welches Gewicht letztlich auf den positiven Aspekt des «christlichen Engagements» gelegt wird. Im allgemeinen bildet der optimistische Ton den Grundzug der ausgewählten Themen.

Trotz unvermeidlicher Lücken ist ein großer Fortschritt erzielt worden. Wenn wir die Gesamtheit der auf die Liturgie zugeschnittenen Psalmen, Hymnen und Vertonungen in Rechnung stellen, so beträgt der Prozentsatz der Kompositionen, die auf Bibeltexten basieren, an die 63%, ja noch mehr, falls wir die Marienlieder hinzunehmen.

Wir können abschließend mit berechtigtem Optimismus feststellen, daß man in Spanien bereits begonnen hat, mit der Bibel zu beten. Dazu hat auch die Macht der Technik beigetragen. Schallplatten und Musikkassetten haben die Verbreitung dieses auf dem Gedankengut der Bibel beruhenden Reichtums begünstigt, der einen den Erfordernissen des Volkes entsprechenden musikalischen Ausdruck gefunden hat. Besonderes Lob auf diesem Gebiet verdienen Verlagshäuser wie Pax, Ediciones Paulinas, Apostolado de la Prensa, Perpetuo socorro...

Es ist zu hoffen, daß Initiativen wie die der Gruppe BERIT und häufige Studientagungen von Fachleuten der Musik und der Literatur dieser so emsigen Arbeit die Richtung weisen.

IV. BIBLIOGRAPHIE

Bei unserer Untersuchung wurden folgende Veröffentlichungen berücksichtigt:

R. Aragüés, Himnos de juventud (Salamanca 1970).

K. Argüello, Himnos para las comunidades cristianas (Ed. Pax, Madrid 1972). Der gleiche Verlag hat alle in dieser Partitur enthaltenen Gesänge vorgelegt in den Schallplatten C–3092, C–3094, C–3117, C–3154, C–4111. Der Inhalt ist bei allen biblisch.

G. Aulestia, Cantar es amar (Ed. Pax, Madrid 1972): zwölf Lieder von eigenem Gepräge. Kassette MCP/1057; Schallplatte Y–707.

A. Barja, Cuando llega la luz (Ed. PS, Madrid 1972). Schallplatte mit dem gleichen Titel. 16 von der Bibel inspirierte Lieder mit den Psalmen 26, 102, 122, 125 und 136.

R. Cantalapiedra, Salmos de muerte y de gloria (Ed. Pax, Madrid 1972). Vor allem die Bibeltexte der Karwoche. Schallplatte Y–708; Kass. MCP/1020.

J. A. Espinosa, El Señor es mi fuerza (Ed. Apostolado de la Prensa [= AP], Madrid 1968), Kass.: AP–1005 und MCP/1007, mit 44 verschiedenen Kompositionen. Darunter die Psalmen 50, 66, 114, 116, 118, 135 und 137;

Canciones de lucha y esperanza (Ed. AP, Madrid 1972). Kass. AP–1004. Im Grunde eigenständige Kompositionen, darunter Psalm 135 und 50;

Canciones del hombre nuevo (Ed. AP, Madrid 1972). Vertonung von sechs Hymnen des Stundengebetes. Kass. AP–1002;

Una ciudad para todos (Ed. AP, Madrid 1972). Sechs weitere spanische Hymnen des Stundengebetes. Kass. AP–1003;

Madre nuestra (Ed. AP, Madrid 1972), Kass. AP und MCP/1001.

J. Ezcurra, Gloria en las alturas (Ed. Pax, Madrid 1972). 25 Kompositionen, vor allem von Meßtexten und südamerikanischen Weihnachtsweisen. Kass. FM/109.

M. Fuertes, Dios va conmigo (Ed. Pax, Madrid 1972). 16 biblisch inspirierte Lieder; die repräsentativsten sind enthalten auf der Schallplatte L–4114 von Pax.

C. Gabarain, Ven, Señor, y otros cantos (Ed. Pax, Madrid 1970). Insgesamt 30 Lieder, auf den Schallplatten von Pax L–410, A–3161, C–3177 und C–3178.

Liturgia y canción (Ed. Pax, Madrid 1972). Kass. MCP/1036.

M. Manzano, Salmos para el pueblo (Ed. Pax, Madrid 1968), mit den Psalmen 8, 10, 14, 18, 22, 24, 26, 30, 34, 36, 38, 40, 42; Esperanzas y lágrimas (Ed. Pax, Madrid 1970). Kass. MCP/1035; Aquí en la tierra (Ed. Paulinas, Madrid 1973). Schallplatte 106 LC.

A. Mejia, La asamblea que canta (Ed. EP, Madrid 1970). Schallplatte EP 105 LC.

J. A. Olivar, El mundo es mi casa (Ed. AP, Madrid 1973). Lieder von biblischem Inhalt und natürlicher Aussage; die Texte stammen von Victor Chamorro.

E. Palazón, Salmos al Creador (Ed. EP Zalla[Vizcaya] 1973). 20 biblisch inspirierte Vertonungen mit den Psalmen 8, 32, 46, 50, 64, 88, 89, 97, 99, 102, 118 und 150. Schallplatten 104 LC und 103 LC.

Salamanca (Studenten von), Ritmo, juventud y Dios (Ed. Iglesia de S. Benito de Salamanca 1970). Zwei Sammelbände mit Kompositionen von J. M. Pastor, Sánchez Gil, Diego Ramón y Lluch. Pax gab vier Schallplatten heraus mit den Titeln: Ritmo, juventud y Dios, Salmos universitarios, Salmos en ritmos hispano-americanos, La calzada de Emaús. Kass. MCP/1022.

M. Terry, Alegría de vivir (Ed. Pax, Madrid 1972). Kass. MCP/1049 und C–427.

E. Vicente, Cantamos nuestra fe (Ed. AP, Madrid 1971). Kass. AP–5001 und AP–5002, mit den Psalmen 18, 22, 23, 41, 50, 99, 115, 127 und 141;

Un pueblo que camina (Ed. Pax, Madrid 1973). Schallplatte Y–7719.

In Ergänzung zu dieser Bibliographie erwähnen wir folgende Werke:

L. Alonso Schökel, Salmos (Ed. Cristianidad, Madrid 1967) (offizielle liturgische Version).

A. Gonzalez, El libro de los salmos (Ed. Herder, Barcelona 1966).

D. Cols, Celebración cantada de la Liturgia de las Horas (Barcelona 1972).

Zur *Information* über den musikalischen Ausdruck:

H. Hucke, Jazz und Folk-Music in der Liturgie: Concilium 5 (1969) 136–152.

Domingo Cols, Liturgiereform und Kirchenmusik in Spanien: Concilium 3 (1967) 134–136.

H. Schmidt, Politische Verhaltensweisen in der heutigen Liturgie: Concilium 10 (1974) 87–97.

A. Linares, Música y Fe: Vida Nueva 9 (1973) 23–30.

Übersetzt von Dr. August Berz

ANTONIO QUINTANA RAMIREZ

geboren 1943 in Madrid, Salesianer Don Boscos, 1973 zum Priester geweiht. Er studierte Theologie am Zentrum für Höhere Kirchliche Studien der Salesianer zu Salamanca und an der Päpstlichen Universität von Comillas in Madrid. Er ist Lizentiat der Theologie, erwarb an der Päpstlichen Universität von Salamanca das Pastoraldiplom in Gesang und obliegt gegenwärtig Spezialstudien in Liturgik am Päpstlichen Liturgischen Institut von Sant' Anselmo in Rom.

Philippe Rouillard

Verkündigung des Evangeliums und Feier der Eucharistie

Der Christ, der zur Messe kommt, hört im allgemeinen zwei oder drei Lesungen, die mehr oder weniger schlecht und recht in der Homilie kommentiert werden. Dann nimmt er teil an der Eucharistie, die formuliert wird anhand dieses oder jenes gebräuchlichen eucharistischen Gebetes. Welche sichtbare Verbindung besteht in seinen Augen zwischen der Liturgie des Wortes und der eucharistischen Liturgie? Welchen Zusammenhang zwischen der seinem Geist vorgelegten Frohen Botschaft und – auf der anderen Seite – der sakramentalen Feier, die mit der Teilnahme an Leib und Blut Christi endet, kann er entdecken? Der Text der Lesungen ändert sich von Sonntag zu Sonntag, so daß im Verlauf von drei Jahren das ganze Lektionarium absolviert ist, während das eucharistische Gebet praktisch unveränderlich ist, selbst wenn man annimmt, daß der Zelebrant nicht immer dieselbe Formulierung wählt. Wenn es einen realen Zusammenhang zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der sakramentalen Handlung gibt, ist es da nicht erstaunlich, daß die Verkündigung so wenig auf die sakramentale Feier abfärbt?

Wenn er auch nur ein wenig darüber nachdenkt, wird der Christ generell wie auch der Liturge über diesen Mangel an Zusammenhang zwischen den

beiden Teilen der Messe, mit anderen Worten zwischen den beiden Hauptmomenten einer und derselben Begegnung, erstaunt sein. Die christliche Gemeinde hat sich versammelt, um das Wort Gottes zu hören, sich von ihm unterrichten und formen zu lassen, um darin den Gegenstand ihrer Betrachtung und die Normen ihres Handelns zu suchen – und in dem Augenblick, in dem sie an Gott ihre Danksagung richtet, scheint sie bereits vergessen zu haben, was sie vorher gehört hat, und denkt nicht daran, dieses göttliche Wort wieder aufzugreifen, um es in einer Regung des Lobes und Dankes zum Vater emporsteigen zu lassen. Eine greifbarere Verbindung zwischen den zwei Momenten der Messe würde dem Christen ermöglichen, besser zu erkennen und vor allem besser zu leben, was uns als grundlegende Wahrheit der liturgischen Handlung erscheint: Das Offenbarungs- und Erlösungswerk Jesu Christi, das in den Lesungen verkündet wird, findet seine Verwirklichung für uns in der sakramentalen Feier.

Auf der einen Seite gibt die Liturgie des Wortes jedem Tag einen besonderen Koëffizienten, eine spezielle Bedeutung für diese zutiefst und Tag für Tag gleichbleibende eucharistische Handlung; auf der anderen Seite verleiht die Feier des Sakramentes dem verkündeten Wort Macht und Wirksamkeit und bewirkt, daß dieses Wort für uns aktuelles und wirkendes Wort wird.

Wenn wir diese Verknüpfung von Wort und Sakrament bestätigen, geben wir uns keineswegs der Illusion hin, etwas Neues entdeckt zu haben. Wir möchten nur eine Wahrheit ins Gedächtnis zurückrufen, die, wie uns scheint, vergessen oder in den Hintergrund getreten, auf jeden Fall aber ungenügend gelebt worden ist. In diesem Artikel möchten wir herausarbeiten, wie dieser Zusammenhang in verschiedenen Liturgien der Vergangenheit zum Ausdruck gebracht worden ist – zeigen, wie er sich in dem derzeitigen Missale Romanum ausdrückt, und schließlich auf einige neuere Versuche in diesem Bereich hinweisen. Diese Nachforschung, die uns durch die liturgische Schöpfung der Vergangenheit und Gegenwart hindurchführt, wird uns schließlich zweifellos zur Formulierung gewisser Schlußfolgerungen führen.

I. IN EINIGEN ALTEN LITURGIEN

Unsere Untersuchung wird sich nicht auf die orientalischen Liturgien beziehen, bei denen die Anaphoren von den Lesungen unabhängig sind, sondern auf abendländische Liturgien, die uns Beispiele für eucharistische Texte bieten, die vom Tagesevangelium aus zusammengestellt worden sind.

A. In der alten römischen Liturgie

Bekanntlich ist in der alten römischen Liturgie das eucharistische Gebet, der Kanon, unveränderlich. Die einzigen Elemente, die verändert werden können, sind die Präfation und bei Gelegenheit das *Hanc igitur* und das *Communicantes*. Die beiden letztgenannten Gebete, die nur an hohen Festtagen variieren, nehmen niemals Bezug auf die Lesungen. Die Präfation, die in der Regel bei jeder Messe wechselt, erinnert entweder an das begangene Fest oder an den am betreffenden Tag gefeierten Martyrer. Sie ist nur in den speziellen Fällen einiger Sonntage oder großer Ferialtage der Fastenzeit vom Evangelium inspiriert.

So findet man in der Sammlung von Präfationen, die in dem *Supplement* zum Sacramentarium Gregorianum enthalten ist, im Laufe der Fastenzeit Präfationen, die Bezug nehmen auf die Evangelien der Versuchung Jesu in der Wüste, der Samariterin am Jakobsbrunnen, der Verklärung, der Heilung des Blindgeborenen und der Auferweckung des Lazarus.[1] Als Beispiel sei hier die Präfation zum Evangelium der Heilung des Blindgeborenen zitiert:

«... durch Christus, unseren Herrn, der durch das Licht des Glaubens die Finsternis der Welt verjagt und durch das Geheimnis seiner Menschwerdung dem Menschengeschlecht, das vom Schoß seiner ersten Mutter an blindgeboren war, das Licht wiedergegeben hat. Er hat zu an Kindes Statt Angenommenen diejenigen gemacht, die durch die Bande einer gerechten Verurteilung gebunden waren. Durch ihn laß uns, so bitten wir, bei seinem höchst gerechten Gericht als solche befunden werden, die wir in der neuen und glückseligen Geburt der Taufe des Heiles geworden sind.»

Diese Präfation stellt eine «relecture», ein Neuverständnis des Evangeliumsberichtes unter zugleich universalistischem und sakramentalem Aspekt dar. Indem er dem Blindgeborenen das Augenlicht wiedergab, erklärte Jesus zeichenhaft, daß er die Sendung hatte, alle Menschen von der ihnen angeborenen Blindheit frei zu machen. Für jeden Christen vollzieht sich diese Erleuchtung in der Taufe. Die explizite Anspielung auf die Taufe erklärt sich daraus, daß diese Präfation zu einer der Messen gehört, die im Rahmen der Katechumenen-

vorbereitung standen. Dagegen müssen wir zugeben, daß die Präfation andrerseits keinerlei Anspielung auf die Eucharistie enthält. Dasselbe gilt übrigens für die anderen vom Evangelium her orientierten Präfationen, die wir erwähnt haben: Keine von ihnen sagt, daß das im Tagesevangelium berichtete mehr oder minder symbolhafte Ereignis seine Aktualisierung für die Gemeinde in der eucharistischen Feier erfährt. Dieses Ereignis ruft zu Lob und Danksagung, aber die Liturgie geht nicht darauf ein.

B. In der spanischen Liturgie

Reicher ist die Ernte in der spanischen oder mozarabischen Liturgie, wie sie in Spanien vom 5. bis 11. Jahrhundert in Gebrauch war. Das eucharistische Gebet dieser Liturgie enthält zahlreiche variierende Elemente: die *Illatio*, die der römischen Präfation entspricht; das *Vere sanctus*, welches das Sanctus mit dem Einsetzungsbericht verbindet; das *Post pridie*, das auf die Konsekration folgt, zu dem noch das *Ad orationem dominicam* hinzuzufügen ist, das das Vaterunser einleitet. In jeder Messe wechseln diese Elemente in einer je eigenen Form, was eine ständig erneuerte Inspiration voraussetzt.

Eine der Quellen dieser Inspiration bildet natürlich die jeweilige Lesung des Evangeliums. Das gilt vornehmlich für die liturgischen Hochzeiten: Advent, Fastenzeit, österliche Zeit. Nicht selten erleben wir, daß, wie in der römischen Liturgie, Wort und Sakrament einfach nebeneinandergestellt sind. In anderen Fällen dagegen erfordern die Texte, daß im Heute der Eucharistie realisiert wird, was zugleich historisch und exemplarisch in der Begegnung Jesu mit einem Mann oder einer Frau, die nach dem Heil suchten, geschah. So lesen wir im *Post pridie* der Messe von der Samariterin am Jakobsbrunnen, am zweiten Sonntag der Fastenzeit: «Gott, der Du in das Herz jener Frau aus Samaria Deinen Geist der Heiligung gesandt hast, damit sie an Dich glaube, damit sie dazu getrieben werde, Dich zu erkennen, damit sie ferner in einer Glaubensabsicht die Macht Deiner Majestät bekannt machen könnte – sende Deinen Geist von Deinem himmlischen Heiligtum her, damit unsre Gaben geheiligt, unsre Bitten erhört, unsre Sünden gesühnt und damit allen, die daran teilnehmen, Verzeihung ihrer Sünden und die für die Ewigkeit verheißenen Freuden gewährt werden.»[2]

Und die Einleitung zum Vaterunser bittet: «Quell des ewigen Lebens, Jesus Christus, Sohn Gottes des Vaters, gib uns das lebendige Wasser für die Ewigkeit, stille unseren Durst nach ewigem Leben. Könnten wir doch Dein Tempel werden, in dem Du wohnst für alle Ewigkeit, so daß wir in uns Dein Reich haben. Du, Jesus Christus, erhöre uns aus Himmelshöhe, da Du uns geboten hast, Deinen Vater auf dieser Erde zu bitten.»[3]

Man könnte unschwer weitere Beispiele bringen. Es lohnte sich außerdem, die langen Segensformeln am Ende der Messe zu erwähnen, deren drei oder vier Anrufungen darum bitten, daß Christus für uns sein im Evangelium des Tages verkündetes Heilswerk erneuere: daß er unseren Durst nach Liebe wecke, wie er den Durst der Samariterin geweckt hat; daß er unsern Blick abwende von aller Eitelkeit, er, der dem Blindgeborenen das Augenlicht wiedergab; daß er uns ein neues Leben leben lasse, er, der Lazarus zum Leben erweckt hat.[4]

Diese Segensformeln, von denen übrigens mehrere ins heutige Missale Romanum aufgenommen sind, nehmen zwar nicht ausdrücklich Bezug auf die Eucharistie, doch haben sie den Vorzug, die gesamte sakramentale Feier in den Kontext des Tagesevangeliums einzubeziehen. Der Christ, der von der Kommunion kommt, weiß, daß diese von Christus erbetene Gnade ihm tatsächlich mitgeteilt ist durch seine Teilnahme an der Eucharistie. Die Ausdrucksweise der Liturgie erfordert keineswegs, daß alles ausdrücklich formuliert wird.

C. Im Missale Romanum Pius' V.

Beschließen wir diese Nachforschung in der Tradition mit einer kurzen Untersuchung des Missales Pius' V., das bis zur Reform des Zweiten Vatikanums im römischen Ritus in Gebrauch gewesen ist. Auf den ersten Blick ist in ihm eine Verbindung zwischen Evangelium und Eucharistie kaum erkennbar. Keine einzige der «evangelischen» Präfationen der alten römischen Liturgie findet sich in diesem Missale wieder. Nicht eine Sekret oder Postcommunio darin nahm Bezug auf das Tagesevangelium.

Wir meinen, daß es interessant ist, eine Liste dieser Antiphonen zu bringen. Ein beträchtlicher Teil von ihnen findet sich im übrigen im neuen Missale Romanum: Montag der ersten Fastenwoche (der Lohn für diejenigen, die den Armen und Elenden geholfen haben); Samstag der zwei-

ten Woche (Freude über die Rückkehr des verlorenen Sohnes); Freitag der dritten Woche (das Geschenk des Wassers, das fortströmt zum ewigen Leben); Samstag der dritten Woche (Christus verurteilt die Ehebrecherin nicht, fordert sie aber auf, nicht mehr zu sündigen); Mittwoch der vierten Woche (Heilung des Blindgeborenen); Freitag der vierten Woche (Auferweckung des Lazarus); Palmsonntag (der Kelch des Leidens); Gründonnerstag (die Fußwaschung als Beispiel); Ostersonntag (ein nicht aus dem Evangelium, sondern aus der Epistel genommener Text: das neue Mahl); Ostermontag (Christus erscheint dem Petrus); Freitag nach Ostern (Aussendung der Apostel); Weißer Sonntag (Aufforderung zum Glauben an den Auferstandenen); zweiter Sonntag nach Ostern (der Gute Hirt kennt seine Schafe); dritter Sonntag (Christi Gegenwart und Abwesenheit); vierter Sonntag (Kommen des Heiligen Geistes zum Gericht über diese Welt); Pfingstsonntag (Text aus der Lesung der Apostelgeschichte: der Heilige Geist kommt auf die versammelte Gemeinde herab); Fronleichnam (Text aus der Epistel: Sinn und Forderung der Eucharistie); Herz-Jesu-Fest (das offene Herz); dritter Sonntag nach Pfingsten (Freude über die Bekehrung); vierzehnter Sonntag («sucht zuerst das Reich Gottes»); Mittwoch der Herbstquatember (Text aus der Lesung aus Esdras: das Festmahl); Quatember-Freitag (Begehung der Gedächtnisfeier).

Zu dieser Liste könnte man noch mehrere Antiphonen aus den Kommuniongebeten hinzufügen, die den Communia oder Propria der Heiligenfeste entnommen sind. Zitiert sei hier nur die aus dem Commune der Messe der Jungfrauen: «Mitten in der Nacht erscholl der Ruf: Der Bräutigam kommt! Auf, zieht Christus dem Herrn entgegen.» In dieser Antiphon wie in einer Reihe anderer trägt man keinerlei Bedenken, den Evangelientext (in dem im Falle unserer Antiphon Christus eingeführt wird, der in dem zugrunde liegenden Gleichnis überhaupt nicht erwähnt ist) zu modifizieren, um die liturgische und christologische Interpretation des Textes zu erleichtern: Für den Christen, der den Gesang dieser Antiphon in dem Augenblick vernimmt, in dem er Leib (und Blut) Christi empfängt, vollzieht sich die in dem Gleichnis von den klugen Jungfrauen geschilderte Begegnung natürlich in der Teilnahme an der Eucharistie.

Am Ende dieser kurzen Untersuchung, die wir mit ganz ähnlichen Ergebnissen unschwer auch auf die gallikanische Liturgie hätten ausdehnen können, gelangen wir also zu folgender Feststellung: Die alten Liturgien des Westens haben sehr wohl für ihre Meßfeier um den Zusammenhang zwischen Tagesevangelium (oder -epistel) und eucharistischer Handlung gewußt. Es gibt eine Anzahl Präfationen, manche wechselnde Teile des eucharistischen Gebetes und etliche Antiphonen des Kommuniongesanges, die ein Echo der jeweiligen Lesungen bilden. Dessen ungeachtet bleibt die Tatsache, daß diese Quelle textlicher Inspiration nur sehr wenig ausgeschöpft worden ist und daß der Zusammenhang zwischen Wort und Ritus nicht so deutlich ist, wie man es erwarten könnte.

II. IN DER HEUTIGEN RÖMISCHEN LITURGIE

Wenn wir nun das neue Missale Romanum aufschlagen in der Hoffnung, darin die Beziehung zwischen Eucharistie und Tageslesungen deutlicher zum Ausdruck gebracht zu finden, so können wir feststellen, daß sich unter diesem Gesichtspunkt die Sonntagsmessen (und auf die wollen wir uns beschränken) in mehrere Kategorien einteilen lassen.

Für die Sonntage außerhalb der besonderen Festzeiten scheint es vergeblich, einen solchen Zusammenhang zwischen den Lesungen und den eucharistischen Texten zu suchen. Tatsächlich steht einem sich auf drei Jahre erstreckenden Lektionarium ein einheitliches eucharistisches Formular gegenüber mit einem Gebet über die Gaben, zwei Antiphonen nach Wahl zur Kommunion und einem Gebet nach der Kommunion. Weder das Gabengebet noch der Kommuniongesang nehmen irgendwie Bezug auf die Tageslesungen. Es gibt jeweils zwei mögliche Antiphonen. Das Missale bietet für jeden Sonntag eine dem Alten Testament, und zwar einem seiner poetischen Bücher (meist dem der Psalmen) entnommene und eine aus dem Neuen Testament an (fast immer aus dem Evangelium, bisweilen auch aus den Briefen). Doch sind, von Ausnahmen abgesehen, diese «evangelischen» Antiphonen nicht einem der drei an dem betreffenden Sonntag gelesenen Evangelien entnommen, sondern der Bergpredigt (Mt 5), Jesu Rede über das Brot des Lebens (Jo 6) oder einer anderen Stelle aus den Evangelien, die irgendeinen Zusammenhang mit der Eucharistie aufweist. Nur in wenigen Fällen, vornehmlich während der Sonntage des Jahres B, an denen die Rede vom Brot des Lebens gelesen wird, ist die zweite Antiphon dem

Tagesevangelium entnommen (Jahr B, 18.–21. Sonntag; vgl. auch die Antiphonen des 4., 14. und 29. Sonntags). Es ist einigermaßen überraschend, daß man keine besseren Entsprechungen geschaffen hat, was im übrigen nicht schwer gewesen wäre.

Auch hier müssen wir uns wieder den Festzeiten des Advents und namentlich der Fastenzeit zuwenden, um in der eucharistischen Liturgie eine Bezugnahme auf die Liturgie des Wortes zu finden. In der Adventszeit ist diese Bezugnahme noch recht bescheiden. Man könnte darauf aufmerksam machen, daß die Kommuniongesänge des 2., 3. und 4. Sonntags Texten aus den Prophetenbüchern entnommen sind, die das eine oder das andere Jahr an eben diesen Sonntagen gelesen werden. Doch wenn man sich dabei an das Missale hält, kommt die Entsprechung praktisch nur an einem von den drei Jahren zum Tragen.

In den Vierzig Tagen, der Fastenzeit, dagegen ist eine nachdrückliche und bemerkenswerte Anstrengung unternommen worden, um die Feier der Eucharistie mit dem Hören des Wortes zu verbinden. So bilden etwa am 1. Sonntag eine eigene Präfation, der Kommuniongesang und selbst das Gebet nach der Kommunion eine Verbindung zwischen der Eucharistie und dem Evangelium von der Versuchung und dem Hunger Jesu, das in jedem Jahr gelesen wird. Ebenso verhält es sich am 2. Sonntag mit dem Bericht von der Verklärung. Komplizierter wird die Lage an den folgenden Sonntagen, weil man an ihnen anstelle der traditionellen Evangelien von der Samariterin, dem Blindgeborenen und der Auferweckung des Lazarus, denen die eucharistischen Eigentexte entsprechen, andere Evangelienperikopen lesen kann. Man hat sich bemüht, dieser Schwierigkeit wenigstens teilweise Herr zu werden, indem man andere Kommuniongesänge für die anderen wählbaren Evangelien angeboten hat. Wie es aber auch um die genannten Unvollkommenheiten bestellt sein mag, die auf ein zu reichliches Textangebot zurückzuführen sind – man kann diese Messen der Fastensonntage als gelungen ansehen: Ohne in den Fehler einer «Themamesse» zu verfallen, verwirklichen sie die Einheit und die Dynamik einer innerlich zusammenhängenden Meßfeier, in der das Evangelium den Brennpunkt bildet, auf den hin die übrigen Lesungen eingestellt sind und der der Eucharistiefeier des Tages seine eigene Note und sein eigenes Licht gibt.

So hat, abgesehen von den Fastensonntagen, das neue Missale für die Sonntage sein Bemühen, die Beziehung zwischen eucharistischer Feier und Verkündigung des Wortes Gottes sichtbar zu machen, nicht sehr weit getrieben. Darüber hinaus hat man, indem man ein sich über drei Jahre erstreckendes Lektionar eingeführt und sich auf der anderen Seite mit einem einheitlichen Formular der Gebete und Antiphonen für den jeweiligen Sonntag in allen drei Lesejahren begnügt hat, von vornherein – außer in den wenigen bereits erwähnten Fällen – die Möglichkeit, eine Entsprechung zwischen den beiden Teilen der Messe zu schaffen, ausgeschlossen. Wir sind der Meinung, ein reichhaltigeres euchologisches Repertoire, das überdies den Lesungen besser angepaßt wäre, hätte einen zweifachen Vorteil geboten: Auf der einen Seite hätte es jenen Eindruck von Zerstückelung oder Banalität vermieden, den eine Meßfeier bietet, die zu wenig inneren Zusammenhang besitzt; auf der anderen Seite hätte es eine wechselseitige Erhellung des Wortes durch das Sakrament, das dieses Wort aktualisiert, und des Sakramentes durch das Wort, das es aufschlüsselt, gefördert. Unter diesen Umständen ist es nur normal, daß in der gegenwärtigen Forschung neue Versuche eingeleitet werden, um in diesem Punkt weiter vorzustoßen.

III. EINIGE NEUERE VERSUCHE

Seit zehn Jahren versucht man von verschiedenen Seiten aus, bei den Meßfeiern die Beziehung zwischen Evangelium und Eucharistie herauszuarbeiten. Auf die Frage, welches die Momente oder «Orte» der eucharistischen Feier sind, die sich für ein Aufgreifen der zu Beginn der Messe gehörten Lesungen besonders eigenen, geben gelebte Erfahrung und Tradition dieselbe Antwort. So finden wir ganz spontan in der Präfation, gegebenenfalls in der Einleitung zum Vaterunser und vor allem in den Meditations-, Gesanges- oder Gebetstexten, die die Kommunion einrahmen, ein Echo auf die Lesungen. Eine Präfation improvisieren, die das Thema des Evangeliums wieder aufgreift, bei der Kommunion zwei oder drei Verse desselben Evangeliums noch einmal vorlesen, vor allem ein Wort Christi, das dazu in Beziehung steht, Gott in der Schlußoration bitten, daß uns das zuteil werde, was diese Frohe Botschaft verheißen hat – das alles sind leicht verfügbare und traditionsgerechte Mittel zur Verwirklichung unseres Anliegens, Mittel, zu denen bereits manche Zelebranten, vor allem bei Gruppenmessen, greifen.

Doch kann man auch an deren Möglichkeiten denken. So ist es auch recht naheliegend, Kollek-

ten zu formulieren auf der Grundlage von Evangeliumstexten: Ist nicht das Wort Gottes die beste Anregung für unser Gebet? Das haben unter anderen das deutsche Missale und das Missale der Gläubigen, das von den Mönchen von Saint-André und Hautecombe herausgegeben worden ist, versucht.[5] Zitieren wir als Beispiel das «evangelische Gebet», welches das letztgenannte Meßbuch für den Montag der 17. Woche vorschlägt als Echo auf das Gleichnis vom Senfkorn (Mt 13,31–35):

«Herr unser Gott, der Du unaufhörlich Deinen Samen auf den Acker der Welt wirfst, bewahre uns davor, daß wir den Werken, die Du ins Leben gerufen hast, mit Geringschätzung entgegentreten, weil sie eben erst aufbrechen. Gewähre uns, unter allen Bewegungen unserer Zeit diejenigen zu erkennen, die Dein Geist geweckt hat, damit wir durch unsre Mitarbeit an ihnen am Wachsen Deines Reiches mitwirken, zu dem Du uns berufst von Ewigkeit zu Ewigkeit.»

Doch haben solche zusammenfassende Orationen, wenn sie auch eine Zersplitterung der Aufmerksamkeit während der Meßfeier vermeiden, keinen eucharistischen Charakter: Sie übersetzen die Unterweisung des Evangeliums in die Formeln eines Gebetes, suchen aber nicht, eine mögliche Verknüpfung mit der Eucharistie zuwege zu bringen.

Ein anderer, diesmal deutlich eucharistischer Weg erfordert indessen einen so langen Atem, wie er nicht jedermann gegeben ist. Er besteht darin, das Thema des Evangeliums nicht allein in der Präfation, sondern auch im Verlauf des eucharistischen Gebetes wieder anklingen zu lassen. Das hat mit seinem gewohnten Talent der Dichter Patrice de La Tour du Pin für die fünf Fastensonntage versucht.[6] Unter Bezugnahme auf die großen Evangelien eines jeden dieser Sonntage hat er eine eigene Präfation und ein *Post sanctus* geschaffen, das bis zum Einsetzungsbericht hinführt. Hier die wesentliche Stelle des *Post sanctus* der Messe vom Blindgeborenen am 4. Sonntag der Fastenzeit:

«Nachdem er einem von Geburt an Blinden die Augen geöffnet hatte,
mit Erde und Speichel aus seinem Mund,
bedeutete er denen, die ihn sahen
und ihn an diesem Zeichen nicht erkannten als den Messias,
daß sie wahrhaft Blinde waren;
und da er seinen Jüngern gesagt hatte, daß die Nacht kommen werde,
in der sie selbst ihn nicht mehr sehen könnten,
bedeutete er so den Menschen aller Zeiten,
daß sie in ihre Nacht das Licht der Welt aufnehmen sollten,
um davon zu leben und es zu verkünden.»[7]

Weiter sei das Postkommuniongebet derselben Messe zitiert:

«Möge die Kraft dieser Eucharistie, Herr, unsere Gedanken und unsern Blick wandeln, bis Dein Tag endgültig den Schleier von unserm Geist wegnehmen wird.»[8]

Schließlich sei noch darauf aufmerksam gemacht, daß in Gruppenmessen ein «Gebet nach der Kommunion» aus dem Kreis der Gruppenmitglieder frei gestaltet werden kann: Ob es die Note einer Danksagung, einer Meditation oder einer Anrufung hat, es wird zugleich aus dem gehörten Wort und dem geteilten Brot schöpfen und damit ganz natürlich die Verbindung zwischen beiden herstellen. Manche Gruppen haben diese Erfahrung gemacht.

Zusammenfassung

Gott begegnen in Jesus Christus im Evangelium und in der Eucharistie sind keine zwei beziehungslos nebeneinanderstehende Ereignisse; sie ergänzen vielmehr einander, erhellen und bereichern sich gegenseitig. Im Rahmen des Möglichen sollte man darauf bedacht sein, diesen Zusammenhang sichtbar zu machen. Dagegen muß man sich auf der anderen Seite vor jeder Systematisierung hüten, denn natürlich bieten sich manche Stellen aus dem Evangelium besonders für eine Übertragung auf die Eucharistie an, während andere diese Übertragung nicht nahelegen oder nicht einmal danach rufen. Man bekäme sehr schnell genug von eucharistischen Texten, die um jeden Preis und bei jeder Gelegenheit auf die Lesungen Bezug nehmen wollten.

Überdies werden niemals alle Gemeinden denselben Typ von Zelebration erfordern noch auch nur zulassen. Vermutlich muß man bei heterogenen eucharistischen Versammlungen pfarrlichen Typs bedeutend vorsichtiger zu Werke gehen als in Gruppenmessen, in denen die Teilnahme ganz anders gelebt wird. In diesem letztgenannten Falle wird es oft unmöglich erscheinen, daß das Evangelium gehört und mit den andern geteilt wird, ohne daß dieses Wort in Wort und Empfang der Eucharistie sein Echo findet.

Das wesentliche Kriterium dürfte alles in allem das bessere Verständnis des wirkenden Wortes Gottes sein sowie die bessere Teilnahme am erlösenden Mysterium des menschgewordenen Wortes.

[1] Vgl. J. Deshusses, Le sacramentaire grégorien (Fribourg 1971). Die hier erwähnten Präfationen haben die Nummern 1547, 1566, 1567, 1571, 1573. Zu Ursprung und Entstehungsdatum dieser Präfationen (Ende 8. Jahrhundert) siehe aaO. 68–69.

[2] Liber mozarabicus sacramentorum, M. Ferotin (Hrsg.) (Paris 1912) col. 169–170.

[3] AaO. col. 170.

[4] AaO. col. 170, 182, 212.

[5] Dieses Missale wird im Frühjahr 1975 erscheinen.

[6] P. de la Tour du Pin, Cinq petites liturgies de Carême: Revue des deux mondes (Februar 1974) 282–303.

[7] AaO. 299.

[8] AaO. 300. Übersetzt von Karlhermann Bergner

PHILIPPE ROUILLARD

geboren 1926 in Paris, Benediktiner, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte an der Hochschule Sant' Anselmo in Rom, promovierte in Theologie, dozierte Liturgik an der Theologischen Fakultät von Lille, leitete vier Jahre lang die Zeitschrift «La Maison-Dieu» und doziert gegenwärtig Sakramententheologie an den Theologischen Hochschulen Sant'Anselmo und Marianum in Rom. Er veröffentlichte u.a.: Dictionnaire des saints (Morel 1963), Le livre de l'Unité (Paris 1966) sowie Beiträge in verschiedenen Zeitschriften wie: La Vie Spirituelle, Assemblées du Seigneur.

Rafael-Josef Kleiner

Festsetzung des Kontextes für den Schriftgebrauch

Die vom Zweiten Vatikanum inaugurierte Liturgiereform sorgt dafür, daß der Tisch des Wortes Gottes für die Gläubigen reichlicher gedeckt wird. Für die Messe wurden die dreijährigen Sonntags- und die zweijährigen Wochentagszyklen, die Auswahlen für Heiligenfeste, Ritual- und Votivmessen der Schriftperikopen erstellt. In das Stundengebet wurden neben den Bibel-, Heiligenleben- und Väterlesungen auch Abschnitte aus Konzilsdekreten und Texten neuerer theologischer Schriftsteller aufgenommen. Bei der Auswahl von Lesetexten für selbständige Wortgottesdienste scheint die Freiheit kaum eingeschränkt zu sein. Offensichtlich war man auch von Amts wegen bemüht, der Liturgie mehr Aktualität, Realitätsbezogenheit und Lebensnähe zu eröffnen.[1] Für Anlässe des persönlichen und familiären, des kirchlichen und gesellschaftlichen Lebens gibt es in den neuen Lektionarien und Ritualien Textvorschläge zur freien Wahl. Bischofskonferenzen und regionale Liturgiekommissionen, Pastoralräte und Priester werden aufgefordert, nach Rücksprache mit Fachleuten in Zusammenarbeit mit den Laien, dem Anlaß oder Thema entsprechende Texte der Heiligen Schrift zu bestimmen, bei der Feier passend einzuleiten, ihre Auslegung aktuell zu erarbeiten. Der Gebrauch von «profanen» Texten, von «weltlicher» Literatur neben Schrifttexten bei Wortgottesdiensten, auch solchen mit Eucharistiefeier, hat sich bisweilen überall dort eingebürgert, wo man Liturgie lebensnahe gestalten, authentisch feiern, auf die konkreten Probleme der Teilnehmer eingehen, sie in der ihnen eigenen Sprache anreden will. Bischöfliche Hirtenschreiben, wie sie mehrmals jährlich vorgetragen werden, sind schließlich auch «nichtbiblische» Lesungen. Nicht bloß das Faktum, daß trotz Liturgiereform die gottesdienstlichen Feiern schwindende Teilnehmerzahlen aufweisen, sondern auch grundsätzliche Erwägungen zwingen dazu, sich kritisch zu fragen:

Genügt es, generell ein für allemal eine biblische Leseordnung für die Liturgie festzusetzen nach dem Grundsatz, daß möglichst viele Teile der Schrift im Lauf einer bestimmten Zeitspanne zum Vortrag kommen? Sind für die Erstellung von Auswahlkriterien vornehmlich, ja ausschließlich «innertheologische» Gesichtspunkte wie z. B. eine sich aus der Dogmatik ergebende Systematik, eine heilsgeschichtliche Orientierung, eine bestimmte Struktur der Sakramentenkatechese u.ä. maßgeblich? Müßte man nicht ebenso den Kontext berücksichtigen, in welchem die Christen jeweils leben, mit welchem die kirchlichen Feiern verknüpft sein sollen? Welche näheren oder entfernteren Faktoren sind zu berücksichtigen, um die Besonderheiten dieses Kontextes richtig zu bestimmen und daraus gültige Maßstäbe für die Aus-

wahl biblischer Lesungen zu entnehmen? Oder sind daneben auch nichtbiblische Lesungen verschiedenster Art nicht nur zu rechtfertigen, sondern anzuraten? Und wenn ja, warum und welche? Spielt der Ausgangspunkt der Feier, das Fest, der liturgische Zyklus, die aktuelle Thematik, das gegenwärtige Ereignis, das Wesen dieser konkreten Versammlung «in actu» eine bestimmende Rolle, daß gerade dieser Bibeltext verwendet werde? Inwieweit legen diese Elemente die Wahl der Schriftlesungen und deren Interpretation innerhalb der kultischen Handlung fest? Besteht damit nicht bisweilen die Gefahr, daß die Zeugnisse der göttlichen Offenbarung, die Gedenktage und heiligen Zeiten des Christusmysteriums auf bestimmte vordergründige Ziele z. B. politischer, philanthropischer, sozialreformerischer Art hin «umfunktioniert» werden? Bedeutet das nicht eine «Instrumentalisierung» des Gottesdienstes zugunsten eines «horizontalen» Dienstes am Menschen, einer humanistischen «Verzweckung»? Diese allgemeinen Probleme sollen zuerst abgeklärt, ihr Background beschrieben werden, bevor an einigen konkreten Fällen aufgezeigt wird, was an diesen pastoralen Anliegen berechtigt ist und wie ihnen Rechnung getragen werden könnte.

I. WAS BEDEUTET HIER «KONTEXT» FÜR SCHRIFTPERIKOPEN DER LITURGIE?

Biblische Lesungen sind ein integrierender Bestandteil christlicher Gottesdienste. Beim Hören der Schrift stellen wir uns als Versammlung unter Gottes Wort, das uns trifft und richtet, rettet und tröstet; darin kommt zum Ausdruck, daß die Initiative zu unserer Erlösung bei Gott liegt.[2] Er ist es, der den Dialog beginnt, uns auserwählt und anspricht. Wir sind es, die antworten, seinem Ruf Folge leisten in Glaube, Gebet und Tat. All dies vollzieht sich im Zusammenhang, in Wechselwirkung mit der uns umgebenden Welt, den Menschen und Dingen, den Umständen und Forderungen, den Möglichkeiten und Grenzen unseres Alltagslebens. Jesus nahm in seiner Art der Verkündigung diese doppelte Verknüpfung des Sprechens und Wirkens Gottes in allen Dimensionen unseres Lebens besonders ernst. So messen und artikulieren wir unsere eigene Glaubenserfahrung an den Schriftperikopen der Liturgie. Sie sind dichtester Ausdruck der Glaubenserfahrung Israels und der christlichen Kirche des Anfangs, erfüllt vom Geist, der Jesus vom Tod erweckt, gewirkt von Gott, der Jesus zum Herrn und Messias erhöht hat. Gottes Wort durch Christus und über ihn ergeht an uns nicht abrupt oder absolut, sondern geht ein in unseren menschlichen Kontext, ist rücksichtsvoll, nimmt geschichtliche Dimensionen an, wahrt die Kontinuität mit der geschöpflichen, zu erlösenden Wirklichkeit, begibt sich in Relation zur Welt des Menschen, unterwirft sich wandelbaren Ausdrucksformen und der Perspektivität komplementärer Bedeutungen.[3]

1. Das Material des Kontextes ist «sakramental» bedeutsam

Implizit ist das ganze Christusereignis in jeder biblischen Perikope anwesend und wirksam, explizit jedoch begegnet die Gemeinde der glaubensbereiten Zuhörer immer nur einem bestimmten Ausschnitt aus der Totalität des Christusmysteriums. Perikopen stellen jeweils modellhafte, typische, situationsbedingte Ereignisse des Ergriffenwerdens von Christus, des Ergreifens der angebotenen Heilsgabe durch den einzelnen im Sakrament, dem «Verbum visibile», dar. Bestimmt durch ihre eigene geschöpfliche Begrenztheit, nehmen die Hörer (Empfänger) immer nur Teilaspekte dessen wahr und nehmen es entgegen, was Gott für sie tut, wer Christus für sie ist, was seine Nachfolge für sie bedeutet, welche Hoffnung ihnen in diesem Fest verheißen wird, welcher Stellenwert dem Sakrament im Kontext ihrer Welt eignet. Die Auswahl dieser Teilaspekte hängt ab von der Lage, in der sich der einzelne, eine Gruppe, eine Gemeinde, die Umwelt befinden. Alles hat seine bestimmte Zeit, seine entsprechenden Umstände des Ortes, der Modalität. Diese Akzidentien sind sehr wohl relevant für das Heil, das sich ereignet, so oft Gott und Mensch sich in Wort und Zeichen begegnen. Heil in Christus ereignet sich immer als konkret-geschichtliches, wenn «seine Stunde», der «Kairòs» da ist, ein bestimmtes Jetzt an einem bestimmten Platz in bestimmter Abfolge für Menschen, die von Gott mit ihrem Namen angerufen und eingefordert werden. Heil geschieht in totaler Interkommunikation mit der Umwelt, der kirchlichen und gesellschaftlichen, der politischen und kulturellen. An dieser Umwelt sollen die «Zeichen der Zeit» abgelesen werden. Aus dem Blickwinkel der biblischen Botschaft soll der Kontext, mit dem wir korrespondieren, der uns Form gibt und den wir formen, auf seine Heilsbedeutung hin geprüft, am Wort Jesu gemessen, nach dem Beispiel Jesu bestanden, im Geist Jesu geprägt werden.

2. Ausgangspunkt der Feier ist die «Memoria» des Heiles

Christliche Liturgiefeier ist Memoria, Gedächtnis des Heiles, das Gott in der Geschichte des Menschen und seiner Welt entsprechend bestimmten Personen, Schicksalen, Zeiten, Orten, Umständen eben im historischen Kontext wirkt. An dem, was Gott an den Vätern tat, offenbart sich, was er an uns jetzt in Wort und Sakrament wirkt, was er an den Enkeln tun wird, und daß er seine Verheißung endgültig einlöst, weil er getreu ist und seine Güte ewig bleibt. So führt die Memoria die Feiernden zur Entdeckung des heilsträchtigen «Jetzt», von dem gilt: «opus nostrae redemptionis exercetur»; die Aktualisierung der Erlösung vollzieht sich im gegenwärtigen Augenblick anfanghaft, organisch wachsend, vom Schriftwort situativ gedeutet.[4] Beides verweist auf eine in wurzelhafter Vorausnahme (Prolepse) schon in Gang befindliche Einlösung aller Verheißungen, die uns Gott in Christus zusagt und als Eschaton heraufführt. Dies alles zeichnet sich ab am «Material» und im Kontext unseres Lebens anläßlich und mittels der Ereignisse, welche der Interpretation der Lesungen ihren Akzent verleihen, sooft wir sie bei einer Feier vernehmen. Heilsneutrale Geschichte ist irreal wie ein status naturae purae. Seit dem Eintauchen Gottes in den Strom der Geschichte in Jesus ist uns im Glauben aufgegangen, daß Gott sich mit uns schon von Anfang an befaßt, daß uns jedes Geschehen zum Besten gereicht, also Heilsgeschehen ist, wenn wir uns ihm überlassen. Alltagsereignisse und Sternstunden, Erfolge und Niederlagen, Bewährt- oder Schuldigwerden, Familienschicksale und Volksbewegungen, kontinuierliche Entwicklungen und «qualitative dialektische Sprünge» in den Zeitströmungen zeigen an, wie Gott und Mensch miteinander unterwegs sind, wie sich als Trend ein auf Christus als ihren Vollender hin konvergierender Sinn aller Geschichte abzeichnet.[5] Die Konfrontation mit der Bibel, wie sie in liturgischen Feiern geschieht, soll dem Christen, der Gemeinde, die Sinne für die Sakramentalität nicht nur der rituellen Zeichen im engeren Sinn, sondern alles Geschehens im weiteren Sinn öffnen, daß er fähig werde, es in diesen Raster einzutragen, das «Glaubenslesen» der Ereignisse zu lernen. In einer biblisch inspirierten «relecture», die ihn auf Gott als seine absolute Zukunft, auf Christus als den universalen Heilsmittler, auf den in der Kirche als Keimzelle des messianischen Volkes waltenden Geist hinweist, entdeckt der Glaubende im ständigen liturgischen Gebrauch der Schrift dann die eigentliche «Bedeutung» der vorher nicht zu entziffernden «Hieroglyphen» des Lebens. Sie hören auf, regelloses Neben- und Durcheinander zu sein, ergeben einen hoffnungsvollen «Kontext», offenbaren ihm eine höhere «Ganzheit» seines Lebens.

3. Das Schisma zwischen Liturgie und Leben heilen

So wird die Mauer niedergerissen, die ein dualistisches Mißverständnis zwischen angeblich profanen und sakralen Bereichen der einen unter Gottes reuelosem Erbarmen stehenden Wirklichkeit bisweilen aufzurichten versucht hatte. So wird es möglich, jene Kluft zu schließen, die nicht selten noch zwischen Kult und weltlichem Engagement, zwischen Liturgie und Leben besteht. Vermutlich ist die «Gott-losigkeit» unseres Weltdienstes als Menschen des Berufs, der Technik, Wissenschaft und Politik von der «Welt-losigkeit» unseres Gottesdienstes als Christen einer isolierten Auffassung von Liturgie, eines spiritualistischen Mißverständnisses der Frömmigkeit mitbedingt.[6] Vielleicht nehmen wir die Qualitäten des christologischen Modells von Chalzedon («ungetrennt, unvermischt, unverwandelt») in ihrem aktuellen Sinn zu wenig ernst, wenn wir das Zu- und Ineinander dieser genannten Bereiche analysieren und praktizieren? Es nimmt dann kaum wunder, wenn die Lex orandi zu wenig prägenden Einfluß auf die Umwelt, den Kontext des gelebten Glaubens hat, weil die Lex credendi von einer defensiven, die Weltbezüge abschirmenden, ein «sakrales Reservat» schaffenden Haltung beherrscht ist. Die Wirkmächtigkeit des in der Liturgie verkündeten Heilswortes als eines eminenten Faktors, der die feiernde Gemeinde zur Reife in Glaube, Hoffnung und Liebe führen kann, wird in dem Maß zum Tragen kommen, als dieses Schisma geheilt wird, indem auch Elemente, Bezüge und Anlässe des säkularen, aktuellen Bereichs noch mehr in die Liturgie eingehen. Das ist nicht gemeint im Sinn einer «Sakralisierung» des Weltlichen oder einer «Profanierung» des Heiligen, sondern in Anwendung des von Papst Leo I. formulierten Inkarnationsprinzips: «Quod Verbum non assumpsit, non redemit», das Bibelwort muß sich den irdischen Kontext aneignen, wie durch die Menschwerdung alles auf den Logos und dieser zu allem Bezug bekam, damit die Erlösung in Gang komme.[7] Auf diese Weise, nicht als bloße «Folklore», soll in der Liturgie Gottes Wort in den Kontext der Säkula-

rität gestellt werden, soll die Ganzheit des Lebens in der Feier «zu Wort kommen», damit Christus in den Christen Gestalt bekomme.

4. Die Schrift legt aus, was in Kult und Gottesdienst vor sich geht

Sind kirchliche Liturgie und christlicher Kult dekkungsgleich? Sicher ist Liturgie mit Verkündigung und Leben in brüderlicher Gemeinschaft eine der Hauptfunktionen im Selbstvollzug der Kirche. Liturgie sollte sein der Gipfel, dem der Christ zustrebt, die Quelle, aus der er lebt. Doch christlicher Kult als Anbetung und Lobpreis Gottes im Geist und in der Wahrheit, wie ihn Jesus gestiftet hat, ist umfassender. Er bringt die ganze Lebenswirklichkeit des einzelnen, der Glaubensgemeinschaft, mit ein im Sinne Pauli: «Bringt euch selbst dar als lebendige, heilige, Gott wohlgefällige Gabe» (Röm 12, 1). Personale Hingabe an Gott im Namen Jesu als Frucht der theologalen Tugenden drückt sich zwar dicht im rituellen Bereich aus, erschöpft sich aber nicht darin, sondern überschreitet ihn bei weitem. Sie umfaßt alles, was wir aus uns selbst, aus der uns umgebenden Welt machen. Alles gehört uns, wir gehören Christus, Er gehört Gott. Auch das Schriftwort der Liturgiefeier muß ausdrücken, daß die Totalität dieses Lebens darin Platz hat, davon inspiriert wird und jenes Wort konkretisiert. Ein Weiteres: Was ist eigentlich dann «Gottesdienst – Servitium Dei»? Wir sind allzusehr daran gewöhnt, hier nur den Genetivus obiectivus zu sehen: Wir leisten Gott Dienste. Doch ist dies nur die eine Seite der gemeinten Wirklichkeit. Auch der Genetivus subiectivus trifft zu: Gott leistet uns Dienste, er macht sich in Jesus zum Diener für uns alle, er lebt in unserer Mitte wie einer, der dient. Gott bedarf unserer Dienste nicht, doch nimmt er sie an als Zeichen unserer Auslieferung an ihn. So ist uns seine Göttlichkeit zugänglich, weil ihm nichts von unserer Menschlichkeit fremd geblieben ist. Er bedient sich der Anlässe und Inhalte mitten im Kontext unseres diesseitigen Lebens, daß wir es als Ausgangspunkt nehmen, es mit Hilfe seines Wortes an uns «zur Sprache bringen» vor ihm und uns einüben in den Glauben, daß er für uns da ist und mit uns sein wird.

II. PRAKTISCHE MÖGLICHKEITEN UND KONKRETE HINWEISE

Die bisher dargestellten Grundsätze sollten darlegen, daß der Schrifttext als Wesensbestandteil gottesdienstlicher Feier legitimerweise in seiner Interpretation und Funktion vom Kontext bestimmt wird, in dem er sich vorfindet, und was unter diesem allgemein zu verstehen sei. Daraus ergeben sich bestimmte Konsequenzen.

1. Ausgangspunkt und Thematik der Feiern

«Die Wirklichkeit ist wie ein Brief, der an uns gerichtet ist... wir müssen den Brief öffnen, die Aufgabe zu lösen versuchen... dieses Aktuelle ist der Schlüssel zur Wirklichkeit», schreibt H. Böll.[8] So kann ein Text Ausgangspunkt und Mitte des Gottesdienstes sein, zu einem Thema hinführen. Ebenso kann aber ein Problem, das sich aus der Situation oder Problemstellung des Lebens ergibt, Thema sein, wobei die Suche nach dem Zeugnis der Bibel zu einem oder mehreren Texten hinführt.[9] Oft fehlt die zeitgemessene Thematik in unseren Meßtexten. Daß die Kirche die Welt um sich her wahrgenommen hat, beweisen Votivmessen, die aus der Zeit und ihrer Not heraus entstanden sind: während eines Schismas, in Kriegswirren, bei Türkengefahren, in Pestzeiten.[10] Was uns im neuen Missale angeboten wird, will ebenfalls «aktualisieren». Es gibt Leseordnungen für die «Ritualmessen» anläßlich Tauf-Vorbereitung und -Feier, Firmspendung, Ordination, Eheschließung, Wegzehrung, Jungfrauenweihe, Ordensprofeß. Neben 15 Votivmessen zu Ehren Gottes und der Heiligen gibt es Formulare «ad diversa»: 16 zum Thema «Kirche und ihre Stände», 7 für Anlässe des zivilen Lebens und der Obrigkeit; 16 haben als Ausgangspunkt verschiedene Daten des öffentlichen Lebens wie Jahresanfang, Aussaat, Ernte, Bedrängte; 7 haben zum Thema aktuelle Notlagen. Ähnliches gilt für die neuen Ritualien. Für die Sakramentenspendung außerhalb der Messe sind Schriftlesungen vorgeschrieben, ihre Auswahl steht jedoch frei, um die Situation der jeweiligen Versammlung berücksichtigen zu können. Dies gilt auch bei der Neuordnung der Sakramentalien (Begräbnisfeier, Segnungen, Weihungen). Doch bei der Vielfältigkeit des Lebens ist es damit noch nicht getan. Irgendwie kreist die Liturgie noch zu sehr um sich selbst. Für die meisten steht und fällt die Kirche mit dem, was sie aus ihrem Gottesdienst macht. Nach lang einseitig betonter Stabilität liegt jetzt der Akzent besonders auf der Aktualität in der Liturgie, nicht als Haschen nach Neuigkeit, sondern als Gottes immer neues Wort, das uns zum Handeln bringt, damit der Glaube lebendig und wirkkräftig wird.[11] Die Adressaten in

ihrer menschlichen und religiösen Situation setzen andere Maßstäbe als die Liturgie mit ihren Prinzipien. Diese Lage muß für die Praxis des Gottesdienstes ausschlaggebend sein, der Anspruch und die Auswahl der Texte müssen auf die Bedürfnisse der Mitfeiernden abgestimmt werden. Die Adressaten sind maßgebend, was an «Altem oder Neuem» aus dem Schatz der Bibel hervorzuholen und anzubieten ist. Wie dieses Anliegen angegangen werden kann, zeigen die Versuche mit den sogenannten «thematischen Meßfeiern» oder «Motivmessen», deren Komposition z.T. gut gelungen ist und die sich großer Beliebtheit in vielen lebendigen Gemeinden erfreuen.[12] Einige Themenbeispiele: Neues Pfingsten. Die Juden – unsere Brüder. Sein Kreuz tragen. Gastarbeiter. Rätsel des Leids. Gott hat zu allen Menschen ja gesagt. Jeder ist uns Nächster. Die Angst überwinden. Abend des Lebens. Wahrhaftigkeit. Erneuerung der Kirche. Glaube soll die Welt verwandeln. Tod auf der Straße. Geist der Freiheit. Jugend und Kirche. Die Frau in der Kirche. Der Augenblick ist dein Leben. Sinnfrage des Lebens. Jesus-People. Das Heil ist nicht privat. Exodus – Aufbruch. Phantasie und Gehorsam. In die Verantwortung gerufen. Unterscheidung der Geister. Gerechtigkeit «hier» oder «drüben»? Dann Themen für Kindermessen: Lange Ferien. Wir verreisen. Die Schule fängt wieder an. Kein Spielverderber. Wir sagen danke. Die Eltern tun viel für uns. Auch ein Umweg führt zu Jesus. Wir leben nicht allein. Leben in der Familie. Ein Baby kommt an. Spielen. Schulfreude. Arbeiten. Kranke Kinder. Wenn einer stirbt. Kinder ohne Eltern. Ähnliche Versuche wie im deutschen Sprachgebiet finden sich vor allem in den Niederlanden[13] und in den USA.[14] Im allgemeinen werden die Schrifttexte sinnentsprechend eingesetzt und mit «profanen» Texten kombiniert. Die alltäglichen Aufgaben und Sorgen, Hoffnungen und Lasten der Christen kommen so in die Feier und beleben sie. Doch für eine Integration des Weltdienstes in eine Theologie des Gottesdienstes fehlen noch die allgemein anerkannten Grundlagen, um den menschlichen Wirklichkeiten im liturgischen Raum einen unbestrittenen Platz zu verschaffen und so zu einer neuen Weise christlich-kirchlichen Lebensvollzugs zu kommen.[15] Freilich gilt: Vor allem die fundamentalen Wahrheiten unseres Glaubens sollen den Inhalt des Wortgottesdienstes bilden, und erst zweitrangig sollen die gern diskutierten und zeitbedingten Fragen dazu in Beziehung gesetzt werden. Doch dieser zweite Schritt darf nicht unterbleiben, wie es leider oft geschieht. Auch fehlt noch ein Verzeichnis moderner Gedenktage. Wir dürfen beim Gottesdienst nicht ignorieren, was um uns herum vorgeht. Als Daten für einen evtl. partikulären Kalender werden u.a. folgende aktuelle Gedenktage vorgeschlagen: Hiroshima, Auschwitz, Menschenrechte, Helfer der Menschheit, Geburts- oder Todestage von Martin Luther King, Dag Hammarskjöld, Kardinal Bea, Albert Schweitzer, Bischof Marinus Bekkers, Camilo Torres, Teilhard de Chardin, Papst Johannes.[16] «Je eindeutiger der Anlaß der Zusammenkunft anzugeben ist, um so leichter kann eine diesem Anlaß entsprechende Thematik eingehalten werden. Mehr als früher reagiert der an durchgestaltete Programme gewöhnte Mensch empfindlich, wenn ihm im Gottesdienst ein Gemisch zusammenhangloser Texte, Gesänge, Ideen und Handlungen geboten wird... Im allgemeinen kann als Regel gelten, daß die Schriftlesungen für die übrige liturgische Ordnung maßgebend sind.»[17]

2. Auswahl und Auslegung der Schriftlesung

Für die christliche Liturgie ist die Schriftlesung unverzichtbar. Einer muß in der Versammlung der Gemeinde aufstehen und aus der Bibel vorlesen, dieses Element hat konstitutiven Charakter. Nicht nur die Vermittlung des Inhalts, sondern auch das «Zeichen» der Lesung ist wesentlich, weil es die berufende Stimme Gottes und die wirksame Gegenwart des erhöhten Jesus in der Gemeinde anzeigt. Als «Evangelium» könnte daher sinngemäß nicht nur eine Stelle aus einem der vier kanonischen Evangelien im engeren Sinn, sondern auch ein anderer der Frohbotschaft des Neuen Testaments entnommener Text gelten. Eine kurze Hinführung dazu ist für alle Lesungen empfehlenswert. Davon gibt es verschiedene Formen: ein paar knappe Sätze, wenn nicht viel zu erklären ist und das Schwergewicht auf die folgende Auslegung gelegt werden wird. Je intensiver und länger die Hinführung ist – sie muß sein, was sie besagt, und dem Text dienen –, um so kürzer muß die Auslegung sein, um die Zuhörer nicht zu überfordern. Ausführlichere Formen dieser Hinführung sind eine Geschichte, ein aktueller Bericht, ein gut vorbereitetes Gespräch mit fixen Rollen, dann Erinnerungshilfen, wozu auch nichtbiblische Lesungen gehören.

Es ist aber recht fragwürdig, der Verlesung einer Schriftstelle ein sogenanntes «Schlüsselwort» vorauszuschicken, daß es die Denk- und Ausdrucksform dieser Stelle erklären müßte. Es ist

besser, den biblischen Text so vorzubereiten, daß er von unnötigem Ballast befreit wird und das Vokabular dem «Heute» entspricht; Gottes Wort soll als «Klartext» und nicht als eine unverständliche Chiffre dargeboten werden. Es gibt derartige Versuche, die deutsche Übersetzungen in Form von Paraphrasen bieten.[18]

Die Auswahl der Perikopen muß den verschiedenen Anlässen Rechnung tragen. Die verschiedenen Votivformulare im Missale Pauls VI. zeigen, daß sehr unterschiedliche Anlässe und Anliegen die Christen zum Begehen der Memoria Jesu Christi zusammenbringen können. Damit ist aber nicht gesagt, daß jedes Detailproblem, mit dem wir uns auseinanderzusetzen haben, auch selbständiges Leitmotiv einer Meßfeier sein könnte. Als Kriterium könnte gelten: «In der römischen Liturgie finden Anlaß und Thema nicht nur im Wortgottesdienst, sondern auch im Eucharistieteil der Messe Widerhall. Themen, die eine solche durchgängige Beachtung nicht zulassen, dürften für eine Meßfeier ungeeignet sein. Bei allem berechtigten Bemühen um einen durchgehenden Leitgedanken soll eine gottesdienstliche Versammlung keine Unterrichtsstunde und keine Indoktrinationssitzung werden. Wahrheitsfindung und Unterweisung dürfen nicht das Geschehen der Versammlung beherrschen. Die Beachtung der Thematik läßt durchaus Variationsbreite und nichtthematisierte Texte und Gesänge zu, wenn diese funktionsbezogen sind.»[19] Man wählt ein Thema, ein Heiligengedächtnis, ein Ereignis oder Motiv, und dann sucht man dafür eine passende Perikope. Den Fundort uns inhaltlich bekannter Texte festzustellen ist aber gar nicht so einfach, weil die Bibel keine Fundgrube für alle erdenklichen Themen ist. Bisweilen ist der Verzicht auf ein durchgängiges Thema günstiger, es muß nicht alles explizit zu Wort kommen. Schrifttexte in der Liturgie brauchen nicht unmittelbar zu Alltagsfragen eine Patentantwort zu geben, sie sollen den sakramentalen Vollzug mithervorbringen und auslegen. Wir eignen uns diese Gabe an und werden dadurch geformt, aus christlicher Haltung in der gegebenen Situation christlich zu entscheiden. Der einzelne behält seine Freiheit zur individuell nuancierten Stellungnahme. Liturgiefeier darf nicht determinieren und manipulieren, um alle auf «eine Linie» zu bringen.

3. Stellenwert nichtbiblischer Lesungen

Für ihre Verwendung in der Liturgie sollen Konsequenzen bedacht werden. Das Bibelwort wurde in einer anderen Situation formuliert; damit es heute als konkretes Verheißungswort widerklinge, ist nicht nur Textexegese, sondern auch Analyse der Lage der Adressaten nötig. Die Hörer sind nur teilweise bewußte «Zeitgenossen», welche die Fragen von heute kennen, so daß man darauf eine Antwort zu geben versuchen kann. Dies rechtfertigt den liturgischen Gebrauch profaner Texte, auch zeitkritischer Dichtung als Verkündigungshilfe; so entsteht der nötige Kontext, um die biblische Botschaft aktuell ausrichten zu können.[20] Autoren heute oft benützter Texte sind neben katholischen und evangelischen Theologen Dichter besonders der Nachkriegszeit von H. Böll bis St. Zweig, von M. Walser bis A. Camus, Bekenner wie A. Delp und D. Bonhöffer, Philosophen von M. Buber bis J. P. Sartre, dann die Päpste Johannes XXIII. und Paul VI., Propheten wie Teilhard und A. Huxley. Im Zusammenhang mit dieser von Dichtung, Wissenschaft und Publizistik getriebenen Weltauslegung soll die christliche Kommentierung dieser Welt, das Urteil des Gotteswortes geschehen. So wird uns der Blick geschärft, der Wirklichkeit zu begegnen, und wie sie zu verändern sei. Glaube und Gebet haben ein weites Vorfeld; bei profanen Texten geht es darum, dieses kennenzulernen.[21] Gute Literatur ist geschichtsmächtig gewordener «Zeitgeist», sie zu kennen hilft uns zu seiner Deutung. Oft können Dichter unsere Probleme am besten verständlich machen, uns Fragen bewußt machen. «Sie sind die berufenen Sprecher der Menschen. Sie bieten oft Lösungen an, die selbst der Theologie etwas zu sagen haben... Wenn die Zuhörer zu Fragenden werden, haben sie sich geöffnet... lebendige Fragen öffnen dem Evangelium den Weg.»[22] So kann der Mensch dort abgeholt werden, wo er sich befindet. Der Weisheit dieser Welt soll dann die Weisheit Gottes gegenübertreten. Dieser Verfremdungseffekt bringt es zuwege, daß «das Ding, das zum Verständnis gebracht, auf welches das Augenmerk gelegt werden soll, aus einem gewöhnlichen, bekannten, unmittelbar vorliegenden Ding zu einem besonderen, auffälligen, unerwarteten Ding gemacht wird», schreibt B. Brecht.[23] So können Profantexte Ausgangspunkt sein, Predigtvorbereitung und -gespräch fördern, die Bibeltexte im Kontrast oder als Weiterführung auslegen und christliche Haltung deutlich machen.[24] Nichtbiblische Lesungen können dienen zur Eröffnung des Wortgottesdienstes der Messe, als zweite neben einer biblischen Lesung, als Text für einen selbständigen Wortgottesdienst.

Zusammenfassung

Es ergibt sich, daß also der liturgische und gesamtmenschliche Kontext mittels seiner vielfältigen Elemente die Auswahl und Auslegung biblischer und nichtbiblischer Lesungen für den Gottesdienst als Ausgangs- und Zielpunkt der Feier bestimmt, und daß es sich dabei um eine legitime Form theologisch begründbarer Theorie-Praxis-Bezüge handelt.

[1] H. B. Meyer, Politik im Gottesdienst (Innsbruck-Würzburg 1971) 40f.
[2] Liturgiekonst. Sacrosanctum Concilium, Nr. 24.
[3] Dogm. Konst. Dei Verbum, Nr. 12 und 13.
[4] Dogm. Konst. Lumen Gentium, Nr. 3 und 9.
[5] Konz. Dekr. Ad Gentes, Nr. 11.
[6] Konz. Dekr. Apostolicam Actuositatem, Nr. 7.
[7] Pastoralkonst. Gaudium et Spes, Nr. 38.
[8] H. Böll, Erzählungen (Köln 1961) 229.
[9] Dieter Trautwein, Lernprozeß Gottesdienst (München 1972) 145 f.
[10] Alfred Schilling, Motivmessen (Essen 1970) 19.
[11] A. Stadelmann, Thematische Eucharistiefeiern (Luzern 1973) 7.
[12] Franz Franzen, Motivmessen 2 (Essen 1970); Franz Voith, Motivmessen für Jugendliche (Essen 1971); Norbert Keller/H. J. Wagner, Motivmessen für Kinder (Essen 1972); Gerhard Schnath, Phantasie für Gott. Gottesdienste in neuer Gestalt (Berlin 1965); D. Rost/J. Machalke, Gottesdienst mit Kindern (Limburg 1972); W. Rupp, Gottesdienste für heute (Innsbruck-Würzburg 1971); Ders., Neue Gottesdienste für heute (Innsbruck-Würzburg 1973); Guenther Weber, Zwanzig Bußfeiern mit Kindern (Donauwörth 1968); Ders., Zwanzig Eucharistiefeiern mit Kindern (Donauwörth 1969).
[13] Ph. Stein/W. Reckman, Werkmaap voor Liturgie (Hilversum 1967); Midden onder u... van het dekanaat Maastricht – in samenwerking med het klooster der minderbroeders (Sonn- und Festtagsthemen, wöchentlich seit 1968) Maastricht, Tongersestraat 28, Nederland.
[14] R. F. Hoey, The Experimental Liturgy Book (Herder and Herder, New York 1969); R. W. Hovda, Manual of Celebration (Liturgical Conference, Washington 1972); A. D. Bell, Worship Programs (Grand Rapids Michigan 1971); V. Sloyan (ed.), Liturgy Committee Handbook (Lit. Conference, Washington 1973).
[15] L. Zinke (Hrsg.), Gottesdienst-Gemeinschaftsfeier (München 1970).
[16] Schilling aaO. 21.
[17] H. Hucke/H. Rennings, Pastorale 2: Die gottesdienstlichen Versammlungen der Gemeinde (Mainz 1973) 61.
[18] Das Neue Testament für Menschen unserer Zeit (KBW, Stuttgart 1965); Jörg Zink, Das Alte Testament (Auswahl) (Kreuz-Verlag, Stuttgart 1971); Ders., Das Neue Testament (Kreuz-Verlag, Stuttgart 1971); D. Steinwede, Zu erzählen deine Herrlichkeit (Kinderperikopen) (München 1967); A. De Vries, Die Bibel unserer Kinder (KBW, Stuttgart 1967).
[19] H. Hucke/H. Rennings aaO. 62.
[20] Lothar Zenetti, Zeitansage. Anregungen für den Gottesdienst (München 1969). 105 f.
[21] Otto Betz (Hrsg.), Die Welt meditieren. Texte für ein Jahr (München 1966) 16.
[22] Albert Hoefer, Was heißt «Erlösung»? (Salzburg 1970).
[23] Bertold Brecht, Schriften III, 174.
[24] W. Rupp aaO. 9.

RAFAEL-JOSEF KLEINER

geboren 1931 in Linz (Österreich), Benediktiner, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte in Salzburg und an der Hochschule Sant'Anselmo in Rom, ist Doktor der Theologie, war 15 Jahre lang im pfarrlichen und diözesanen Bereich der Seelsorge tätig, ist seit 1971 Mitredakteur beim Österreichischen Klerusblatt und seit 1972 Professor für Praktische Theologie und Pastoralliturgie am Sant'Anselmo. Er veröffentlichte u. a.: Zeichen der Hoffnung. Meditationen zur Apostelgeschichte (1963), Feierndes Gottesvolk. Einführung in die Liturgie (1966), Eucharistie der Kinder. 12 Kanongebete für Schülermessen (1971), die liturgische Sektion in: J. Walleitner (Hrsg.), Der Christ. Lehrbuch der Religion für Berufsschulen (1969), sowie zahlreiche Artikel und Rezensionen in Zeitschriften.

David Power

Theologische Überlegungen

Der Inhalt dieser Ausgabe von *Concilium* ist großenteils 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 aufs 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 Problem, 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 diente 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 vermittels 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, andrerseits 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 Empfunden-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 Problemkreis 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, Erlärung 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 Christi[7] 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 andrerseits 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 gelesen 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 verzweifeln» 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 Ausdrücke 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 potentielles 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).

Neuerscheinungen '74

LEO SCHEFFCZYK
Gott – Loser Gottesglaube?

Grenzen und Überwindung der nichttheistischen Theologie

ca. 272 Seiten, Leinen DM 24,80, kart. DM 19,80

Das Werk ist kühn *und* kritisch. Es geht um die Interpretation und Kritik jener Theologen, die nicht nur an einer Art von Gottesglauben unter gleichzeitiger direkter oder indirekter Verneinung einer «Existenz» Gottes festhalten wollen, sondern sich sogar meist als christliche Theologen verstanden wissen wollen.
Der Autor bringt den Erweis, daß der Trend dieser Theologien im Grunde zum Atheismus führt, bzw. zu einem Gottesbegriff, der Gott zu einer Funktion am Menschen selbst macht. Es geht ihm aber auch darum, das Anliegen jener Theologen zu wägen, die befürchten, daß Gott durch «theistische Formulierungen» zum bloßen gegenständlichen «Objekt» degradiert und insofern entgöttlicht wird.
Scheffczyk geht sehr behutsam vor, wobei seine klare, bedächtige Sprache eine wahre Wohltat ist. Um so überzeugender ist dann schließlich seine Argumentation. Schließlich findet Scheffczyk die *positive* Überbietung des «Theismus» im Trinitätsgeheimnis. Die wichtigsten behandelten Theologen: Barth, Bultmann, Tillich, Dewart, Robinson, Bonhoeffer, H. Braun, Moltmann.
Ein Werk des Verstehens und Überwindens aus der Haltung eines echten Theologen.

Rehabilitierung der Philosophie

Festschrift für Balduin Schwarz zum 70. Geburtstag
Herausgegeben von DIETRICH VON HILDEBRAND
248 Seiten, Leinen DM 38,–

Was könnte in einer Zeit eines immer mehr auf wirkliche Erkenntnis verzichtenden pragmatischen Subjektivismus im Grunde aktueller sein als eine Festgabe unter dem Leitmotiv REHABILITIERUNG DER PHILOSOPHIE für einen Philosophen, der den Weg zur Wahrheit nicht durch einen Immanentismus letztlich versperrt sieht, sondern im Dienste wirklicher Erkenntnis sich der reichen Fülle der Realität und ihrer Phänomene in zahlreichen Werken und Untersuchungen gewidmet hat.
Der repräsentative Band zeigt die Beiträge den großen philosophischen Bereichen Metaphysik, Ästhetik, Erkenntnistheorie und Logik, Kritik, Ethik zugeordnet.

FRIEDRICH SCHWENDIMANN
Herz Jesu Verehrung heute?

160 Seiten, kart. (Snolin) DM 14,80

Es ging dem Verfasser in diesem Werk darum, die Herz-Jesu-Verehrung als ein Gnadengeschenk des Herrn gerade für unsere Zeit zu erweisen. Hierzu standen ihm die theologischen und historischen Fachkenntnisse in reichstem Maße zur Verfügung. Im Sinne dieser Zielsetzung behandelt das Buch zunächst die Herz-Jesu-Verehrung für unsere Zeit, dann die besondere Rolle der heiligen Margareta Maria Alacoque in diesem Zusammenhang, weiterhin das Symbol des Herzens, Voraussetzungen und Hemmungen, und schließlich in reichem Umfang das Thema zeitgemäße Herz-Jesu-Verehrung. Für jeden ernsten und tieferblickenden Christen ist dieses Werk von hoher Aktualität, für ihn persönlich wie auch für den Raum, in dem er wirkt.

habbel verlag · 84 Regensburg 9

Vorwort

In unserer Zeit läßt sich ein Aufleben des «Satanismus» feststellen, was sich in Filmen und Büchern, die Satan zum Thema haben, in bestimmten Formen der Subkultur, sogar in Satanskirchen äußert. Diese Nummer von *Concilium* behandelt mehrere Fragen, die sich auf dieses Phänomen beziehen. Historische Studien haben gezeigt, daß immer dann von einem Aufleben des Satanismus gesprochen werden kann, wenn eine alte Kultur vergeht und die neue ihre Grundzüge noch nicht gefunden hat. Auch den heutigen Satanismus darf man für unsere Übergangskultur charakteristisch nennen. Alte Themen der kirchlichen Katechese, die aus der modernen Predigt fast vollkommen verschwunden sind, tauchen außerhalb der offiziellen kirchlichen Kreise wieder auf: in Literatur und Film – in der Gegenkultur. Die Aktualität des Themas zeigt sich auch darin, daß der Katzmann-Verlag/Tübingen im Jahre 1974 ein Buch von 544 Seiten zu dem Komplex herausgegeben hat: H. Haag, Teufelsglaube (mit Beiträgen von K. Elliger, B. Lang und M. Limbeck). Auch die für diese Nummer gebetenen Autoren hatten informativ, analytisch und kritisch so viel zum Thema zu sagen, daß durch das Angebot der Rahmen des Heftes weit überschritten wurde. Das zwang uns, nicht nur einige Artikel drastisch zu kürzen, auch eine u. E. lehrreiche kulturhistorische Analyse über den Satanismus (F. Raphael, Conditionnements socio-politiques et socio-psychologiques du satanisme) konnte deshalb nicht aufgenommen werden; der Artikel überschritt um mehr als drei Viertel den vorgesehenen Umfang, und eine Kürzung hätte enttäuschend wirken müssen.

Aus denselben Gründen wird dieses Vorwort nicht weiter ausgearbeitet; die Artikel werden nicht einzeln vorgestellt. Wir wollen aber auf unseren Versuch hinweisen, den gläubigen Lesern durch eine Analyse der Wurzeln des biblischen Dämonenglaubens und durch Angabe der Tragweite diesbezüglicher konziliarer Definitionen eine Richtlinie zu geben. Wichtiger als eine ontologische Identifizierung des Teufels als «böse Macht» ist wohl die Glaubensaussage des Neuen Testaments, daß für jeden, der zur «Umkehr in Christus gekommen ist», diese böse Macht durch Ihn entthront ist. Deshalb zeigt die Nummer wenigstens in *einer* konkreten theologischen Besinnung, daß Jesus' Sieg über alles, was Teufel oder «Mächte des Bösen» heißen mag, für den Christen Hoffnung garantiert. Es gibt keinen Grund zur Angst: «Der große Drache wurde niedergerungen, die alte Schlange, die Teufel und Satan heißt... Nun ist gekommen das Heil und die Macht und das Königtum unsres Gottes und die Herrschaft seines Christus» (Offb 12,9.10b). Glauben heißt, an *Gott* glauben.

EDWARD SCHILLEBEECKX
BAS VAN IERSEL
Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Beiträge

Edgar Haulotte

Die Dualität Dinge/Wörter

I. Sukzessive Annäherungen an eine Problematik

1. Vom Punkt zum Kreis

Der Ausgangspunkt ist mit einer Situation gegeben, die konkret besteht. *Welchen Sinn* hat es, beim Herangehen an eine Reihe von Studien über das *Böse*, seine Einwurzelungen, seine Sinnbilder und seine Bedeutungen, sich nach dem «dualen» Charakter (nach der Dualität) der theoretischen und praktischen Vorkehrungen zu fragen, wodurch die heutige Welt die verstreuten, wirren Gegebenheiten des *Realen* (die Gesamtheit der Phänomene: «Natur») in eine immer bestimmtere und in genau abgegrenzte, unterschiedliche Felder (oder Domänen, Terrains, Territorien) eingeteilte *Realität* («Kultur») umformt? Jede Domäne prüft ja die strukturelle Beziehung zwischen dem *theoretischen Objekt*, das sie konstruiert, und dem Realen an ihrer *Leistung*.[1] Ohne daß man von der Rolle des psychologischen Faktors abzusehen braucht, kann man doch sagen, daß diese Prozeduren nichts mit Seinszonen zu tun haben, die von wohl- oder übeltätigen okkulten Mächten, guten oder bösen Engeln und Geistern besetzt oder beeinflußt sind; sie wirken auf Kräfte, die sich objektiv lenken lassen. Die Bedeutung einfacher (ethischer oder epistemischer) Gegensatzkategorien des Typus gut/böse, wahr/falsch, real/irreal befindet sich in einer Krise; eine radikale Krise greift selbst jedes Prinzip *als solches* an, bis in die Wurzel: Zwingt sich die Möglichkeit und Zuständigkeit einer Dialektik auf, die aufgrund einer «Erfahrung» (Kontinuität/Bruch) «alles, was vorkommt» (unter dem Begriff der «Kontingenz») mit einem «Fundament» («Absolutum») in Zusammenhang bringt – außer im Bereich der Metaphysik, die wie die anderen Territorien durch die Abstraktionsebene und die Natur ihres besonderen «Objektes» umgrenzt wird? Die modernen Verfahren zur Aufteilung des «Realen» in nicht aufeinander zu reduzierende Domänen suchen sich überall da wirksam durchzusetzen, wo es nicht nur um den *homo faber*, sondern um die Species *homo sapiens* in individueller und kollektiver Hinsicht geht. Und in dem Maß, als sie imstande sind, ihr «Objekt» zu definieren, und die theoretische und praktische Abgrenzung des Feldes, das dieses rigoros bestimmt, zu respektieren, wird das diffuse Reale wirklich zu einer Realität. Diese Grenze, die jeden Punkt kreisförmig umgibt, ist von entscheidender Wichtigkeit.

2. Der Anteil des «Unentscheidbaren» an der Artikulierung

Obwohl zwischen den meisten dieser Domänen eine Strukturhomologie mathematischer oder logischer Ordnung besteht, läßt sich jede von ihnen nicht auf die andern reduzieren, weil sie um die ungreifbare Zone herum besteht, die den Ausgangspunkt der Prozeduren bildet. In verschiedenen Disziplinen nennt man sie «Aussage» oder «unentscheidbare Sequenz». Metaphorisch: «Nullgrad» der Schrift, «Leerraum», der die Hermeneutik ermöglicht. «Einschnitt» zwischen einer Wissenschaft und ihrer Vorgeschichte oder auch «Kluft zwischen zwei Ufern» wie Kultur/Natur oder Himmel/Erde – wobei das eine das erkundete Terrain ist und das andere das, was man schon aufgrund der Natur der verwendeten Werkzeuge nicht in den Griff bekommt. Die Dualität nimmt darin Gestalt an in Form einer Fuge (wie in der Musik). Denn, mit andern Worten, jedes dieser Felder ist ein Versuch *sui generis*, um durch kalkulierte Maßnahmen einen besonderen Konflikt zu lösen auf der gemeinsamen Grundlage einer – vielleicht der einzigen – Urgegebenheit: die *Disparität* oder *Asymmetrie* der Situation des Menschen in der Welt.

Erhellen wir die genaue Position dieser «Sequenz». *Claude Lévi-Strauß* ist hierin ein Meister, und was für eine Gesamtheit wie der Mythos gilt, ist kraft einer *Strukturhomologie* (ihr Einheitstypus hat einen gemeinsamen Punkt: den «historischen» Charakter) auch für weitere Domänen von Bedeutung. Kann man alle mythischen Umformungen sukzessiv von irgendeiner von ihnen «ableiten», sofern man deren ‹nicht-rekursiven› oder ‹unentscheidbaren› Charakter anerkennt? Eine solche Sequenz existiert zweifellos in jedem für sich allein genommenen Mythos. Doch wenn man «mehrere mythische Diskurse gewissermaßen perpendikulär» aufeinanderlegt, erhellen sich diese isolierten Sequenzen durch «wechselseitige Umformungen». Letztlich gibt es für jedes mythologische System

nur eine einzige unentscheidbare Sequenz. «Wenn sie durch sukzessive Umformungen auf ihre wesentlichen Umrisse gebracht ist, reduziert sie sich auf die Aussage einer Gegensätzlichkeit oder, genauer genommen, auf die *Aussage der Gegensätzlichkeit* als der ersten aller Gegebenheiten.»[2]

3. Die Rolle der Antagonismen

Die Antagonismen, die die Bildung einer neuen Domäne in ihr und außer ihr unverzüglich auslöst, wirken sich paradoxerweise zugunsten der Aufrechterhaltung ihrer «Abgrenzung» aus. Indem sie deren Festigkeit auf die Probe stellen, vermindern sie nicht sosehr das Wirken des betreffenden Feldes auf ausgedehntere und zugleich diskretere Gesamtheiten, sondern vertiefen es eher: Das China Maos nimmt auf der marxistisch-leninistischen Basis eine Lösung seiner inneren Widersprüche vor, die zu der, die von Sowjetrußland seit Stalin gewählt worden ist, im Gegensatz steht. Was durch dogmatische, einseitige Wiederholung dauerte, tritt an den Tag (selbst wenn es unterdrückt wird: Prager Frühling); was über die Zuständigkeit des Feldes hinausgehen wollte, wird wieder in seine Grenze verwiesen (Antipsychiatrie/klassische Institution). Diese antagonistischen Formationen behindern nicht, sondern fördern vielmehr die marxistische Interpretation der sozioökonomischen Gegebenheiten, die Analyse der Mythen und der Psyche, die Linguistik und Semiotik in ihrer Tiefenwirkung auf die Art, wie man die vorhandene Wirklichkeit auffaßt und lebt. Sie bewirken auch, daß sich in jeder Domäne ein besonderer Typus von «Tradition» bildet.[3] Die Alternative heißt nicht: Chaos oder System.

4. Die Artikulierung der Widersprüche

Jegliche Realität ist somit in Bewegung und hat einen «dualen» Charakter. Wie die Erfahrung zeigt, stellen sich die Begriffe (oder Wesen), die durch die Vereinigung einer Reflexion und einer Praxis hervorgebracht werden, nicht einfach zu zweit in Gegensatz zueinander, sondern sie bilden *Gegensatzpaare: einen* Widerspruch. Man wird ersehen: Trotzdem manches einen andern Anschein macht, besteht kein einfacher Prozeß mit zwei Gegensätzen. Vielmehr wird jeder Widerspruch nicht nur durch ein Widerspruchspaar gebildet: die Kunst der Politik weiß dies, und man kann diesen Stand der Dinge nicht besser ausdrücken, als es Mao-Tse-Tung getan hat: «Jeder komplexe Prozeß enthält mehr als zwei Widersprüche.» «Alle Gegensätze *hängen* miteinander *zusammen;* nicht nur *koexistieren* sie unter bestimmten Bedingungen in der Einheit, sondern sie *gehen* unter andern bestimmten Bedingungen *ineinander über.*»[4] Die Kunst der Politik besteht darin, daß man sie solidarisch macht oder erhält. Eine komplexe Kunst, denn «wenn ein Prozeß mehrere Widersprüche enthält, ist einer davon notwendigerweise der *Haupt*widerspruch und führt die *leitende*, bestimmende *Rolle*, während die anderen nur eine zweitrangige, untergeordnete Stellung innehaben... Wenn einmal der Hauptwiderspruch herausgefunden ist, lassen sich sämtliche Probleme leicht lösen...» Kann man aber nicht bei den verschiedenen Widersprüchen (dem hauptsächlichen und den nebensächlichen) *die beiden widersprüchlichen Aspekte* so nehmen, daß man sie als *ebenbürtig* betrachtet? Nein, auch das nicht. «Bei jedem Widerspruch *entwickeln sich* die widersprüchlichen Aspekte *auf ungleiche Weise.* Es scheint, daß manchmal zwischen ihnen ein Gleichgewicht bestehe, doch handelt es sich dabei nur um einen vorübergehenden, relativen Zustand; die Grundsituation ist die ungleiche Entwicklung.»[5] Das gleiche gilt auf den andern Feldern, in bezug auf «die Position des Unbewußten» zum Beispiel.[6] Und besteht nach der Weisheitsüberlieferung der Bibel die Kunst der göttlichen «Weisheit» nicht eben darin, in jedem Bereich nach dieser Artikulierung zu suchen (vgl. die Reihe der Gegensatzpaare in Kohelet 3!).

5. Blockierungen: Dualismus–Monismus

Aber die Erfahrung zeigt auch, daß Gesellschaften und Einzelpersonen und somit auch ihre Wissenschaften, deren Existenz doch von dieser Kunst der Artikulierung abhängt, periodisch einer Tendenz frönen, die komplexe Bewegung zwischen Gegensätzen zu blockieren, um sie bloß zu einem vereinfachten Hin und Her zwischen zwei Polen oder zu einem Kreisen um einen einzigen Pol zu machen. Damit kommt es zu einem ausweglosen Duell. *Die dualistische oder monistische Reduktion des Realen bringt eine Pathologie der Dualität zum Ausdruck:* sie ist deren *Symptom.* Man kann dies anhand der Geisteskrankheiten analysieren, aber auch anhand von Phänomenen wie der in den Industriegesellschaften bestehenden Dichotomie zwischen Denkern und Ausführern (G. Friedmann), der Geldinflation oder der Verdoppelung des «aktantiellen» Modells in den «dualistischen» apokalyptischen Texten (J. A. Picard). Und es läßt sich

von gewissen Punkten des christlichen Rituals und der christlichen Ethik ablesen, da, wo die Prozedur sich mit der des Exorzismus in Mesopotamien treffen würde: man nimmt Bezug auf die sakralen «Mächte» der göttlichen Schöpfungsgeschichte; wirkkräftige Formulierungen kommemorieren sie; der Unordnung der Welt wird *unvermittelt* die unveränderliche Ordnung der (mythischen) Zeit und der (herkömmlichen) Riten *entgegengesetzt* (R. Alleau). Um auf den «Widerspruch» Mao-Chinas gegen die sowjetische Haltung seit Stalin zurückzukommen: Muß er zu einem «unvermeidlichen» offenen Konflikt führen? Keineswegs, solange die von der *komplexen Position*[7] des einen oder des andern dominierenden Pols in Bewegung gehaltenen Antagonismen den Risiken der Blockierung entgegenwirken und sich aus den «infernalen» Zyklen des Imperialismus – einer Großform der Pathologie der Dualität – heraushalten. Bei all ihrer Gegensätzlichkeit erzeugen Monismus und Dualismus faktisch einander wie die Zellen eines von Krebs befallenen Organismus. Es besteht kein gemeinsamer Atem mehr, kein für das *solidarische Spiel* der Gegensätze ausgesparter Zwischenraum; statt auf ihrem Feld eine «unentscheidbare» Unentschiedenheit hervorzurufen, lassen sich die beiden Ufer durch eine Illusion einander symmetrisch entgegensetzen oder situieren sich überhaupt nicht mehr. Damit halten zwei Monstren das Feld besetzt oder dann ein einziges, ein zwiegesichtiges Monstrum: alles ist eins.

6. Therapeutik der Deblockierung

Könnte nicht diese so allgemein verbreitete pathologische Haltung das Symptom eines «Übels» sein, das sich als «*Urübel*» (nicht «Grundübel» – denn das wäre wieder Dualismus) bezeichnen ließe? Doch die analytischen und therapeutischen Techniken suchen das Leben des aus den Fugen geratenen Systems wiederherzustellen, indem sie seinen inneren «Widerspruch» an die Gesamtheit der Widersprüche *angliedern*, die seine Umgebung aufweist, und damit basta. Ihr Problem ist, wie sie die «differentiellen Abstände», die zu jeder Domäne gehören, wiederherstellen können. Wenn wir die Gesamtheit der Epistemologien und Techniken besehen, die in der Wirklichkeit unserer Zeit am Werk sind, müssen wir uns fragen: Liegt es in der Macht und im Aufgabenbereich einer metaphysischen Dialektik, die «spekuläre Illusion», um die es sich hier handelt, wahrzunehmen und zu heilen?

7. Die «spekuläre Illusion»

Dieser Illusionstypus wird als «spekulär» bezeichnet in Anspielung an die Erfahrung seines Leibes, die ein Kind vor dem Spiegel macht und die 1949 von J. Lacan beschrieben worden ist.[8] Im Alter von sechs Monaten, noch bevor es des Gehens mächtig ist, ja bevor es aufrecht zu stehen vermag, bringt das Kleinkind durch eine «illuminative Mimik» zum Ausdruck, daß es im Spiegel sein Bild *als solches* erkennt. Zwar ist sein Bild noch Stückwerk, aber das Kind erblickt es in einer sozusagen «orthopädischen Form seiner Totalität», indem es die «Reifung seiner Macht» vorwegnimmt in einem Traumbild, einem Wahnbild, und in etwas «Äußerem» (dem Spiegel), das es seitenverkehrt wiedergibt; die *Total*form seines Leibes, die «mehr konstituierend ist als konstituiert», erscheint ihm in einem «Staturrelief» und verharrt «im Gegensatz zu der Turbulenz von Bewegungen, mit der das Kind den Leib zu beseelen versucht.»[9] Die Besitzergreifung des Raumes durch den Leib (die *imago*) hebt folglich mit «einem Urzwist» (zwischen der Vorwegnahme und dem organischen Unvermögen) an, und seine Weiterentwicklung ist eine dramatische Geschichte des wiederholten «Wiederzusammenklebens des Ichs», die, wie die Träume zeigen, in einem Raum vor sich geht, der in «*zwei entgegengesetzte Kampfesfelder*» geteilt ist, worin es vorkommt, daß sie sich im Kreis dreht» (Neurose): «Der Mensch verstrickt sich in die Suche nach dem hehren, fernen *innern Schloß*» – ergreifende Form nicht eines «undenkbaren absoluten Subjektes», sondern des «*Das-da.*» Wenn das Spiegelstadium aufhört, setzt sich der Kampf auf einem andern Terrain fort: das «spekuläre Ich» wird zum «gesellschaftlichen Ich»; damit tritt «*die Konkurrenz des Andern*» auf den Plan, und die Übermittlung des Verlangens des Andern konstituiert die neuen Objekte des menschlichen Wissens.[10] Die spekuläre Illusion spielt somit bei der Bildung des Ichs eine positive Rolle, aber sie bildet auch «einen *Knoten imaginärer Knechtschaft*», einen unvermeidlichen Knoten, der jegliche Dialektik blockieren würde, wenn er nicht «durch die Liebe» unverzüglich entknotet oder entzweigehauen würde,[11] in dem Maß, als es zu den «unablässigen Brüchen» zwischen Innenwelt und Umwelt kommt. «Das» da droht mit seiner hehren Gegenwart in den Raum mit den genauen Konturen einzudringen, den wir «unentscheidbar» genannt haben.

Das Schema dieser Illusion läßt sich über die Individualpsychologie des Kleinkindes und seiner

gesellschaftlichen Entwicklung hinaus verallgemeinern. L. Althusser z. B. hat es treffend angewandt auf das «spekuläre Spiel, das der ideologischen Imagination» über die sozio-ökumenische Gegebenheit eignet,[12] und dabei gleichzeitig aufgezeigt, welch unvermeidliche (konstitutive) entfremdende Rolle (das Mißverstehen) es in den Phasen spielt, die ein Vorspiel des «epistemologischen Einschnittes» sind, wo das eigentliche Wissen um die «gesellschaftlichen Formationen» beginnt. Dies trifft, wie es scheint, auf alle Domänen zu. Das durch die *imago* geöffnete Kampffeld bleibt eine dauernde Gegebenheit, die vom Menschen anzunehmen ist, und das erklärt zum Großteil, weshalb, wo immer der Mensch Hand anlegt, eine «spekuläre Illusion» zu entstehen pflegt.

8. Ein falscher Ausweg: der Pluralismus

Damit haben wir unsern Parcours zur Hälfte hinter uns gebracht, doch geraten wir nun in Strudel hinein; die zurückgelegte Strecke scheint auf eine *Antinomie* hinauszulaufen. Einerseits «liegt der Widerspruch im Wesen der Dinge» (Lenin), und – wir haben es eben gesehen – er ist in Bewegung zu versetzen, wenn die Bezüge immobil sind. *Ist es aber heute möglich, zwischen verschiedenen Domänen eine Verbindung herzustellen?* Sie werden ja, wie wir sahen, durch ihre Grenze und durch den Bruch zwischen ihnen definiert. Dies geht so weit, daß wir es mit einem «Weltbild» von einer «explosiven Diversität» zu tun haben (S. Breton). Die herkömmliche Einheit des «Universums» ist geplatzt, und zwar nicht grundlos, denn «die Anthropologie im strengen Sinn hat kein Objekt, das ihr zu eigen gehörte» (J. L. Amselle). Sind nicht alle Humanwissenschaften «Weggabelungswissenschaften», deren Domänen «letzten Endes durch die Geschichte einfachhin jedes Landes in groben Zügen abgegrenzt worden sind»? Heute geht es mehr darum, diese «Geschichte» auf Orte aufzuteilen, welche durch die «differentiellen Abstände» bestimmt werden, die den im Vergleich zu umgreifenderen Gesamtheiten ungleichen Entwicklungen einer gewissen Anzahl «gesellschaftlicher Einheiten» entsprechen. Man vermutet, die Analyse werde sich auf sogenannte «subjektlose Prozesse» erstrecken, da das Subjekt methodisch ausgeschaltet wird, vielleicht im Bestreben, an die Stelle der «Leere» der «unentscheidbaren Sequenz» nicht ein Präsuppositum zu setzen, von dem man nicht weiß, woher es kommt (auf alle Fälle kommt es von einem andern Feld her). Kritik und Krise des Subjekts entsprechen denen, die die «Grundlage» oder das «Prinzip» betreffen. Übrigens wird ja dieser «Mangel» in unserer Kultur durch ungeheure phantasmatische oder utilitäre Auswüchse kompensiert, worin das «Ich», wie vor einem Spiegel, wieder auf seine Rechnung kommt. Befinden wir uns, wenn wir diese verschiedenen Seiten der Dinge im Zusammenhang miteinander besehen, nicht gar vor der «Hexenwelt», die Hegel in der hinduistischen Kunst ausmachen zu können glaubt (zu Unrecht: Diese Kunst der Äußerlichkeit läßt sich von ihm nicht erfassen): «Da... die *Differenz* innerhalb der Identität zum Grundtypus geworden ist, so stößt uns dieser Widerspruch vermittlungslos aus dem Endlichsten ins Göttliche, aus diesem wieder ins Endlichste hinein, und wir leben unter den Gestaltungen, welche aus diesem wechselseitigen Verkehren der einen Seite in die andre entstehen, wie in einer Hexenwelt...»[13] Haben wir es vielleicht in unserer Welt mit dieser nicht in den Griff zu bekommenden Alternanz zu tun, die es nicht zuläßt, daß die Differenzen sich artikulieren, und gäbe es somit einen dritten Weg, die Dialektik der Dualität zu leben, ohne in den Dualismus oder Monismus zu fallen: die pluralistische Dissemination? Selbstverständlich ist dies keine haltbare Position: sie transponiert bloß – ohne sie im Grunde zu ändern – die Prozedur, worin Dualismus und Monismus einander erzeugen. Man kann denn auch diese Kompensationsphänomene analysieren ohne auf sie hereinzufallen. Beispielsweise durch die Logik der «Register»-Umkehrungen auf dem imaginären Feld oder durch die rigorose («materialistische») Analyse der Gesellschaften. Und wenn sich darin so etwas wie eine kollektive *libido* äußert, so folgt die *libido* bestimmten Gesetzen. Ein kurzes Wort hierüber ist zum Verständnis des folgenden nützlich. Die *libido* gleicht einem Organ: sie gebietet über das von Freud «*Trieb*» genannte Kraftfeld *als Oberfläche*. Auf dieser Oberfläche äußert sich der Teil des Lebendigen, der sich in der Reproduktion auf den Wegen des Geschlechtes verliert. Obwohl Instrument zur Organisierung des Leibes, geht sie über den Leib hinaus. Da sie sich beim Zerschneiden der Nabelschnur gebildet hat, ist sie von einem *Tod* (einer Trennung) gezeichnet, und diesen Tod kann (dieses Organ oder diese Oberfläche) tatsächlich zum Gegenstand des Verlangens des Andern machen. Dabei spielen Vermittlungen mit, die den Übergang *Leben/Tod/Leben* in einem «imaginären» Feld materialisieren, dessen Konturen die des Körpers sind. Somit befinden wir uns hier vor etwas ganz

anderem als einer «Hexenwelt». An jedem Punkt überschneiden sich folglich haufenweise Widersprüche. Daraus auf eine Dissemination des Realen (seiner Pluralität) zu schließen, heißt die Dualität verkennen, die sich darin abspielt: Das ganze Problem ist das ihrer Artikulierung.

II. Topiken eines Parcours en miniature

Wir setzen nun unsern Parcours fort. Es geht dabei darum, in einem Miniaturraum (im Rahmen eines Aufsatzes) einen Entwurf der mobilen Form der Artikulierung zu umreißen, einen Entwurf, der so genau ist, daß er dem gemeinsamen Dialog, wie es E. Fink für seinen Dialog mit Heidegger über Heraklit gewünscht hat, zumindest eine «Diskussionsbasis» bietet, «den Ausgangspunkt zu einer kritischen Überholung oder gar einer Zerstörung». Wir brauchen dazu bloß eine Reihe exemplarischer Artikulationspunkte zu erhellen – da der (schriftlich niedergelegte) Text kompletere Reihen in weitern (nicht zur Rede gebrachten) Domänen durchlaufen hat.

1. Die Dualität auf dem Feld der symbolischen Funktion[14]

Durch die Herrschaft über ein *cogito*, das ihm zu eigen ist, besetzt das Bild spontan den ganzen Raum, den es sich gibt, und entfaltet darin alsbald seine Wesenseigenschaften: die Bivalenz und die Macht, die Werte des Raumes, in den es sich restlos einfügt, auf den Kopf zu stellen. So das Bild von «Gott»: es bildet sich durch eine Bahn, die imstande ist, sich von zuoberst nach zuunterst oder von zuunterst nach zuoberst umzukehren. Seine Position in einer (stets «bewaffneten») Transzendenz ist nur ein auf jeden Punkt des Parcours transponierbares Moment. Nehmen wir an, es handle sich um den Anfangspunkt; dann hat sein dominierender, diairetischer Charakter nur Sinn in bezug auf ein weiteres Moment (oder «Regime»), worin die zyklischen Intimitätsrhythmen dominieren, die oft von sukzessiven «Einschachtelungen» gebildet werden, worin der Verschlinger verschlungen und der Tod durch den Tod besiegt wird. Und stellen wir uns diesen «Gott» auf jubilatorische Weise vor: als leuchtenden Allerhöchsten, als obersten, heroischen Richter, angetan mit Zepter und Schwert; dann ruft und bezeichnet seine «polemische» Position eine «euphemische» (Heil verheißende) Position, wo er all das, was über das «Ich» kommt, entwirrt: unvermutete Verluste, finstere Hölle, tumultuöses Bestiarium, kosmisches Chaos. Da er ein verkannter, ungeliebter Liebender ist, kommt sein Leben seinem Tod gleich und verschlingt in einer verdoppelten «Einschachtelung» den Tod des Geliebten; dieser wird durch den Tod in eine erinnerungslose Zeit verschlungen und findet aufs neue den Spiralraum zum Atmen, während der «Gott» zum Herdfutter und -feuer wird.

Umgekehrt zu dem, was die Obession hervorbringt, ist hier der «Gott» somit nicht der symmetrische, feindliche Gegensatz zum Verlangen; dem Prozeß des «Gigantentums» des «Tages-»registers entspricht auf diesem Feld ein Prozeß «nächtlicher» Intimität von digestivem oder erotischem Typus. Dieses Schema inspiriert nicht nur die deutsche Romantik, Bunuel und Fellini (die zwischen den Valenzen unschlüssig sind); es wird aufs herrlichste beibehalten im Verlauf eines Hymnus wie des «Veni Sancte Spiritus» *(Coelitus/cordis intima)* und selbst in zentralen Texten wie dem achten Kapitel des Römerbriefs und dem Christushymnus des Philipperbriefs (Kap. 2). Was ist somit von der *Dualität auf dem Feld der christlichen Überlieferung* zu halten, wenn dieses mit den heute üblichen Prozeduren analysiert wird?

III. Fassen wir die Ergebnisse der Analyse zusammen

Wenn wir das Spiel der Dualität auf dem Feld der christlichen Überlieferung dadurch erhellen, daß wir seine biblische Grundlage den hermeneutischen Prozeduren unterziehen, so ersieht man, daß sich aus der organischen Übermittlung der «Logia des Herrn» und der Erinnerung an die mit ihnen gegebenen Szenen eine Struktur erheben läßt, die irgendwie «invariant», nicht repräsentierbar ist, obwohl sie auf der «materiellen» Oberfläche der Berichte und «Reden», aus denen das Corpus der Schriften des Neuen Testaments besteht, in Szene gesetzt und entfaltet wird. In der Daseinspein *(thlipsis)*, außerhalb jeglicher Illusion, erzeugt das diesem Feld zugehörige «Objekt» in der Intimität der Herzen eine «Metamorphose» des Verlangens. Darin «tritt» *das Pneuma* «dazwischen» durch eine Grundtendenz, die «Gott gemäß» ist und «undefinierbar» ist *(ti to phronema...)*: d.h. etwas «Neutrales» oder, nach unserer Terminologie, etwas «Unentscheidbares». Das Pneuma bringt jedoch die Anerkenntnis der Agape Gottes hervor, die (auf einer Ebene, wo der Sinn des von Lacan verwendeten Ausdrucks sich wandelt) einst in den unumgänglichen Widersprüchen des Menschen

und der Welt verkannt und verloren oder verwechselt worden war (*Röm 8:* die beiden Aufzählungen).

Besehen wir nun das noch von anderswoher. Wie der *Hymnus* in *Phil 2* zeigt, schlägt Christus von vornherein alle falschen Prozeduren aus, worin das Verlangen und die Vorstellungen der Religion sich spontan die Herrschaft über das Sein offeriert hätten. Diese Auffassung wird durch die Berichte über die drei Versuchungen und übrigens durch die allgemeine Haltung der Jünger und der Ankläger Jesu bis zur letzten Stunde erhärtet. Jesus entschließt sich, sich in das Incognito des allgemeinen Menschseins hineinzubegeben – eine seltsame Position für den, der «gottgleich» ist. Sie zieht eine entsprechende Folge nach sich für «jeden, der glaubt» und die Position als «Sohn» findet. Der Glaube schließt eine «Umkehr» in sich, welche die spekuläre Illusion, in der die «religiöse» Vorstellung sich zu fixieren strebt, zutiefst umstürzt. Die *Auferstehungsberichte* der Evangelien eröffnen eine dritte Perspektive, die sich an die beiden vorhergehenden anfügt: sie situieren das «Objekt» des Feldes an der Stelle, wo sich zwei exponentielle Räume zusammenfügen; in einer graphischen Darstellung würde die «aszensionelle Statur» des als solcher erkannten «Auferstehungsleibes» durch die sich zusammenfügende (vertikal, wenn die graphische Darstellung eine Ebene ist, spiralförmig, wenn sie die Form eines Bandes hat) Oberfläche symbolisiert. Wenn man nun in Betracht zieht, daß zwischen dem System der Ausarbeitung der «Logia des Herrn» und dem System ihrer Übermittlung durch die christliche Überlieferung eine Strukturhomologie besteht, so kann man sich fragen, ob diese Überlieferung, sogar über die Phase der Redaktion des Neuen Testaments hinaus, etwas anderes ist als die historische Oberfläche, worin diese organische Homologie stattgefunden hat: der «Leib Christi». Doch ist sie dies in dem Maß, als sie weiterhin auf das Feld achtet, das von ihrem «Objekt» abgegrenzt wird.

IV. Zum Schluß

Glaube und Kreuz bilden die fugenförmigen Figuren des «qualitativen Sprungs», der sämtliche Bahnen dieses christlichen Feldes inauguriert und aufrechthält. Sie bilden nicht eine Blatt an Blatt gefügte Totalität vergangener Zeitpunkte, obwohl sie diese integrieren und wie jede Einheit von geschichtlichem Typus deren Turbulenzen mitmachen. Als weder einfach Produkt noch Abklatsch der jüdischen Geschichte und griechischen Kultur, obwohl sie mit beiden zusammenhängt (sich an sie angliedert), kann sich die christliche Überlieferung auch mit den verschiedenen Polen der Modernität dialektisch verbinden (sich an sie angliedern), ohne sich mit dem einen oder andern Pol so sehr zu identifizieren, daß sie dadurch gesprengt wird. Jede kirchliche «Formation» löst in und außer ihr Antagonismen aus: es handelt sich dabei um einen echten «Widerspruch», doch als solcher bedroht er nicht, sondern bekräftigt er im Gegenteil die *ungeteilte Einheit* des «Objektes», das ihn an die Geschichte angliedert.

[1] L. Althusser et E. Balibar, Lire le Capital I und II (Petite collection Maspero 30 und 31, Paris 1973).

a) «Efficace»: ebd. II, 62f. Vgl. Ph. Sollers, Sur le matérialisme (Paris 1974) 137f.

b) «Relation structurale»: S. Karsz, Théorie et politique: Louis Althusser (Fayard, Paris 1974) 124–131.

[2] C. Lévi-Strauß, L'Homme Nu. Mythologiques 4 (Plon, Paris 1974) 538f (Hervorhebungen von uns).

[3] G. Balandier, Anthropo-logiques (Presses Univ. de France, Coll. Sociologie d'aujourd'hui, Fayard, Paris 1974).

a) Kap. 4 und 5: L'ordre de la tradition; b) 260–263: Essais de restitution du sens. Vgl. R. Caillois, Métamorphoses de l'enfer: Diogène 85 (1974) 81–91.

[4] Mao-Tse Toung, Ecrits choisis en trois volumes (Petite coll. Maspero, Paris 1973) II, 43.

[5] Ebd. II, 32 (die Hervorhebungen stammen von uns).

[6] J. Lacan, Ecrits II (Coll. Points 21, Le Seuil, Paris 1971) 200f.

[7] Zu den komplexen Positionen im logischen Hexagon: R. Blanche, Structures intellectuelles (Vrin, Paris 1969); Ders., Le raisonnement (Presses Univ. de France, Paris 1973), Kap. 5.

[8] J. Lacan, Ecrits I = Coll. Points 5 (Le Seuil, Paris 1966) 89–100.

[9] Ebd. 90f.

[10] Ebd. 95.

[11] Ebd. 97.

[12] L. Althusser, Lire le Capital aaO. I, 62–69; II, 24.

[13] G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Ästhetik, II. Teil, 1. Abschn., 1. Kap. Die unbewußte Symbolik, B) Die phantastische Symbolik 2.

[14] G. Durand, Les structures anthropologiques de l'imaginaire (Bordas, Paris 1969).

Weitere Werke

Cl. Chabrol–L. Marin, Le récit évangélique (Coll. BSR, Paris 1974). Zu der «Grenze» der Semiotik vgl. Kap. X. De la sémiotique en question (Cl. Chabrol).
Lenine, Cahiers philosophiques (Ed. sociales, Paris 1974).
Dan Sperber, Le symbolisme en général (Coll. Savoir, Hermann, Paris 1974). Übersetzt von Dr. August Berz

EDGAR HAULOTTE

studierte Philosophie an der Staatsuniversität von Grenoble und an der Sorbonne, Exegese am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom und an der Ecole Biblique in Jerusalem, promovierte mit: Symbolique du vêtement selon la Bible (Paris, Aubier, 1966), ist seit 1963 Professor an der Theologischen Fakultät Lyon-Fourvière und seit 1974/1975 am Studien- und Forschungszentrum von Sèvres (Paris). Er veröffentlichte mehrere Beiträge und Bücher, die zum Teil schon übersetzt vorliegen: Exegese im Methodenstreit (München 1973), Erzählende Semiotik nach Berichten der Bibel (München 1973).

Dirk Cornelis Mulder

Die Dämonen in den nichtbiblischen Religionen

Wenn wir uns auf dem weiten Feld der nichtbiblischen Religionen auf die Suche nach dem Phänomen der «Dämonen» begeben, wird klar, daß uns das Wort Dämon an sich wenig hilft. Wir müssen dann wissen, was mit dem Wort gemeint ist, um analoge Phänomene unter eventuell anderen Namen suchen oder gar finden zu können. Nur ein einziger Begriff macht uns dabei wenig Schwierigkeiten: Wir werden in Richtung transempirischer Wesen suchen müssen, die mit dem Übel oder dem Bösen in Zusammenhang stehen (über diese beiden Ausdrücke bald noch Näheres). Ein anderer Begriff schafft schon unmittelbar Probleme: Denken wir bei Dämonen nur an Wesen zwischen höheren Göttern und Menschen oder lassen wir die Möglichkeit offen, daß wir böse übermenschliche Wesen antreffen, deren Platz sich nicht hierarchisch zwischen Göttern und Menschen befindet, sondern die eher als Neben- und Gegengötter zu betrachten sind? Es wird vernünftig sein, diese Frage vorläufig noch stehen zu lassen und unsre Aufmerksamkeit auf Wesen in der Geister- und Götterwelt zu lenken, die in Beziehung zum Übel oder zum Bösen stehen. Zu bedenken ist übrigens, daß es oft schwierig genug ist, eine Grenze zwischen Göttern und Geistern, zwischen höchsten Wesen und Zwischenwesen zu ziehen.

Auch über den Gebrauch der Wörter gut, böse und Übel muß in dieser Einleitung eine Bemerkung gemacht werden. Wir können unterscheiden zwischen dem Übel, das den Menschen als Schicksal oder Unheil bedroht, und dem Bösen als Prädikat seines Verhaltens, für das er selbst verantwortlich ist; so man will: zwischen dem metaphysischen Übel und dem ethisch Bösen. Es kann nützlich sein, wenn es auch nicht immer durchzuhalten ist, die zwei Ausdrücke Übel und Böses auf diese Art zu unterscheiden, so daß neben einem Begriffspaar gut–böse ein Begriffspaar gut–übel steht. Aus unserem Material wird aber wohl klar werden, daß die beiden Begriffspaare nicht nur eng aufeinander bezogen sind, sondern außerdem auch nicht immer auseinandergehalten werden können.

Das Gebiet der nichtbiblischen Religionen ist unabsehbar groß. Es hat wenig Sinn, innerhalb des gesteckten Rahmens dieses Artikels eine Anzahl Religionen Revue passieren zu lassen und dabei nach dem Vorkommen von Dämonen zu suchen. Es ist ebensowenig möglich, eine allgemeine Geschichte der Dämonologie zu schreiben, wenn manchmal auch bestimmte historische Entwicklungen innerhalb begrenzter spezieller Rahmen aufgewiesen werden können. Es scheint am sinnvollsten, die Aufmerksamkeit auf bestimmte Charakteristika des Dämonenglaubens zu lenken, diese in ein Spektrum von Möglichkeiten zu setzen und sich außerdem zu fragen, welche menschlichen Erfahrungen sich im Glauben an Dämonen zu Wort melden. Es geht also um etwas, das man eine Phänomenologie des Dämonenglaubens nennen könnte.

Das bedrohte Leben

Jeder, der Religionsphänomene erforscht, Religionen und Religiosität, stößt unvermeidlich auf die Begriffe von Heil und Unheil. Unter Unheil ist dann die Erfahrung und das Bewußtsein zu verstehen, daß das Leben des Menschen nicht so ist, wie es sein könnte oder sein müßte: die Erfahrung eines Zukurz; und unter Heil das Bewußtsein einer Aufhebung dieses Zukurz. Mit Absicht brauchen wir die beiden Begriffe zunächst noch in einem formalen Sinn. Sobald man darangeht, sie mit Inhalt zu füllen, scheint sich die Sicht auf Unheil und Heil von Religion zu Religion stark zu unterscheiden. Aber in einem formalen Sinn genommen, können über die beiden Begriffe noch wenigstens zwei Anmerkungen gemacht werden.

Zunächst ist offenbar die Feststellung nicht zu gewagt, daß der Begriff von Zukurz und Unheil für das Menschsein als solches konstitutiv ist. Jedenfalls ist es historisch so, daß dieser Begriff in keiner Gesellschaft, Kultur, Richtung und vermutlich auch in keinem persönlichen Menschenleben je gefehlt hat. In unserer Zeit ist es möglich geworden, dies festzustellen, auch hinsichtlich von Gesellschaften oder Individuen, bei denen das Phänomen Religion abnimmt oder ganz verschwunden ist. Auch wo Menschen, Strömungen, ganze Gesellschaften nachdrücklich nicht religiös sein wollen, herrscht ein klares Bewußtsein von gegenwärtigem Unheil und zu suchendem Heil.

Dem läßt sich eine zweite Anmerkung anfügen. Wenn Bewußtsein von Unheil und Heil nicht spezifisch religiös oder reines Charakteristikum von

Religion ist – worin liegt dann das Eigene der Religion? Es hat keinen Sinn, den Leser mit ausführlichen Diskussionen über die Definition dessen, was Religion oder Religiosität ist, aufzuhalten. Wie viele Definitionen sind von der Religionswissenschaft aufgeworfen und wieder verworfen worden! Ich wage – auch mit dem Auge auf das Thema dieses Artikels – zu behaupten, daß es bezeichnend für die Religion ist, die Frage nach Unheil und Heil in bezug auf eine transempirische Wirklichkeit zu beantworten. Solche Wirklichkeit wird in den Religionen akzeptiert, nicht nur um des Totengedächtnisses willen, sondern in solch einem Sinn, daß sie von entscheidender Bedeutung für das Menschenleben gehalten wird. Unheil und Heil hängen ab von oder hängen in jedem Fall zusammen mit dieser transempirischen Wirklichkeit.

Wir gehen einen Schritt weiter, indem wir unsre Aufmerksamkeit auf die materiale Füllung der Erfahrung von Unheil und Heil lenken. Wie gesagt, diese ändert sich von Religion zu Religion. Für unsere Absicht genügt es, ein einziges Beispiel anzuführen. Das Unheil kann in der Vergänglichkeit des Menschen gesucht werden, in seiner Leiblichkeit, in seinem Ungehorsam gegenüber göttlichen Gesetzen oder in der Unwissenheit über seine wirkliche Situation, im Bruch seines Bundes mit Gott oder im Nichtanerkennen der Einheit Gottes, sogar im einzelnen Faktum seines Daseins, weil alles Dasein als Leiden angesehen wird. Das Heil wird dann natürlich in jedem Fall als Aufhebung und Gegenstück des Unheils betrachtet.

Von großer Bedeutung ist nun, in diesem Zusammenhang speziell auf die Vorstellungen von Unheil und Heil innerhalb der sogenannten Stammesreligionen zu achten (der Terminus «Stammesreligion» ist nicht ganz befriedigend, aber das gilt auch von der Ausdrucksweise «Religion der schriftlosen Völker» und mehr noch von dem Ausdruck «primitive Religionen»; der englische Ausdruck «primal vision» ist schwer zu übersetzen). Mir scheint, daß bei aller Anerkennung der großen Verschiedenheit der Stammesreligionen und ihrer Verschiedenheit untereinander es doch möglich ist, über sie eine allgemeine Aussage zu machen. Der in Stämmen lebende Mensch sieht sein Heil in der Herrschaft der kosmischen Ordnung, in der Harmonie innerhalb von Stamm und Clan und in der Harmonie von Stamm und Clan mit den Toten, den Mächten, den Geistern, eventuell den Göttern. Die Harmonie wird aber immer wieder gestört. Das Leben ist ein stets bedrohtes Leben. Über den Ursprung dieser Bedrohung sprechen wir noch. Ihre Folgen können die Formen von Schwäche, Krankheit, Tod, Mißernte, Dürre, Viehsterblichkeit, Erfolglosigkeit bei der Jagd, Unfruchtbarkeit in der Ehe, Unglück in der Liebe usw. annehmen.

Nun ist es eine sehr wichtige Tatsache, daß die Erfahrung der unablässigen Bedrohung des Lebens in Kraft bleibt, auch wo Menschen und Völker zu sogenannten höheren Religionen übergegangen sind. Nur ein einziges Beispiel sei genannt. In der ältesten Form des Buddhismus trifft man eine sehr radikale Sicht auf Heil und Unheil: das Unheil liegt im Einzeldasein; denn Dasein ist Leiden, und das Heil wird also darin liegen, dem Dasein zu entrinnen, nicht mehr im Rad der Wiedergeburten mitzudrehen. Weil das Dasein durch Begierde geweckt wird, führt der Weg ins Heil durch Auslöschen jeglicher Begierde. Tatsache ist aber, daß Buddhisten – wenigstens die buddhistischen Massen – trotz dieser Sicht gegenüber der Bedrohung des Lebens nicht gleichgültig geworden sind. Auch im Buddhismus sucht man nach Gesundheit, Fruchtbarkeit, Bewahrung vor Unfällen, und die Mittel dazu unterscheiden sich nicht viel von denen der Stämmereligionen. Oder ein anderes Beispiel: Im Islam kann mit der tiefen Überzeugung, daß der Menschen Schicksal ganz in Allahs Händen liegt, eine sehr lebendige Angst vor dem bösen Auge und ein Vertrauen auf abwehrende Maßregeln gegen diese Bedrohung gepaart gehen.

Solche Erscheinungen erhalten oft die Bezeichnung «Aberglaube», oder man spricht von Magie, wobei Magie dann im Gegensatz zu Religion gesehen wird. So gebräuchlich es seit Frazer und Preuss in der Religionswissenschaft auch geworden ist, eine scharfe Unterscheidung zwischen Magie und Religion zu machen (Magie manipuliere, Religion diene; Magie sei hochmütig, Religion sei demütig), ist doch sehr die Frage, ob diese Unterscheidung nützlich ist. Die Suche nach Heil ist ein unablöslicher Aspekt der Religion. Das Heil kann das ferne und hohe Heil eines Paradieses sein, ein Himmel, Selbstverwirklichung oder Gottesverwirklichung der Seele, ein Nirwana – aber es umfaßt meistens ebenso das nahe Heil eines unbedrohten Lebens in dieser Welt. Würde man Magie als einen Versuch umschreiben, dieses nahe Heil effektiv zu machen, dann gehörte Magie zur Religion. Übrigens bezieht sich Magie immer auf eine transempirische Wirklichkeit und versucht, über diese die Drohungen in der empirischen Wirklichkeit aufzuheben.

Mit eben dieser Situation hängt zusammen, daß man den Glauben an Dämonen weltweit antrifft, auch im Rahmen von Religionen, bei denen man das nicht erwarten sollte. Das führt uns zu einem weiteren Punkt: Woher kommt die Bedrohung des menschlichen Lebens?

Der Ursprung des Übels

Gerade weil der Mensch seine Unheilssituation niemals ohne weiteres akzeptiert hat und den Weg zum Heil sucht, wurde bereits von alters her die Frage gestellt, wo wohl der Ursprung des Unheils zu suchen ist. Hier wird die in der Einleitung getroffene Unterscheidung zwischen dem (metaphysischen) Übel und dem (ethischen) Bösen wichtig. Ethisches Bewußtsein von Gut und Böse trifft man überall an. Wenn wir uns von neuem auf das beschränken, was in der Religionsgeschichte festgestellt werden kann – also die Frage beiseite lassen, ob der Mensch vielleicht erst bei Entstehung des ethischen Bewußtseins Mensch geworden ist –, dann stoßen wir überall auf Regeln für ethisches Verhalten und natürlich auch auf Übertretungen dieser Regeln. Aber die Unheilssituation des Menschen wird längst nicht immer mit ethisch schlechtem Verhalten in Zusammenhang gebracht. Unheil ist nicht immer Strafe für Sünde. Wahrscheinlich dürfen wir sogar sagen, daß Unheil selten oder niemals nur ethischen Übertretungen als Ursache zugeschrieben wird. Weit verbreitet ist das Bewußtsein, daß den Menschen auch Unheil trifft, an dem er selbst nicht schuld ist. Das Übel kann über den Menschen kommen, auch wenn er sich keines Bösen bewußt ist. Es kommt über ihn aus der «anderen Welt», aus der transempirischen Wirklichkeit. Das braucht nicht zu hindern, daß danach ein Zusammenhang mit Übertretungen oder Unterlassungen auf des Menschen Seite gesucht werden kann – wenn z. B. ein Ahnengeist Krankheit im Clan verursacht, kann die Ursache in der Tatsache gesucht werden, daß an ihn eine bestimmte Schuld nicht bezahlt oder ein bestimmter Begräbnisritus nicht vollzogen wurde.

Wenn das Übel von außen kommt, von oben oder von unten, wo muß dann sein Ursprung näherhin gesucht werden? Es ist nützlich, sich kurz einige Antworten auf diese Frage anzuschauen, weil der Platz der Dämonen so besser ins Visier kommt. Wir sehen einen Augenblick von jedem historischen Verständnis ab und zeigen eine Skala von Möglichkeiten. Das Übel kann gesehen werden als der unvermeidliche Gegenpol des Guten innerhalb des Kosmosganzen; als die unvermeidliche Seite von Nacht und Dunkelheit gegenüber Tag und Licht. Transponiert man diesen Gedanken in das Gottesbild, entsteht die bekannte Erscheinung des ambivalenten Gottes. In diesem Gottesbild sind Licht und Dunkel gemeinsam enthalten: Gott erschafft und vernichtet, Gott schlägt mit Krankheit und heilt; Leben und Tod kommen aus Ihm hervor.

Ein Gegenbild dieser Vorstellung trifft man dort an, wo dem guten Gott ein gleichwertiger (oder fast gleichwertiger) böser Gott gegenübersteht. Unmittelbar kommt einem dann der Mazdaismus in den Sinn. Übrigens findet man im alten Persien, vor Zarathustra, die Vorstellung von dem einen Obergott, der einen Zwilling hervorgebracht hat: den guten Geist und den bösen Geist. Bei Zarathustra würde dann sozusagen dieser Obergott weggefallen sein und gegenüber dem einen guten Gott Ahura Mazda wäre der böse Gott Ahriman zu stehen gekommen. Ganz gleichwertig sind sie nicht, denn in dem niemals aufhörenden Kampf zwischen den beiden Gottheiten wird schließlich der gute Gott siegen.

Auf eine dritte Möglichkeit trifft man, wo in einem Pantheon von Göttern *einem* Gott die Rolle des Übelmachers zugeschrieben wird. Gerade ihm gelingt es dann nur allzuoft, dem Menschen Schaden zuzufügen. Aber eine Anrufung der guten Götter um Hilfe bleibt offen.

Gehen wir dem Spektrum der Antworten, die auf die Frage nach dem Ursprung des Bösen gegeben wurden, weiter nach, begegnen wir der Gestalt des bösen Geistes oder böser Geister, die in der Hierarchie der transempirischen Wesen eindeutig tiefer stehen als Gott oder Götter. Sie können viele Übel anrichten, aber ihre Macht ist beschränkt. Sie führen ihr Dasein und treiben ihr Unwesen auf dem Rand, den Gott und Götter ihnen gelassen haben.

Schließlich könnte man auf die Geister der Verstorbenen hinweisen. Die meisten Ahnengeister spielen im allgemeinen für das Übel keine Rolle. Wohl können sie – wie im oben berichteten Beispiel – aus bestimmten Gründen erzürnt sein und dann auch viel Schaden zufügen; aber gibt es dafür keine Gründe oder sind sie beseitigt, ist von ihnen nichts Böses zu befürchten: in vielen Stämmekulturen ist die Rede von einer friedlichen Symbiose der Lebenden und Toten. Anders ist es mit den Geistern von solchen, die auf gewaltsame oder unnatürliche Weise ums Leben gekommen sind. So wird in vielen Gemeinschaften der Geist

einer im Kindbett gestorbenen Frau sehr gefürchtet. Sie wird als eifersüchtig angesehen und hat es deshalb auf das Leben schwangerer Frauen und neugeborener Kinder abgesehen.

Diese Skizze ist alles andere als vollständig; sie soll nur helfen, in den sehr komplexen Bereich etwas Übersicht zu bringen. Nun kann die Frage gestellt werden: Wo suchen wir die Dämonen? Dabei ist zuerst daran zu erinnern, daß in der Übersicht keine Rede war von einer historischen Reihenfolge. Dem muß hinzugefügt werden, daß die verschiedenen Möglichkeiten einander nicht wie Alternativen ausschließen. Mit einer ambivalenten Auffassung von der Gottheit kann sich der Glaube an böse Geister niederer Ordnungen paaren. Außerdem sind die Grenzen schwimmend. Götter können zu niederen Geistern werden, Ahnen können zu Dämonen aufsteigen. Aber es scheint wohl klar, daß wir die Dämonen unter den transempirischen Wesen suchen müssen, die ihren Platz zwischen den Göttern und den Ahnen, bzw. den lebenden Menschen haben. Man darf nun feststellen, daß die Menschheit den Ursprung des Übels meist in einer Welt transempirischer Wesen gesucht hat und daß unter diesen Wesen die Dämonen im Sinne von bösen Geistern eine wichtige Rolle spielen. Das gilt, wie wir sahen, nicht nur von den Stammesreligionen, sondern auch von vielen sogenannten höheren Religionen. Eine auffällige Tatsache ist, daß sich die menschliche Phantasie gerade in der Beschreibung von Dämonen und ihrer Welt besonders breit gemacht hat. Die guten Geister haben die Phantasie sichtlich weniger angeregt als die bösen. Engel sind in ihrer Gestalt schablonenhafter als Teufel, und Darstellungen, die wir im Christentum von einem Hieronymus Bosch kennen, findet man ebenso im Islam, im Hinduismus und im Buddhismus.

Nun ist es unsere Aufgabe, auf diese bösen Geister näher einzugehen und sie uns anzuschauen.

Gute und böse Geister?

Wir sprachen über gute und böse Geister. Aber ist es wohl möglich, die Geister auf diese beiden Kategorien zu verteilen? In diesem Zusammenhang muß man auf eine Anzahl wichtiger Phänomene hinweisen.

In der Geisterwelt gibt es Geister, die ohne weiteres als gut angesehen werden, und Geister, die nur böse sind. Aber zwischen diesen beiden Extremen trifft man weit und breit auf Geister ambivalenten Charakters. Bei den Nandi in Ost-Afrika begegnen wir Geistern, die nicht als eine Bedrohung angesehen werden, sondern die sich auf Schabernack verlegen und jemanden wohl einmal auf die Nase fallen lassen. Komplizierter ist die Situation, wo das Verhalten der Geister (wie das ambivalenter Götter) nach zwei Seiten hin ausfallen kann. Manchmal hängt das vom Verhalten des Menschen ab, manchmal steckt dahinter die Laune und Willkür der Geister. Mit solchen Geistern wird man besonders vorsichtig umgehen müssen.

Noch zwei Möglichkeiten sind in diesem Zusammenhang wichtig. Es gibt Geister, die vor der eigenen Gruppe als gute Geister auftreten und eine beschützende Aufgabe haben, die aber nach außen hin bedrohend und gefährlich sind. Zu nennen sind Dämonen, die mit den geheimen Männerbünden verbunden sind. Innerhalb des Männerbundes sind sie beschirmende Geister, aber gegenüber jedem, der außerhalb des Männerbundes mit ihnen in Berührung kommt, sind sie echt böse Geister. Natürlich werden die Mitglieder des geheimen Männerbundes nicht nachlassen, gegenüber Nichtmitgliedern den furchterregenden Charakter solcher Dämonen zu betonen.

In der Nachbarschaft dieses Beispiels liegt die allgemeine Erscheinung, daß Dämonen dazu dienen können, andere Dämonen abzuwehren oder auszutreiben. Nicht selten findet man am Eingang von Hütten, Häusern, Dörfern, Tempeln und anderen heiligen Plätzen furchterregende Dämonen abgebildet. Ihre Funktion ist, vom menschlichen Gemeinschaftsleben her gesehen, positiv, denn sie schrecken andere böse Geister ab. Und so können auch Teufel von Beelzebul ausgetrieben werden. Aber dazu ist eine besondere Kenntnis der Welt der bösen Geister nötig; denn nur Kenner werden es wagen können, mit diesem Feuer zu spielen.

Umgang mit den Dämonen

Das letzte Beispiel bringt uns auf einen weiteren Punkt: auf den Umgang mit Dämonen. In vielen Religionen gibt es böse Geister in großer Zahl. Es hat wenig Sinn, eine Übersicht über die vielen Typen der bösen Geister geben zu wollen. Spezifische Bedrohungen können bestimmten bösen Geistern zugeschrieben werden, z. B. eine bestimmte Krankheit dem Dämon, der diese Krankheit verursacht. Aber die menschliche Phantasie ist in diesem Punkt so hemmungslos gewesen, daß eine Aufzählung von Typen niemals alle vorkommenden Variationen einfangen kann. Wollte man

eine Einteilung machen, wäre noch die sinnvollste die zwischen Ahnengeistern und Geistern, die sichtlich niemals in einem früheren Stadium Menschen auf Erden gewesen sind. Diese Einteilung ist namentlich für den Umgang des Menschen mit den Dämonen von Bedeutung. Bis auf wenige Ausnahmen – z. B. die oben schon genannte von der Frau, die im Kindbett gestorben ist – werden die Ahnen nicht als bedrohend oder bösartig angesehen. Sie können genug Böses tun, aber meistens läßt sich dafür eine deutliche Ursache aufweisen, und damit liegt der Weg zur Versöhnung offen. Man trifft übrigens in den Stämmereligionen auch das Phänomen, daß Ahnen für die Lebenden eine Last sind, ohne daß von einem klaren Versäumnis der Lebenden gegenüber den Ahnen die Rede sein kann, es sei denn das Versäumnis des Vergessens. Um nicht in Vergessenheit zu geraten, pflegen die Ahnen durch Neckereien an ihr Dasein zu erinnern.

Dämonen werden natürlich gefürchtet. Trotzdem dürfen wir nicht den Eindruck haben, daß die Menschen in fortwährender Angst leben, wo man an Dämonen glaubt. Zunächst muß man damit rechnen, um hier einmal Rudolf Otto zu zitieren, daß das Angsterregende auch immer etwas Faszinierendes hat. Diese beiden Seiten gehören bis heute zu den Gruselgeschichten der Detektivromane und den Phantasien der Science-Fiction. Aber wichtiger ist, daß sich der Mensch gegenüber den Dämonen nicht ganz machtlos fühlt. Manchmal schlagen die Dämonen los; dann befällt den Menschen panische Angst, und es gibt keine Rettung mehr. Doch selbst in solch schlimmsten Fällen ist für die Toten eine Rückkehr in die Normalität möglich.

Hinzuweisen ist dann noch auf die gefahrabwehrenden Mittel in allerlei Gestalt: auf die Beschwörungen, Rituale und vor allem auf die Möglichkeit, die bösen Geister auszutreiben. Sie können durch Reinigungszeremonien aus einem Gebiet oder Ort verbannt werden. Sie können auch aus Menschen ausgetrieben werden, die von Dämonen besessen sind.

Besessenheit spielt in zahllosen Kulturen eine große Rolle. Sie braucht nicht immer einen negativen Wert zu haben. Besessenheit kann begehrt und gerufen werden, weil der von Geistern besessene Mensch wahrsagende Kraft empfängt und zu heilbringenden Einsichten und Handlungen kommen kann. Der Schamane, eine der ältesten Mittlergestalten zwischen der anderen und dieser Welt, ist dafür ein imponierendes Beispiel. Aber sehr oft wird Besessenheit als Gefahr für die Gemeinschaft angesehen. Die männlichen und weiblichen Hexen bedrohen die Gesellschaft, deshalb müssen sie angezeigt werden und entweder von ihrem bösen Geist befreit oder im äußersten Fall liquidiert werden.

Die Geschichte der Kirche in Afrika ist dafür sehr lehrreich. In den Bantu-Gemeinschaften spielt Besessenheit eine große Rolle. Christliche Missionarstätigkeit hat darauf meistens so reagiert, daß man das Dasein böser Geister – also auch Hexerei – leugnete oder wenigstens ignorierte. Gerade darin liegt ein wichtiger Grund für den Erfolg unabhängiger Eingeborenenkirchen, die meistens durch Abspaltung von den historischen Kirchen entstanden und daraufhin in schnellem Tempo nach Zahl und Anhang gewachsen sind. Die Apostel, Bischöfe und anderen Leiter der unabhängigen Kirchen leugnen das Phänomen der Besessenheit nicht, sondern treiben die Dämonen aus im Namen des Heiligen Geistes.

Den Umgang des Menschen mit den Dämonen können wir zusammenfassen als Reaktion von Furcht, faszinierter Phantasie und Abwehr.

Schlußbemerkung

Überschauen wir das zusammengebrachte Material, so kann religionshistorisch festgestellt werden, daß sich die Menschheit von alters her bedroht fühlt; daß die Bedrohung in den meisten Fällen religiös interpretiert wird, d. h., daß sie mit einer «anderen», einer transempirischen Wirklichkeit in Zusammenhang gebracht wird. In dieser religiösen Interpretation des Übels, das den Menschen aus der jenseitigen Welt bedroht, nimmt der Glaube an Dämonen und ihre Aktivität einen großen Platz ein. Das kann mit anderen Interpretationen von Heil und Unheil des Menschen zusammengehen. Bei Verdrängung von Religionen oder bei Verschiebung des religiösen Denkens stellt sich oft das Phänomen ein, daß die Dämonen einer früheren religiösen Phase weiter lebendig bleiben oder daß die Götter einer früheren Religion zu Dämonen der neuen Religion werden und daß eventuell die neue Religion neue Dämonen hervorbringt. Jedenfalls ist der Glaube an böse Geister besonders weit verbreitet und besonders zäh.

Die Religionswissenschaft kann nicht herausfinden, ob dieser Glaube auf einem wirklichen Dasein von solchen transempirischen Wesen beruht. Sie kann nur konstatieren, daß er häufig vorkommt, und sie kann eventuell religionspsycho-

logisch zu bestimmen suchen, welchem menschlichen Bedürfnis dieser Glaube entspricht. Aber auch wenn behauptet wird, daß der Mensch im Dämonenglauben die Erklärung des Übels sucht, das ihn ohne Grund überfällt, und daher gleichzeitig nach der Möglichkeit sucht, sich gegen das Übel zur Wehr zu setzen, schließt eine solche religionspsychologische Behauptung noch nicht ein Urteil über Wirklichkeit und Unwirklichkeit dämonischer Wesen ein. Bei einem langen Aufenthalt in Indonesien erstaunte mich, wie fest man dort an böse Geister glaubt, auch Moslems und Christen. Sie bilden eine sehr real erfahrene Wirklichkeit, mit der gerechnet werden muß und gegen die auch etwas getan werden kann und muß. In ein westliches, kausal geschlossenes Weltbild passen die Dämonen nicht. Aber muß nicht die Begrenztheit dieses Weltbildes zugegeben werden, zumal wo es um Fragen geht, die die menschliche Existenz aufs tiefste betreffen? Wer die Existenz von Dämonen leugnet, wird jedenfalls auf andere Weise eine Antwort geben müssen auf die Frage nach dem Ursprung und dem Sinn des Übels, das den Menschen immer wieder trifft.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

DIRK CORNELIS MULDER

geboren 1919, arbeitete von 1950 bis 1965 in der theologischen Lehre in Java und Indonesien und ist seit 1965 Professor für Religionswissenschaft an der Freien Universität von Amsterdam.

Meinrad Limbeck

Die Wurzeln der biblischen Auffassung vom Teufel und den Dämonen

Wir haben uns daran gewöhnt, einfach vom Teufel und den Dämonen zu sprechen, obgleich die Bibel für die Welt der Geister und deren Anführer eine Vielzahl von Namen kennt: Göttersöhne (Gen 6, 2.4; Ps 29,1; 89,7; Ijob 1,6; 2,1; 38,7), die «Haarigen» (Lev 17,7; Jes 13,21; 34,14; 2Chr 11,15), die «Trockenen» (Jes 13,21; 34,14), unreine oder böse Geister (Mk 1,23.26f; 3,11; Mt 10,1; 12,43), Dämonen (Mk 1,34.39; Mt 9,33f), Mächte und Gewalten (Röm 8,38; Eph 1,21; Kol 1,16), Satan (Sach 3,1f; Ijob 1,6–12; 2,1–6; 1Chr 21,1; Mk 1, 13; Röm 16,20), Teufel (Mt 4,1.5.8.11; Lk 8,12; Joh 6,70), Verderber (Ex 12,23), Asasel (Lev 16, 8.10), Lilit (Jes 34,14), Beelzebul (Mk 3,22; Mt 10,25; Lk 11,15.18f) u.a.m. Doch wir zweifeln im allgemeinen nicht daran, daß die Träger dieser vielfältigen Namen letztlich ein und demselben Bereich zugehören: der Welt der bösen, gefallenen Geister. Ja, diese Namensvielfalt scheint von vornherein darauf hinzuweisen, daß das Phänomen der dämonischen Mächte «nicht mit *einem* der im übrigen traditionellen, ja konventionellen Begriffe begriffen werden kann, sondern sozusagen zwischen allen diesen Begriffen liegt, diese also mehr oder weniger auf es hindeuten, aber es nicht eigentlich sachgemäß erfassen».[1]

Wer freilich der Herkunft dieser Namen genauer nachgeht und die Anlässe bedenkt, bei denen sie vorkamen, kann diese Überzeugung schwerlich teilen.

Die Dämonen

Fragt man nach den Wurzeln des biblischen Dämonenglaubens, so ist zunächst an den Dämonenglauben zu erinnern, den die israelitischen Stämme aus vorjahwistischer Zeit in den Jahweglauben mitbrachten und der uns beispielsweise in der ältesten Beschreibung des Pascharitus Ex 12,21–23 (J) begegnet: Nach einem uralten Nomadenbrauch wird hier «der Verderber» abgewehrt, von dem bei Frühlingsvollmond Verderben für Mensch und Vieh zu befürchten war.[2] Ebenso dürfte die Sitte, dem gefürchteten Wüstendämon Asasel einen Bock als Opfer zu schicken (vgl. Lev 16,7–10), schon aus Israels früher Nomadenzeit stammen und erst in späterer Zeit mit dem Ritus des Versöhnungsfestes und dadurch mit dem Jahweglauben in Verbindung gebracht worden sein. Die Erfahrung, daß das Leben und der Besitz zu jeder Zeit durch letztlich unerklärbare Mächte vernichtet werden konnten, ließ die israelitischen Stämme

noch vor der Übernahme des Jahweglaubens an eine Vielzahl übermenschlicher, dämonischer Mächte glauben – nicht anders als die Babylonier, die Ägypter und die Bewohner Kanaans.[3]

Die Verbreitung dieses Glaubens in der Umwelt Israels hatte nun freilich zur Folge, daß Israel auch in späterer Zeit trotz seines Glaubens an die Einzigkeit Jahwes (Dtn 6,4) nicht nur an dem Glauben an dämonische Mächte festhielt, sondern diesen auch noch unter dem Einfluß der außerisraelitischen dämonologischen Vorstellungen ausbaute. So dürfte das Verbot, Ungleichartiges zu vermengen (Dtn 22,8–11), das Getreidefeld und den Weinberg völlig abzuernten (Lev 19,9f) oder die Früchte neu gepflanzter Fruchtbäume zu pflücken (Lev 19,23–25), ebenso auf den kanaanäischen Dämonenglauben zurückgehen wie die Verehrung der «Haarigen» (Lev 17,7; 2Chr 11,15) und die Vorstellung, daß die Trümmerstätten von Dämonen bewohnt werden (Jes 13,21; 34,14). Die auffällige Entfaltung des jüdischen Dämonenglaubens nach dem babylonischen Exil hingegen läßt sich nur aus Israels Begegnung mit der ausgeprägten babylonischen Dämonologie verstehen. Das Tor aber, durch das diese vorjahwistischen und außerisraelitischen Vorstellungen in Israels Glaubensleben Eingang fanden, war die Angst und Sorge: die Angst vor der dämonischen Einwohnung,[4] die Sorge um die weitere Fruchtbarkeit der Herden, des Feldes und des Weinbergs, die Sorge um den Schutz des militärischen Aufgebots (vgl. Dtn 20,7) usw.

Ohne Zweifel versuchte die israelitische Theologie, die überkommenen dämonologischen Vorstellungen dem Jahweglauben zu integrieren. So zögerte sie nicht, die Dämonen durch Jahwe selbst zu ersetzen (vgl. Gen 32,25–32; Ex 4,24–26 sowie Ex 12,23 [J] mit Ex 12,13 [P]) oder den Dämon wenigstens zu einem Engel aufzuwerten (vgl. Ex 12,23 mit 2Sam 24,16: aus dem «Verderber» wird ein «verderbender Engel»). Auch scheute sie sich nicht, den Dämonenglauben einfach in den Jahwekult einzubauen (vgl. Lev 14,2–9; 16; Num 19, 1–10; 21,6.8f), während sie jahweunabhängige magische Anschauungen und Praktiken aufs schärfste verbot (vgl. Ex 22,17f; Lev 19,31; Dtn 18,9–12). Dennoch läßt die Entwicklung der frühjüdischen Dämonologie keinen Zweifel daran, daß es zu der von der Theologie intendierten *Aufhebung* des Dämonenglaubens im Bewußtsein des Volkes nicht gekommen war. Im Gegenteil! Galt für die ältere jahwistische Theologie die Krankheit als von Jahwe gewirkte Züchtigung und Strafe (vgl. Num 12,9–14; Dtn 28,21f; 2Sam 24; Ps 88.102) und blieben Krankheit und Unglück selbst noch für Ijob ein von Jahwe verhängtes Schicksal (vgl. 6,4; 7,17–21; 42), so sah die spätere Zeit in beidem erneut ein Werk der Dämonen (vgl. 1Hen 15,11f; Mk 9,17f; Mt 9,32f). Ja, wollte der Sprecher von Ps 91,5f gerade den Dämonenglauben des Volkes treffen, «der mit seinen Rudimenten altsemitischer, ägyptischer und sumerischer Religiosität ganz und gar nicht in die jahwistische Religion hineinpaßte», da es für ihn außer Jahwe keine andere Kausalität gab, «so daß eine dämonologische Aussageintention für diesen streng jahwistischen Belehrungstext von vorneherein auszuschließen ist»,[5] so gab der griechische Übersetzer diesem Psalmvers aufs neue einen dämonologischen Sinn: An die Stelle der Sache, von der im hebräischen Text die Rede ist (*ḳṭb* = Seuche) trat das *δαιμόνιον μεσημβρινόν* der Mittagsdämon. Die Vorstellung, trotz Gottes Allmacht dem bösartigen Treiben unheimlicher Mächte ausgeliefert zu sein, hatte die gesamte bisherige Theologie nicht überwinden und ausmerzen können.

Die Überwindung des Dämonenglaubens und der Dämonenfurcht

Fragt man nach den Gründen für das Weiterbestehen der Dämonenfurcht in Israel, so hilft ein Blick auf jenes Denken weiter, das in der Gemeinschaft von Qumran seine klarste Ausprägung fand; denn obgleich die Gemeinschaft von Qumran zutiefst von der Existenz böser Geister überzeugt war, findet sich in ihrem Schrifttum *keine* Spur des herkömmlichen Glaubens an Krankheits- und Schadensdämonen.

Nun liegt es zwar nahe, in den «bösen Geistern» Qumrans nur eine variierende Bezeichnung für die traditionellen Dämonen zu sehen, doch spricht folgende Beobachtung gegen eine derartige Annahme: Die Dämonen waren nach frühjüdischer Auffassung nichts anderes als die Geister jener (getöteten) Riesen, welche die gefallenen Engel mit den Menschentöchtern gezeugt hatten (1Hen 15, 8–12). Dieser Glaube war auch Qumran bekannt (vgl. Jub 10,5; CD 2,19f). Doch während nach herkömmlichem Verständnis die Dämonen keine Beziehung zu Satan hatten, vielmehr ein eigenes unkontrollierbares Heer zwischen Himmel und Erde bildeten,[6] wurden sie von Qumran mit den Geistern Belials identifiziert.[7] In ihrem grundsätzlich dualistischen Weltbild war kein Raum für ein drittes, unabhängiges Reich böser Geister: Wenn

Gott *zwei* Geister geschaffen hatte, von denen er den einen liebt und den anderen haßt, und wenn diese beiden Geister *zwei* «Lose» bzw. «Herrschaftsbereiche» repräsentieren (vgl. 1 QS 3,14–4,26; 1 QM 13,4f. 10), dann mußten auch die später gewordenen bösen Geister notwendigerweise dem Herrschaftsbereich des Engels der Finsternis eingegliedert werden (vgl. Jub 10,7–9). Das heißt, die Wurzel für diese Zuordnung der Dämonen zu Belial bzw. Mastema war der logische Zwang eines bestimmten weltanschaulichen Systems.

Gerade diese Zuordnung der dämonischen Schadensgeister zu Belial hatte nun aber die Überwindung der Dämonenfurcht zur Folge; denn wurde das Wirken der Dämonen bisher als irrational und unberechenbar empfunden, so haftete dem Wirken der «Plageengel Belials» jetzt nichts Unheimliches mehr an. Gott hatte dieses ja schon von Anfang an festgelegt (vgl. 1 QH 1,17; 1 QS 3,14f) – für die einen zum Heil und ewigen Frieden (1 QS 4,6f; 1 QH 9,10.24f), für die anderen zum Übermaß an Plagen und zum Untergang (1 QS 2,6; 4,11f; CD 8,1f). Aus diesem Grund wäre es für den Glaubenden ebenso töricht gewesen, sich vor den Heimsuchungen durch die Geister Belials zu fürchten (1 QS 1,17f) wie sie durch irgendwelche exorzistische Praktiken vertreiben zu wollen,[8] vollzogen sie ja nur Gottes heilsame Züchtigung am einzelnen (vgl. 1 QH 9,23–25; 1 QM 17,8f).[9] Nur einer konnte daher die Geister Belials fortschelten: Gott selbst (1 QM 14,10).[10]

Diese Identifizierung der Dämonen mit den Geistern Belials hatte nun allerdings noch eine weitere Konsequenz: Die Dämonen, die bislang nur als Verursacher der physischen Übel galten, wurden nun auch zu moralischen Verführern (vgl. Jub 10,1; TestJud 23,1) – allerdings nur in den Augen jener, die sie Belial zuordneten! Für das volkstümliche Denken, aber auch für die spätere rabbinische Lehre war der «böse Trieb» der eigentliche Verführer zum Bösen, während Satan und die Dämonen auch weiterhin nichts miteinander zu tun hatten. Nur wo diese Tatsache übersehen wird, kann der Eindruck entstehen, als ob Jesu exorzistische Tätigkeit in den Augen der jüdischen Volksscharen ein Kampf gegen Satan gewesen wäre.

Götter als Dämonen

Es gehört wohl zu den überraschendsten Entdeckungen der biblischen Dämonologie, daß die Bibel keineswegs immer dasselbe meint, wenn sie von den Dämonen *(τὰ δαιμόνια)* spricht. Gewiß bezeichnet sie damit sehr oft Krankheits- und Schadensdämonen (Tob 3,8.17; 6,7.13–17; Mk 1,34.39; 7,26.29f u. ö.), aber nicht immer geht es, wenn von den Dämonen die Rede ist, um derartige Schadensdämonen; denn mit diesem Wort konnte auch die machtvolle Wirklichkeit der heidnischen Götter bezeichnet werden, die ja keineswegs von allen biblischen Autoren negiert wurde (Dtn 32,17; ψ 95,5; ψ 105,37; Jes 65,3; Bar 4,7; 1 Kor 10,20f).

Diese Bezeichnung der heidnischen Götter muß im Zusammenhang mit dem hellenistischen Dämonenverständnis gesehen werden;[11] denn spätestens seit Xenokrates war es im griechisch sprechenden Raum nicht nur üblich geworden, in den Dämonen, den Mittlern zwischen den Menschen und der vollkommenen Gottheit, die eigentlichen Adressaten der Opfer und des Kultes zu sehen, sondern sie auch für alle Auswüchse und alles Anstößige im Kult verantwortlich zu machen. «So wurde man der Würde der Gottheit gerecht und konnte doch auch bei der Volksreligion einen realen Hintergrund anerkennen.»[12] Das heißt, weil es für ein geläutertes philosophisches und religiöses Bewußtsein unmöglich geworden war, Riten, die gegen die Moral und Humanität verstießen, auf den Willen der Gottheit selbst zurückzuführen, wurden die Dämonen zu deren Grund und Ziel gemacht. Die Dämonen sollten die Gottheit entlasten.

Von hier aus ist es zu verstehen, daß die heidnischen Götter zwar nicht vom AT selbst,[13] jedoch von der Septuaginta und von Paulus dann *δαιμόνια* genannt wurden, wenn sie als die wirklichen Adressaten eines verkehrten Kultes ins Blickfeld kamen. Als solche fehlte ihnen jedoch – für die Septuaginta wie für Paulus – jede Beziehung zum Teufel; denn das Reich des Teufels war für beide weit weniger umfassend als es für uns heute zu sein scheint.

Satan

Auch wenn es für die letzten neutestamentlichen Schriftsteller schon fast selbstverständlich war, alle Erfahrungen des Bösen mit dem Teufel in Verbindung zu bringen (vgl. 1 Tim 3,6f. 11; 5,15; Jak 4,7; 1 Petr 5,8; Offb 2,9.10.13; 3,9), so war dies doch keineswegs immer der Fall gewesen; denn bis zur Zeit des babylonischen Exils hatte das Herz des Menschen, ja Gott selbst in Israel als Ursprung des Bösen gegolten (vgl. Gen 6,5.13; 8,21; 1 Kön 11,3–8; 12,28; Ps 51,12 – Dtn 29,3; 1 Sam 26,19; 1 Kön 12,15; Jes 45,7).[14] Erst in nachexilischer Zeit bahnte sich in dieser Auffassung ein Wechsel

an, indem das Böse auch mit der Gestalt des Satans in Zusammenhang gebracht wurde.

Die erste Stelle, an der wir innerhalb des AT dem Satan begegnen, findet sich beim Propheten Sacharja (ca. 520 v.Chr.): Der Prophet schaut in einer Vision den Satan *(haśśāṭān)* als Ankläger und Widersacher[15] des Hohenpriesters Jeschua, der in schmutzigen Kleidern vor dem Engel Jahwes steht (vgl. 3,1–7). Auch wenn der Anlaß und das Anliegen dieser Vision nicht eindeutig bestimmbar ist, so ist doch *eines* völlig klar: Der Satan tritt hier noch keineswegs als Verursacher des Bösen im Leben Jeschuas auf. Sein Erscheinen schafft vielmehr die Möglichkeit, die Schuld, die Jeschua aus persönlichen oder amtlichen Gründen zu tragen hatte, zur Sprache kommen zu lassen – freilich nur, um sie als vor Gott bedeutungslos darzustellen.

Einen Schritt weiter geht das Buch Ijob. Satan erscheint hier als Verursacher des physisch Bösen, das den Unschuldigen trifft und Gott immer wieder ins Unrecht zu setzen scheint (1–2). Der im Grunde unerträgliche und doch so naheliegende Gedanke (vgl. Jes 45,7!), daß Gott auch dem Gerechten Leid zufügen könnte, wird dadurch abgewehrt, daß Satan – analog den griechischen *δαιμόνια* – zum eigentlich Schuldigen erklärt wird.

Fragt man nach dem Grund, weshalb die Gestalt Satans erst im nachexilischen Schrifttum auftaucht und für das theologische Denken relevant wird, so bietet die veränderte politische Situation Israels eine naheliegende Erklärung:[16] Im persischen Reich, dessen Teil das jüdische Volk geworden war, war die Kontrolle des ganzen Reichs und die Aufsicht über alle Beamten einem höchsten Beamten anvertraut. Er trug den Titel «Auge des Königs», denn er wurde auch zur Inspektion in die Provinzen geschickt. Durch ihn war der König allwissend und allgegenwärtig.

Es ist nun auffallend, daß die Vorstellung von dem durch seine auf Erden umherschweifenden Boten und «Augen» allwissenden Gott gerade bei Sacharja und Ijob eine besondere Rolle spielen (vgl. Sach 1,8–10; 4,2; 6,1–7; Ijob 1,6–8; 2,1–3). Dies legt den Schluß nahe, daß die veränderten politischen Verhältnisse auch das theologische Denken und die Darstellungsweise Sacharjas und des Verfassers des Ijobbuches beeinflußten. Die Darstellung des himmlischen Hofstaats wurde von der konkreten Situation am persischen Königshof mitgeprägt. Dadurch dürfte sich auch Satan als «Auge» Gottes aus dem himmlischen Hofstaat herauskristallisiert haben, wobei er freilich in beiden Fällen eine verschiedene Funktion zu erfüllen hatte.

Die weitestgehende alttestamentliche Aussage über Satan findet sich im sogenannten chronistischen Geschichtswerk (ca. 300 v.Chr.): Satan tritt an die Stelle des irrationalen, unberechenbaren Zornes Jahwes, der nach 2Sam 24,1 gegen Israel entbrannt war, David zur Volkszählung verführt hatte und so an der über Israel hereinbrechenden Pest mitschuldig geworden war. Hatte es 2Sam 24,1 noch geheißen: «Und der Zorn Jahwes entbrannte abermals gegen Israel, und er stiftete David an wider sie, indem er sprach: Geh hin, zähle Israel und Juda», so lautet jetzt der Bericht: «Und Satan trat auf gegen Israel, und er stiftete David an, Israel zu zählen» (1Chr 21,1). Offensichtlich war es für die frühjüdische Theologie undenkbar geworden, daß Jahwe an der Sünde eines Menschen und am Unheil seines Volkes mitschuldig werden könnte (vgl. 2Chr 36,14–16). Was lag da näher als auch diese Verführung Davids dem aus Sacharja und Ijob bekannten Widersacher des Menschen (nicht Gottes!) zuzuschreiben?

Trotzdem unterscheidet sich das alttestamentliche Satansverständnis immer noch wesentlich von der späteren Teufelsauffassung: 1. Satan gilt nicht als ein gefallener Engel, vielmehr ist er von Natur aus ein Menschenfeind. 2. Satan steht in keiner Beziehung zu anderen dämonischen Mächten. Dem Frühjudentum war zwar die Vorstellung von «gefallenen Engeln» nicht fremd (vgl. Gen 6, 1–4), doch galt nicht Satan als deren Anführer, sondern Semjasa oder Asasel (vgl. 1Hen 6–11). Auch konnte nach frühjüdischer Vorstellung gerade von diesen gefallenen Engeln keine weitere Verführung ausgehen; denn man war überzeugt, daß sie schon jetzt gebunden in der Unterwelt auf ihre ewige Bestrafung warteten (1Hen 10,4–6. 11–13; 19,1; 67,4–13; Jub 5,6). 3. Obgleich Satan die Verführung Davids zur Volkszählung zugeschrieben wurde, galt er doch keineswegs als derjenige, der einen jeden Menschen zur Sünde verführen möchte. Auch jetzt hielt die jüdische Theologie noch daran fest, daß es der Mensch selbst ist, der sich zum Sünder macht (vgl. Koh 7,29; Sir 15,11–17).[17] Es ist kein Zufall, daß dort, wo von der *fortwährenden* Verführung des Teufels gesprochen wird, nicht von Satan, sondern von Belial/Mastema die Rede ist.

Belial

Der im frühen Judentum aufgekommene Dualismus, der das spätere christliche Teufelsverständnis wesentlich beeinflußte, läßt sich nur aus der beson-

deren politisch-religiösen Situation des jüdischen Volkes in den letzten zwei Jahrhunderten vor Christus verstehen.[18]

Da zumindest ein Teil der jüdischen Frommen infolge ihres Geschichtsverständnisses überzeugt war, am Ende der Zeiten zu leben, in denen Israel in die Irre gegangen und daher von Gott den Heiden ausgeliefert war (vgl. Jub 1,15–18; 23,16–27; 1 Hen 93,10), wurde der unter den Makkabäern begonnene Freiheitskampf für sie zum Anlaß, den baldigen eschatologischen Kampf Israels, der «Söhne des Lichts», gegen die Völker, die «Söhne der Finsternis», zu erwarten (vgl. 1 QM 1). Deren Anführer wurde im Anschluß an Nah 2,1 «Belial» genannt und in Anlehnung an das Danielbuch mit Hilfe von Aussagen geschildert, die ihren festen Sitz in der alttestamentlichen Tradition vom «Tag Jahwes» mit ihrer Beschreibung des endzeitlichen Feindes Gottes hatten. In dieser Tradition läßt sich nun aber «eine bemerkenswerte Entwicklung in dem Verständnis des eschatologischen Feindes beobachten. In Nah 1f und Ez 38f ist der feindliche Angreifer durchaus noch mit irdischen Zügen gezeichnet. Die Schilderung des Endzeitkönigs in Dan dagegen sprengt diesen Rahmen. Der eschatologische Herrscher ist dämonisiert und mit überirdischer Macht ausgestattet: Er erhebt sich bis zum Heer des Himmels, wirft einige von den himmlischen Wesen zu Boden und zertritt sie (8,10).»[19] Diese Dämonisierung des Endzeitkönigs liegt nun auch in dessen Identifizierung mit der Unterweltsgottheit «Belial» (vgl. Ps 18,5 = 2 Sam 22,5) vor. «Die Verteufelung des Endzeitkönigs hat den Boden dafür bereitet, an die Stelle des irdischen endzeitlichen Feindes und damit als endzeitlichen Feind eine überirdische Macht auftreten zu lassen.»[20]

Der erwartete eschatologische Kampf blieb freilich aus. Statt dessen mußten die Frommen, die sich inzwischen unter der Führung des Lehrers der Gerechtigkeit zur Gemeinschaft von Qumran zusammengeschlossen hatten (CD 1,3–11; 3,12–16), infolge ihrer besonderen Lebensform Anfeindungen durch das eigene Volk erfahren (1 QH 5, 22–28; 1 QpHab 11,4–8). Dies führte dazu, daß der ursprünglich am Gegensatz zwischen Israel und den Völkern ausgerichtete Dualismus auf das eigene, geteilte Volk übertragen wurde. Die «Söhne des Lichts» waren nun die Glieder der eigenen Gemeinde, die «Söhne der Finsternis» ihre Gegner, die «Welt». Zugleich wurden Michael (vgl. Dan 12,1) und Belial, die Führer im eschatologischen Kampf, unter Einfluß der qumranischen Schöpfungs- und Prädestinationstheologie (vgl. 1 QH 1; 10,3–12) mit der Schöpfungsüberlieferung selbst verbunden «und anthropologisch als die beiden Geister interpretiert, die Gott dem Menschen bei der Schöpfung gesetzt hat, um in ihnen als den Geistern der Wahrheit und des Frevels bis zum Eschaton zu wandeln (1 QS 3, 17b–19)».[21]

Doch auch diese einfache Scheidung zwischen Gemeinde und Welt wurde nochmals korrigiert. Angesichts der Tatsache, daß die Frommen nicht nur einen verschieden großen Geistanteil besaßen (1 QS 4,15–18a), sondern auch noch in Schuld zu fallen vermochten, wurde die Existenz des einzelnen nun ebenfalls dualistisch ausgelegt. Das heißt, die Erfahrung, um Gottes willen nicht nur mit den eigenen Glaubensgenossen, sondern sogar mit sich selbst im Kampf liegen zu müssen, wurde im Licht der einstigen und des zukünftigen heiligen Kriegs gegen die Völkerschaften der Welt als Zeichen dafür verstanden, daß jeder einzelne unter dem Einfluß *übermenschlicher*, gottfeindlicher Mächte steht, die ihn Gott und Gottes Welt zu entziehen versuchen. Daß diese Interpretation der eigenen menschlichen Gespaltenheit freilich nicht die einzig mögliche ist, zeigen sowohl die paulinischen Ausführungen Röm 7 als auch die rabbinische Lehre vom «bösen Trieb».

Die neutestamentliche Satanologie

Vergleicht man das frühjüdische Teufels- und Dämonenverständnis mit dem des NT, so besticht letzteres ohne Zweifel durch seine größere Geschlossenheit: Satan und die Dämonen bilden *ein* Reich; Satan, Beliar, Beelzebul ist ein und dieselbe Person; Satan ist der Herr *dieser* Welt usw. Freilich, bei genauerem Zusehen zwingen gerade die Gründe, die über die frühjüdische Satanologie und Dämonologie hinaus zu dieser Vereinheitlichung führten, zu großen Bedenken.

Satan und die Dämonen

Anders als im frühen Judentum bilden Satan und die Schadensdämonen nach dem NT *ein* Reich. Diese Überzeugung stützt sich vor allem au ıden Beelzebulstreit (Mk 3,22–30 parr) sowie auf die Antwort Jesu an die zurückkehrenden 70 (72) Jünger (Lk 10,17–20). Nun zeigt allerdings die genaue Analyse beider Texte, daß sie auf ein bestimmtes dämonologisches bzw. stanologisches Problem *reagieren*.

Der Beelzebulstreit: Die jüdische Seite versuchte, die Bedeutung von Jesu Exorzismen herabzusetzen; denn ihretwegen waren Teile des Volkes bereit, an Jesus als den Sohn Davids zu glauben (Mt 12,23) und ihretwegen akzeptierten sogar jene jüdischen Exorzisten den Namen Jesus als antidämonische Macht, die sonst nicht gewillt waren, Jesu Jünger zu werden (Mk 9,38f; Apg 19, 13f). Daher wurden die von Jesus und im Namen Jesu gewirkten exorzistischen Erfolge entgegen aller jüdischen und heidnischen Praxis auf einen *bösen* Geist zurückgeführt[22] – ja nicht nur auf *einen* bösen Geist; denn sollte Mk 3,23 parr als Gegenargument Durchschlagskraft haben, so mußte bereits mit dem Vorwurf «durch Beelzebul die Dämonen auszutreiben» beabsichtigt sein, Jesu Exorzismen als verführerisch und damit als etwas Satanisches darzustellen. Das heißt, es war nicht Jesus, der hier bewußt eine Verbindung von Satan und den Dämonen vornahm und damit die wahren Zusammenhänge aufdeckte, sondern es war die Feindseligkeit der Gegner Jesu, die diese Beziehung herstellte. Ihre Verteufelung der Exorzismen Jesu widerspiegelt sich im Beelzebulstreit und damit bestimmt letztlich sie bis heute das christliche Dämonenverständnis.[23]

Satan als Verführer

Entschiedener als das frühe Judentum führt das NT Sünden der einzelnen auf Satan zurück. Bedenkt man freilich, in welchen Situationen und für wessen Verhalten Satan zunächst verantwortlich gemacht wurde, so wird man auch hier nachdenklich; denn es ist im allgemeinen[24] das der jeweiligen Gegner: der Unglaube derer, die sich der Gemeinde nicht anschließen (Mk 4,15 parr); die Verkündigung derer, die ein anderes Evangelium als das paulinische predigen (Röm 16,17–20; 2Kor 11,1–15); das Wirken der Antinomisten (Mt 13, 38f.41f) und Antichristen (1Joh 2,18f); das «heidnische» Leben (Eph 2,2); die Feindseligkeit der Christenverfolger (Offb 2,9f.13); das gesamte Leben «der» Juden (Joh 8,41–45). Im Gegensatz dazu wird Satan nicht erwähnt, wenn es um die «gewöhnlichen» Verfehlungen der Gläubigen geht. So wird der Glaube aufgegeben, weil man keine Wurzeln hat oder weil die Sorgen der Welt und die Gier nach Reichtum «das Wort» ersticken (Mk 4,16–19 parr). Wer in der Gemeinde dem Schuldiggewordenen nicht verzeiht, ist nicht vom Satan verführt, sondern unverständig (Mt 18, 23–35). Es ist die Schwäche des Fleisches, die den Jünger versagen läßt (Mk 14,38 par). Ja, wer als Christ sündigt, hat doch nicht den Teufel zum Vater (vgl. 1Joh 1,8–2,2 mit 3,9f). Erst nachdem das Verhalten der Gegner mehr und mehr mit Satan in Verbindung gebracht worden war, wurde es – ähnlich wie im Qumran – üblich, auch das auffällige Versagen der Christen auf den Teufel zurückzuführen (vgl. 1Tim 3,6f; 2Tim 2,25f). Hierbei kann jedoch nicht übersehen werden, daß dieses satanologische Verständnis von den großen Theologen des NT nicht geteilt wird (so besteht etwa für Paulus keine wesentliche Beziehung zwischen σάρξ und σατανᾶς, jedoch zwischen σάρξ und ἁμαρτία).

Satan und das Leiden

Ein gegensätzliches Bild bietet das NT auch bei der Beurteilung des Leidens Jesu und der Christen; denn es stimmen ja nur Lukas und Johannes darin überein, daß Satan Jesu Passion verursachte (Lk 4,13; 22,3f.31f; Joh 13,2.27). Nach Mk 8,32f; Mt 16,22f (von Lk gestrichen) hingegen wollte Satan Jesu Passion *verhindern*. Daher sahen Markus und Mattäus Satan auch weder in Judas noch bei der Gefangennahme Jesu und der Flucht der Jünger am Werk. Für beide war es Gott, der Jesus auslieferte und die Jünger zerstreute (Mk 14,27. 48f; Mt 26,31.52–54, von Lk gestrichen). Ein unbedeutender Unterschied? Wohl kaum, denn es sind gerade Lukas und Johannes, die Jesu Passion *an sich* keinen positiven Sinn abgewinnen konnten. Jesu Leiden war nötig, weil Jesus wegen der Macht der Finsternis (Lk 22,53b) nur durch Leiden und Tod zur Herrlichkeit eingehen (24,26) und so zum «Anführer des Lebens» werden konnte (Apg 3,15; vgl. Joh 3,14f; 12,24.32). Nicht aber war Jesu Passion seine Lebenshingabe für die vielen (Mk 10,45; Mt 20,28, fehlt bei Lk).

Darin nur eine Zufälligkeit zu sehen verbietet die Beobachtung, daß sich derselbe Unterschied auch zwischen 1Petr und Offb bei der Beurteilung der Christenverfolgung zeigt; denn im Gegensatz zu Offb gilt der Staat 1Petr keineswegs als Verkörperung Satans (vgl. Offb 13 mit 1Petr 2,13–17) – und dies, obgleich 1Petr auch negative Erfahrungen mit dem Staat machen mußte: Die Briefadressaten werden als Christen (4,16) und nicht als moralische Übeltäter vor Gericht gestellt (vgl. 2, 20; 4,15), und ihre Prozesse sind nicht lokal begrenzt, sondern betreffen die gesamte Christenheit (5,9). Der eigentliche Unterschied zwischen Offb und 1Petr besteht also nicht in einer unterschiedlichen Schärfe der Verfolgungssituation, sondern

in der Bewertung des Leidens. Während es 1 Petr möglich ist, die eigenen Bedrängnisse so positiv durchzustehen, daß er sogar noch an die Gewinnung jener denken kann, die den Christen Leid zufügen (vgl. 2,12.15.18–21; 3,1f.9.15–17), gibt es für den Seher nur «Durchhalteparolen» (vgl. Offb 2,7.11.17.29; 3,6.12.21; 13,9f). Und so führt er, ähnlich wie Lukas und Johannes, die Verfolgungen und Leiden auf Satan zurück. Das heißt, bestimmte negative Erfahrungen mit dem Wirken Satans zu erklären, liegt offensichtlich jenen neutestamentlichen Theologen nahe, denen es unmöglich ist, das Negative positiv zu durchstehen.

Satan und die Mächte

Wie sehr die neutestamentliche Satanologie von innerkirchlichen Schwierigkeiten mitbestimmt wurde, läßt schließlich auch das «Mächte»-Verständnis des Epheserbriefs erkennen, das sich nicht unwesentlich von dem des Apostels Paulus und des Verfassers des Kolosserbriefs unterscheidet. Für beide waren diese Mächte ja keine gefallenen, satanischen Wesen, sondern jene Engelheere, die die Schöpfung strukturieren und bislang das Schicksal der Menschen bestimmten.[25] Ein ganz anderes Verständnis begegnet nun im Epheserbrief, der sich – wie schon der Kolosserbrief[26] – auch gegen die Gefahr wendet, die der Christologie durch die Kosmologie drohte; denn offensichtlich war dem Kolosserbrief gerade in diesem Punkt kein entscheidender Erfolg beschieden gewesen.

Doch gerade wenn man die sich fortsetzende Gefährdung der Christologie durch die Kosmologie ernst nimmt, kann man die veränderte Charakterisierung der kosmischen Mächte nicht unbesehen nachsprechen; denn sie erscheinen hier weitaus negativer bewertet. Hatte zum Beispiel Kol 2,14 die «Verordnungen» der Mächte grundsätzlich als berechtigt anerkannt – obgleich die einzelnen dadurch praktisch zu Feinden Gottes wurden (1,21) –, so bestimmt Eph 2,2 das vorchristliche Leben als ein Leben «gemäß dem Äon dieser Welt, gemäß dem Herrscher im Machtbereich der Luft, dem Geist, der jetzt noch in den Söhnen des Ungehorsams wirkt» – und damit als ein Leben «unter den Begehrungen unseres Fleisches» und unter Gottes Zorn (2,3). Und waren die «Elementarmächte», von denen sich die Kolosser nicht mehr versklaven lassen sollten, zunächst «Engel», denen man (wenigstens theoretisch) dienen konnte (vgl. Kol 2,18), so sind sie nun zu «Weltherrschern dieser Finsternis, Geistwesen der Bosheit in den himmlischen Bereichen» und damit zu Verbündeten des Teufels geworden (Eph 6,11f). Dazu stimmt, daß es für den Verfasser des Epheserbriefs keine Allversöhnung (so noch Kol 1,20), sondern nur noch eine Allzusammenfassung gibt (Eph 1,10), während die Versöhnung auf den Raum der Kirche beschränkt wird (2,16). Und genügte es Kol 2,16–23, die Gläubigen zur Freiheit vom Anspruch der kosmischen Mächte zu ermuntern, so werden sie Eph 6,10–17 zum Kampf gegen diese Mächte aufgerufen.

Gelang es dem Verfasser des Epheserbriefs damit, das Wesen dieser Mächte wirklich genauer zu erfassen, oder erlag er nur der Versuchung, die kosmischen Mächte wegen ihrer Gefährlichkeit für die Christologie einfach zu verteufeln?

Satan und die Negativität des Denkens

Fragt man abschließend nach den möglichen gemeinsamen Wurzeln der biblischen Auffassung vom Teufel und den Dämonen, so fällt *eines* auf: Es ist nicht einfach die Erfahrung des physisch oder moralisch Bösen, die die einzelnen biblischen Verfasser veranlaßt, mit dem Teufel und den Dämonen zu rechnen. Erst dort, wo die Angst herrscht, weil die vielfältigen Formen des Übels sich einem umfassenden theologischen Verständnis entziehen, beginnen die Menschen des Alten und Neuen Bundes von Dämonen zu sprechen. Und erst dort, wo einzelne Vorgänge infolge eines bestimmten Gottesverständnisses nicht mehr unmittelbar mit Gott selbst in Verbindung gebracht werden können oder das Verhalten anderer als gefährliche Bedrohung des eigenen Lebens und Glaubens empfunden wird – erst dort wird in der Bibel mit der Wirksamkeit Satans gerechnet. Wo diese negativen Voraussetzungen jedoch nicht gegeben sind, sucht man in den biblischen Schriften vergebens nach gewichtigen dämonologischen oder satanologischen Aussagen.

[1] H. Schlier, Mächte und Gewalten im Neuen Testament = Quaestiones Disputatae 3 (Freiburg i. Br. ³1963) 15.

[2] H. Haag, Vom alten zum neuen Pascha (Stuttgart 1971) 16–18.

[3] Vgl. H. Haag, Teufelsglaube (Tübingen 1974) 143–149.

[4] Vgl. O. Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr (Stuttgart 1970) 117–137.

[5] P. Hugger, Jahwe meine Zuflucht (Münsterschwarzach 1971) 205.

[6] Vgl. W. Förster, *δαίμων*: ThWNT II, 14: «Zur Beurteilung der tannaitischen Dämonenanschauungen ist es zunächst wichtig, daß die Geister nicht in eine feste Verbindung mit dem Satan gebracht sind, was auch in späterer Zeit nicht geschieht.»

[7] Diese sekundäre Identifizierung wird Jub 10,10–12 besonders deutlich: Die Engel lehren Noach die Heilung der von den Dämonen bewirkten Krankheiten «samt ihren Verführungskünsten, damit er durch die Bäume die Erde heile».

[8] Wer als besessen gilt, wird *gesteinigt*, vgl. CD 12,2f!

[9] Vgl. dazu M. Limbeck, Von der Ohnmacht des Rechts (Düsseldorf 1972) 53–60.

[10] Es ist gewiß kein Zufall, daß die Schadensdämonen auch im Denken eines Philo von Alexandrien, eines Paulus oder Johannes keine Rolle spielten, während sie für das hellenistische Weltbild von ungeheurer Bedeutung geworden waren, vgl. E. Schweizer, Das hellenistische Weltbild als Produkt der Weltangst: Mensch und Kosmos (Zürich 1960) 39–50.

[11] Vgl. M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion II (München 1950) 243–245.

[12] M. Pohlenz, Vom Zorne Gottes (Göttingen 1909) 135.

[13] Der vom AT Dt 32,17; Ps 106,37 verwendete Ausdruck *šēdīm* bedeutet «die Schwarzen» = die Unheimlichen; Ps 96,5 ist von den *'aelīlīm* = Nichtse(n) die Rede; Jes 65, 3; Bar 4,7 fehlt ein hebräisches Äquivalent.

[14] Vgl. H. Haag, Kommt das Böse vom Teufel?: Wort und Wahrheit 25 (1970) 99–113.

[15] Die Grundbedeutung des dem Wort Satan zugrundeliegenden Verbs ist «anfeinden» (Ps 38,21; 71,13; 109,4. 20. 29), die des Namens daher «Feind, Gegner» (1Sam 29,4; 2Sam 19,23; 1Kön 5,18).

[16] Vgl. H. Haag, Teufelsglaube 201–203.

[17] Daran änderte sich auch nichts Entscheidendes, als Satan im jüdischen Bewußtsein zum Verführer des *ersten* Menschenpaares wurde, vgl. M. Limbeck, Satan und das Böse im NT: H. Haag, Teufelsglaube 284f.

[18] Vgl. vor allem P. von der Osten-Sacken, Gott und Belial (Göttingen 1969).

[19] von der Osten-Sacken aaO. 76.

[20] AaO. 76.

[21] AaO. 132.

[22] Zum religionsgeschichtlichen Vergleichsmaterial vgl. M. Limbeck, Beelzebul – eine ursprüngliche Bezeichnung für Jesus?: H. Feld, Wort Gottes in der Zeit (Düsseldorf 1973) 31–42.

[23] Zu Lk 10,17–20 als lukanischer Komposition vgl. Satan und das Böse im NT 283–286.

[24] Eine Ausnahme: 1Kor 7,5, doch galt die Verführung zur Unzucht deshalb als eine *besondere* satanische Versuchung, da Satan bereits Eva zur Unzucht verführt haben soll (vgl. auch 2Kor 11,2f).

[25] Gegen Schlier aaO. 14 Anm. 13. Zur genaueren Begründung vgl. Satan und das Böse im NT 352–357. Da es sich bei den von Paulus, Kol und Eph erwähnten Mächten und Gewalten um kosmische Größen handelt, sollte man darauf verzichten, diese Vorstellungen gegen solche aus der modernen Zivilisation («Sachzwänge» u. ä.) auszutauschen.

[26] Vgl. J. Lähnemann, Der Kolosserbrief (Gütersloh 1971).

MEINRAD LIMBECK

geboren 1934. Er studierte in Tübingen und Bonn Philosophie und Theologie, ist Doktor der Theologie, war von 1966–1974 Assistent an der Katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen und ist seit September 1974 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Katholischen Bibelwerk Stuttgart. Er veröffentlichte u. a.: Die Ordnung des Heils (Düsseldorf 1971), Von der Ohnmacht des Rechts (Düsseldorf 1972), Satan und das Böse im Neuen Testament: H. Haag, Teufelsglaube (Tübingen 1974) 271–388, Kommentar zum Markusevangelium (Stuttgart [4]1968).

Karl Kertelge

Jesus, seine Wundertaten und der Satan

Im irdischen Wirken Jesu spielen die Exorzismen eine erhebliche Rolle. Sie sind charakteristisch dafür, wie er seine Sendung versteht und vollzieht. Einerseits zeigen sich in den neutestamentlichen Berichten von den Exorzismen Jesu Vorstellungselemente und Praktiken, die nicht spezifisch biblisch, sondern für die Zeit Jesu im allgemeinen nachweisbar sind und offenkundig im engen Zusammenhang mit der antiken Kosmologie und Anthropologie stehen. Andererseits lassen die Texte deutlich erkennen, daß sich Jesus nicht schlechthin einer verbreiteten dämonistischen Weltanschauung anschließt und ihre Voraussetzungen bestätigt, sondern diese bei aller zeitlichen und weltbildlichen Gebundenheit an entscheidender Stelle durchstößt und die unverwechselbare Qualität seines Wirkens offenbart.

Im Zusammenhang mit den Exorzismen Jesu stellt sich auch die Frage nach seinem Verhältnis zum «Teufel» bzw. «Satan». Religionsgeschichtlich ist zwischen «Dämonen» und «Satan» zu unterscheiden. Dennoch stehen beide Vorstellungen innerhalb der Jesusüberlieferung des Neuen Testaments in einem bestimmten, theologisch relevanten Zusammenhang.

I. Heilungen und Exorzismen

Als *Wundertaten* Jesu werden in den synoptischen Evangelien vor allem die Heilungen und Dämonenaustreibungen vorgestellt. Ihre Kennzeichnung als δυνάμεις – im Unterschied zu σημεῖα im Johannesevangelium – läßt zunächst an die göttliche Heilkraft des Wundertäters denken, die sich den körperlich und geistig kranken Menschen mitteilt

und ihre Gesundung bewirkt. Dieser Sprachgebrauch liegt offenkundig in Mk 5,30; 6,2.5.14; 9,39; Mt 7,22 und in Mt 11,21–24 Par. Lk 10, 12 bis 15 (= Q) vor. Gegenüber einem naheliegenden Mißverständnis im Sinne heidnischer Magie erläutert Lk 5,17: «Die Kraft *des Herrn* war mit ihm zum Heilen.» Für den Evangelisten ist sie gleichbedeutend mit der *δύναμις τοῦ πνεύματος* (4,14), mit der er durch Gott ausgestattet war und die ihn gleich am Anfang seines öffentlichen Auftretens dem Ungeist des Versuchers standhalten ließ. Der hellenistische Kraftbegriff wird in den Evangelien zum Ausdruck der Jesus eigenen Mächtigkeit, die sein gesamtes Wirken in Wort und Tat bestimmt.

Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen stehen in enger Beziehung zueinander. Jesus selbst nennt beide Werke in einem und sieht in ihnen die vorzügliche Möglichkeit, seine Sendung trotz aller Schwierigkeiten und Hindernisse in der Gegenwart zu erfüllen, so in seinem an Herodes gerichteten Wort: «Geht und sagt diesem Fuchs: Siehe, ich treibe Dämonen aus und vollbringe Heilungen heute und morgen, und am dritten Tag werde ich vollendet» (Lk 13,32). Dieses Wort, das überlieferungsgeschichtlich einige Schwierigkeiten bereitet[1] und in seinem Kern wohl als authentisches Jesuswort zu gelten hat,[2] steht im engen Zusammenhang mit der sogenannten «galiläischen Krise» und kennzeichnet schon das absehbare Ende des wunderbaren Wirkens Jesu. Anders als das Summarium Apg 10,38 und entgegen der sonstigen Tendenz des Lukas hebt es die Exorzismen eigens hervor. Wie Jesus sein eigenes Wirken vorzüglich als exorzisierende Tätigkeit verstand, so erstreckt sich auch der Auftrag für die Jünger besonders auf die Austreibung der Dämonen: Mk 3,15 Par. Mt 10,1; 6,6 Par. Lk 9,1. Nach ihrer Rückkehr stellen die Siebzig dementsprechend fest: «Herr, sogar die Dämonen sind uns untertan kraft deines Namens» (Lk 10,17).

Im Überblick über das Überlieferungsgut der synoptischen Evangelien bestätigt sich der Eindruck, den wir schon auf Grund der genannten Stellen gewinnen können: Krankenheilungen und Exorzismen stehen im Wirken Jesu nicht einfach nebeneinander – etwa als zwei Weisen seiner heilenden Tätigkeit, sondern sie bilden ihrer Bedeutung und Wirkung nach eine Einheit. Die Dämonenaustreibungen bewirken die Heilung des Menschen von körperlichen und geistigen Schäden, und umgekehrt zeigen die Krankenheilungen vielfach exorzistische Züge. Letzteres wird in der Aussätzigenheilung Mk 1,40–44 besonders deutlich: Das befremdliche *ὀργισθείς* in V. 41, das trotz seiner relativ schwachen Bezeugung den ursprünglichen Text an dieser Stelle wohl besser trifft als das erleichternde *σπλαγχνισθείς*, wie auch V. 43 («und er fuhr ihn an und trieb ihn hinaus») verraten in Terminologie und Anschauung eine auffällige Nähe zu den Exorzismuserzählungen.[3] Mit *H. Jahnow*[4] sehen manche Exegeten[5] auch im Abdecken des Daches bei der Heilung des Paralytischen Mk 2,4 einen exorzistischen Topos: Dem Krankheitsdämon soll der richtige Weg ins Haus verborgen bleiben, «damit er auch wieder durch das Dach abfährt und, nachdem es geschlossen ist, nicht wiederkommen kann».[6] Wenngleich die exakte Herleitung einzelner Elemente der Heilungsgeschichten aus der Vorstellungswelt der Dämonenaustreibungen oft hypothetisch bleibt, ist doch nicht daran zu zweifeln, daß im Neuen Testament wie in der jüdischen und heidnischen Umwelt Jesu Krankheiten auf die Einwirkung von *Krankheitsdämonen* zurückgeführt und Heilungen dementsprechend von der Vertreibung der Dämonen erwartet wurden.[7] In Mk 9,14ff liegt offensichtlich ein Fall von Epilepsie vor, eine Krankheit, die auf einen «unreinen» bzw. «stummen und tauben Geist» (V. 25) zurückgeführt wird und die Jesus daher durch Austreibung des Dämons heilt. Ebenso ist es mit der Heilung eines «Besessenen, der stumm war» (Mt 9,32 Par. Lk 11,14: «er trieb einen Dämon aus, der stumm war»), bzw. eines «Besessenen, der blind und stumm war» (Mt 12, 22). Lk 13,11 spricht ausdrücklich von einem «Krankheitsdämon» *(πνεῦμα ἀσθενείας)*, von dem eine Frau schon 18 Jahre geplagt wird; gleichbedeutend damit wird diese Krankheit in V. 16 allerdings auf die Einwirkung des «Satans» zurückgeführt (vgl. auch Apg 10,38).

Die in den Evangelien berichteten Krankenheilungen und Dämonenaustreibungen unterliegen weitgehend den Gesetzen der erzählenden Überlieferung. In der vorliterarischen und literarischen Überlieferung werden sie von einem geläufigen Erzählungsschema geprägt. Von diesem Erzählungsschema läßt sich nicht ohne weiteres auf bestimmte Einzelheiten der Taten Jesu zurückschließen, wohl aber auf sein heilendes Wirken im allgemeinen und vor allem auf die zeitgenössische Anschauung vom dämonischen Charakter der Krankheiten, die auch Jesus und das Urchristentum geteilt haben. Wenn Jesus in seiner Zeit und in der urchristlichen Überlieferung weitgehend *als Exorzist* bekannt geworden ist, so zeigt sich darin zunächst die Hilfe, die er den Kranken zuteil wer-

den ließ. Er befreite Menschen von der Plage der Dämonen – auch ohne umfassende exorzistische Riten, und das bedeutete für sie vor allem Lebenshilfe. Daß sich darüber hinaus in den Dämonenaustreibungen noch wesentlich mehr ereignete, ergibt sich freilich nur aus ihrem Zusammenhang mit der Verkündigung Jesu.

II. «Im Bund mit Beelzebul»

Das Phänomen der Besessenheit erschöpft sich nach den neutestamentlichen Zeugnissen nicht in körperlicher oder geistiger Erkrankung des Menschen. An manchen Stellen wird von Menschen gesprochen, die einen «Dämon», einen «unreinen» oder «bösen Geist» haben, ohne daß eine besondere Krankheit erwähnt wird. Dabei liegt offenkundig aller Nachdruck auf der *destruktiven Macht* des Dämons, der der Mensch ausgeliefert, von der er ergriffen und in seinem Wesen verändert wird. Der Besessene geht mit dem Dämon eine derartige Verbindung ein, daß er nicht mehr als er selbst erscheint. Daher wechselt auch die Sprechweise der Evangelienberichte, indem sie das eine Mal den Besessenen und das andere Mal den Dämon reden bzw. angesprochen sein lassen, und zwar derart, daß die Äußerungen des Besessenen als Wirkungen des dämonischen Geistes erscheinen. Das Kennzeichen solcher Besessenheit ist die Selbstentfremdung des Menschen, der Verlust des Beziehungsgefüges, das sein Leben zutiefst menschlich bestimmt. Durch die Austreibung des Dämons wird der Mensch wieder «zu sich» gebracht, so daß er wieder «vernünftig» (*σώφρων*, Mk 5,15) erscheint. In dieser Art der «Wiederherstellung» des Menschen kommt in bestimmter Weise schon die «soteriologische» Intention des Wirkens Jesu zur Geltung. Die Exorzismen Jesu sind zeichenhafte Ankündigungen der eschatologischen Heilsmacht Gottes.

Jesus hat mit seinen Exorzismen einen ungewöhnlichen Erfolg gehabt, so daß er die Aufmerksamkeit und den Argwohn seiner Gegner erregte. Dies hat die urchristliche Überlieferung besonders in dem Streitgespräch über das «*Teufelsbündnis*» festgehalten: Mk 3,22–27 Parr. Mt 12,24–30; Lk 11, 15.17–23. Sowohl aus dem Vorwurf der Gegner als auch aus der Antwort Jesu wird deutlich, wenn auch in unterschiedlicher Weise, daß es bei ihm «nicht mit rechten Dingen zuging».

Das Gesprächsstück ist von Markus und der Logienquelle (Q) unabhängig voneinander überliefert worden. Der Vorwurf gegen Jesus und Teile der Antwort Jesu (das zweifache Bildwort vom gespaltenen Reich und Haus) zeigen in beiden Fassungen eine bemerkenswerte Übereinstimmung. In Q wurden damit wohl sekundär die beiden Sprüche Lk 11,19f Par. Mt 12,27f über die jüdischen Exorzisten und die besondere Qualität der Exorzismen Jesu verbunden. Offenkundig ist das ganze Überlieferungsstück weder in der Q-Fassung noch in der des Markusevangeliums eine ursprüngliche Einheit.[8] Jedoch dürften wesentliche Elemente, etwa die Bildworte vom gespaltenen Reich und Haus und von der Bezwingung des Starken (Mk 3,27), «die aus dem Hochgefühl der eschatologischen Stimmung gesprochen sind»,[9] vor allem aber das Wort von der Unvergleichlichkeit der Taten Jesu Lk 11,20 Par. Mt 12,28 auf Jesus selbst zurückgehen. Letzteres Wort diente der Jüngergemeinde der Logienquelle als entscheidendes Argument, um die Wundertaten Jesu dem Verdacht des Teufelsbündnisses zu entziehen.

Wie konnte man Jesus mit Beelzebul in Verbindung bringen? Offenkundig wird von der urchristlichen Überlieferung vorausgesetzt, daß die Exorzismen Jesu nicht schon von sich aus eindeutige Ausweise seiner göttlichen Sendung waren. Für sich betrachtet waren sie mehrdeutig. Daher hängt es wesentlich von der gesamten Einstellung zu Jesus ab, wie man sie bewertet. Seine Gegner können den Anspruch, der aus seinem gesamten Wirken erkennbar wird, der authentische Bote und Träger der kommenden Gottesherrschaft zu sein, nicht annehmen. Da sie seine Taten nicht leugnen können, bleibt ihnen nur die Disqualifizierung seiner Person und seines Werkes. Der Vorwurf des Bündnisses mit Beelzebul verdächtigt Jesus der «homöopathischen Magie», wonach Gleiches mit Gleichem behandelt wird.[10] Jesus treibe die Dämonen durch Beelzebul aus, der hier als «Dämonenfürst» vorgestellt wird, d. h. als hierarchisches Prinzip im Reich der dämonischen Mächte, die vom Menschen Besitz ergreifen können. Der Evangelist Markus intensiviert diesen Vorwurf noch durch die Formulierung: «Er hat den Beelzebul», er ist selbst von Beelzebul besessen und stellt somit in seiner Person die dämonische Verkehrung des eschatologischen Gesandten Gottes dar.

Die Antwort Jesu deckt die Widersinnigkeit dieses Vorwurfs auf. In den Augen der urchristlichen Tradenten ist der Verdacht irgendeiner Konspiration Jesu mit dämonischen Mächten in sich absurd. Daher stellen sie dem Vorwurf der Gegner das Bildwort vom gespaltenen Reich (und Haus) gegenüber. Dabei fällt auf, daß die Bezeich-

nung «Beelzebul» mit «Satan» wechselt: «Wenn der Satan mit sich selbst entzweit ist...» (Lk 11, 18). «Beelzebul», der «Dämonenfürst» und «Satan» sind verschiedene Ausdrücke für die gleiche widergöttliche Macht des Bösen, die sich besonders in den Besessenen zeigt. Das «Reich des Satans», das nur durch die Macht Satans über die Menschen Bestand hat, erscheint als Gegengröße zum «Reich Gottes». Der Sinn der Perikope ist es, deutlich zu machen, daß Jesus auf die eine oder andere Seite gehört. Tertium non datur. Seine Dämonenaustreibungen aber sprechen davon, daß Gott mit seiner eschatologischen Basileia jetzt – eben in und mit Jesus – am Werk ist. Sie fordern daher nicht nur «Erstaunen» (Mt 12,23 Par. Lk 11,14) und Bewunderung für den Wundertäter, sondern Aufmerksamkeit und Anerkennung der Basileia Gottes, die sich in ihnen ankündigt.

Zweifellos haben die in dieser Perikope gebrauchten Bezeichnungen «Dämonen», «Beelzebul», «Dämonenfürst», «Satan» eine verschiedene Begriffsgeschichte, die davor warnen sollte, die Begriffe grundsätzlich miteinander zu identifizieren. Tatsächlich hat Jesus bei den Dämonenaustreibungen nicht ständig den «Satan» vor Augen gehabt, sondern den leidenden Menschen, dem er helfen und durch seine Hilfe die Güte Gottes und seiner Basileia offenbaren wollte. Dennoch haben seine Taten insgesamt den Charakter der Bezwingung der Macht des Bösen. Jesus rechnet mit der Mächtigkeit des Bösen in der Menschenwelt und tritt ihm als Repräsentant der kommenden Basileia Gottes mit Entschiedenheit entgegen. Im Gegenüber zu Jesus gewinnt das Böse die personalen Züge der aus dem Judentum bekannten Gestalt des Satans, des Widersachers Gottes und der Menschen. Das Bildwort Mk 3,27 läßt deutlich erkennen, daß Jesus den «Starken» als sein persönliches Gegenüber versteht, als den endzeitlichen Widersacher, den es zu bezwingen gilt, um ihm seine «Habe» zu nehmen. An diesem Geschehen nehmen auch die Exorzismen Jesu teil. Sie sind daher mehr als nur ein Kurieren an Symptomen; sie sind vielmehr getragen von der Absicht Jesu, das Übel an der Wurzel zu beheben. Sie sind Zeichen des eschatologischen Sieges über die widergöttliche Macht des Bösen, freilich keine Siegeszeichen mit apokalyptischem Gepräge, sondern Zeichen der erlösenden Liebe Jesu zu den Menschen, die Jesus in ihrer Hilflosigkeit aufsucht, um sie die stärkere Macht der Basileia erfahren zu lassen.

III. Befreite Schöpfung

Das Sprechen von den «Dämonen» bzw. «unreinen» oder «bösen Geistern» sowie vom «Satan» bzw. «Teufel» oder «Beelzebul» ist im Munde Jesu wie bei den neutestamentlichen Autoren durch die Vorstellungswelt der Antike, näherhin durch die spätjüdische Dämonologie bedingt. Das Neue Testament teilt mit seiner Umwelt die Anschauung von übersinnlichen Schadensmächten, unter denen die Menschen – verschuldet oder unverschuldet – zu leiden haben, gegen die sie sich selbst trotz großer Mühe nicht schützen und wehren können. Dem Reich der Dämonen ist der Teufel als Anführer zugeordnet. In ihm verschmelzen verschiedene Unheilsgestalten, vor allem der Satan als Ankläger vor Gott, der Versucher, Verführer und Verderber («die alte Schlange», Apk 12,9; vgl. 2Kor 11,3), der Widersacher Gottes («der Gott dieses Äons», 2Kor 4,4). Die verschiedenen Namen, die er im Neuen Testament wie im spätjüdischen Schrifttum trägt, lassen etwas von der Vielgestaltigkeit der Macht des Bösen erkennen, wie sie die Menschen zur Zeit Jesu erfahren haben. Dennoch ergibt sich aus den verschiedenen Aussagen nicht eine überzeitliche *Theorie des Bösen*, eine «Dämonologie» oder «Satanologie» im dogmatischen Sinne. Vielmehr erfordern die einzelnen Aussagen über Dämonen und Teufel eine Sachinterpretation, die ihren Ausgangspunkt nicht unkritisch von den vorausgesetzten allgemeinen Anschauungen nimmt, sondern von ihrer Verwendung im Kontext des Verhaltens und der Rede Jesu bzw. der neutestamentlichen Autoren.

Natürlich kann man auf die vordergründige Frage «gibt es Dämonen?», «gibt es einen Teufel?» heute ebenso vordergründig auf das Neue Testament verweisen und sagen: Es gibt sie, denn dort wird direkt von ihnen gesprochen. Aber was erklärt das? Die Mißverständlichkeit der Rede von Dämonen und Teufeln ist damit nicht behoben. Gegenüber der Gefahr, die verschiedenen Sprachformen vom Bösen im Neuen Testament einfach zu hypostasieren und den gemeinten Sachverhalt damit im Rahmen des vorausgesetzten Weltbildes zu belassen, ist zu bedenken, daß die Rede von den Dämonen und dem Teufel in den neutestamentlichen Texten und schon bei Jesus selbst jeweils in einem Bezugsrahmen steht, der wesentlich *theo-logisch* bestimmt ist. Die eigentliche Intention Jesu und seiner Jünger war es, Gottes kommende Basileia zu verkünden und ihre Kräfte in der Gegenwart zur Geltung zu bringen. Auf

diese Intention hin sind alle einzelnen Aussagen der neutestamentlichen Schriften auszulegen. Daher ist zu beachten, daß der Teufel vor allem in Beziehung zum Wirken Jesu erscheint, als der Hinderer seiner göttlichen Sendung. Die entscheidende Aussage dabei ist nicht eine Auskunft über das Wesen und Wirken des Teufels, sondern über Jesus als den «Stärkeren» (Lk 11,22). Ist Jesus der eschatologische Heilbringer, der Bote und Träger der Basileia Gottes, dann erweist sich seine Mächtigkeit eben im Gegenüber zum Widersacher, der die Ankunft der Basileia Gottes zu verhindern trachtet. Ebenso begegnen die Dämonen nicht «an sich», sondern in Verbindung mit den Menschen, die unter ihrer Einwirkung in ihrem Wesen verstellt und krank erscheinen, die aber jetzt schon durch Jesus die heilenden Kräfte des kommenden Gottesreiches erfahren sollen. Damit stehen die Dämonen und der Teufel im Neuen Testament zwar in einem unversöhnlichen Gegenüber zu Gott, Jesus und seiner Gemeinde. Aber ihnen kommt nur eine relativ selbständige Bedeutung zu, insofern sie die Verlorenheit der Menschen ohne Gott und ihre bleibende Versuchbarkeit anzeigen. Ihre fortdauernde «Existenz» trotz ihrer grundsätzlichen Überwindung durch Jesus (vgl. das Wort vom Satanssturz Lk 10,18 und dazu Joh 12,31) ist ein ständiger Aufruf zur Behauptung der Freiheit ihnen gegenüber. Die Rede von den dämonischen «Mächten und Gewalten» gehört daher einerseits in den Lobpreis auf den siegreichen Erlöser[11] und andererseits in die Mahnrede an die Gemeinde.[12]

Nur gelegentlich wird im Neuen Testament die Sünde unmittelbar auf die Einwirkung des Teufels zurückgeführt. Nach Joh 8,44 bewirkt der Teufel die Verhärtung der Menschen gegen das eschatologische Heilsangebot Gottes und damit allerdings die eigentliche Grundsünde der Menschen. In entsprechender Weise warnt 1 Petr 5,8 vor dem Glaubensabfall als der Sünde, zu der der Teufel, «umherstreifend wie ein brüllender Löwe», verleitet. Daraus ergibt sich allerdings keine dämonologische Kausalität der Sünde im theoretischen Sinne. Sosehr auch im Neuen Testament der Teufel der *Verführer* zur Sünde ist, so wenig wird der Mensch dadurch «entschuldigt». Nach Mk 7,20 bis 23 führt Jesus die Sünden der Menschen nicht auf den Teufel zurück, sondern auf ihre religiös-sittliche Verkehrtheit: «Von innen, aus dem Herzen der Menschen kommen die bösen Gedanken, Unzucht, Diebstahl, Mord...» Durch Jesus wird der Mensch daher zur Umkehr des Herzens gerufen, die seinem Lebensverhalten eine neue Orientierung gibt.

Das Kriterium der Rede von den dämonischen Mächten im Neuen Testament ist also die von Jesus repräsentierte Wirklichkeit der Basileia Gottes. Die Dämonen mit dem Teufel an ihrer Spitze haben in einer Welt, die unter der Verkündigung der eschatologischen Herrschaft Gottes steht, kein «Recht» mehr. Die Welt ist unter dem Ruf des Evangeliums Jesu Christi nicht mehr die alte Welt voller Dämonen, sondern eine «neue Schöpfung». Sie ist es jedoch nur, insofern sie die Verheißung des Evangeliums gläubig annimmt und seiner Anforderung bereitwillig entspricht. In der Nachfolge Jesu bleibt sie befreite Schöpfung, die ihrem Schöpfer die Ehre gibt. Jesus unterstreicht die Notwendigkeit der *konsequenten Freiheit*, wenn er vor dem Rückfall in die Abhängigkeit von den dämonischen Mächten warnt: Der unreine Geist ist ruhelos und sucht in sein Haus zurückzukehren, das er verlassen hat. «Und er kommt und findet es gefegt und geschmückt... Und es wird am Ende mit jenem Menschen schlimmer als vorher» (Lk 11,24–26, par. Mt 12,43–45). In dieser Warnung mag sich die nach jüdischer Anschauung notwendige Anwendung apotropäischer Schutzmaßnahmen nach erfolgter Austreibung des Dämons spiegeln.[13] Ihre eigentliche Bedeutung gewinnt sie jedoch im Zusammenhang mit dem Wort Lk 11,20. In den Dämonenaustreibungen Jesu kommt Gottes Basileia an. Die Exorzismen Jesu sind dadurch gekennzeichnet, daß sie den von den Dämonen befreiten Menschen nicht auf sich selbst stellen, sondern unter den Anspruch der Herrschaft Gottes. Wie die Jünger Jesu aber immer auch noch um das Kommen des Reiches Gottes zu beten haben, so auch um die Befreiung von dem Bösen, das seine versucherische Macht für den Glaubenden bewahrt: *ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* (Mt 6,13). Vor dieser bleibenden Bedrohung gibt es nur eine Rettung: die Konsequenz der Nachfolge Jesu in Glaube und Liebe, durch die Gottes Macht über das Böse offenbar wird und wirksam bleibt.

[1] Vgl. R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (Göttingen [7]1967) 35 (zu Lk 13,31–33): «Für dies singuläre Stück habe ich keine Erklärung»; J. Blinzler, Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium: Synoptische Studien (Festschrift A. Wikenhauser) (München 1953) 42–46; O. H. Steck, Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten (Neukirchen 1967) 40–45.

[2] Vgl. G. Bornkamm, Jesus von Nazareth = Urban Bücher 19 (Stuttgart [8]1968) 142; H. Schürmann, Wie hat Jesus

seinen Tod bestanden und verstanden?: Orientierung an Jesus (Festschrift J. Schmid) (Freiburg 1973) 335.

[3] Vgl. im einzelnen K. Kertelge, Die Wunder Jesu im Markusevangelium = Stud. zum Alten und Neuen Test. 23 (München 1970) 66–72.

[4] H. Jahnow, Das Abdecken des Daches Mk 2,4; Lk 5, 19: Zeitschr. für die ntl. Wiss. 26 (1925) 155–158.

[5] Etwa R. Bultmann aaO. 237; O. Böcher, Christus Exorcista = Beitr. zur Wiss. vom Alten u. Neuen Test. 96 (Stuttgart 1972) 78f.

[6] H. Jahnow aaO. 156.

[7] Vgl. hierzu besonders H. L. Strack-P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, IV, 1 (München 1928) 501–535 (Zur altjüdischen Dämonologie); N. Noack, Satanás und Soteria (Kopenhagen 1948); O. Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe = Beitr. zur Wiss. vom Alten u. Neuen Test. 90 (Stuttgart 1970); ders., Christus Exorcista aaO.

[8] Zur Analyse vgl. außer R. Bultmann aaO. 10–12 besonders F. Hahn, Christologische Hoheitstitel (Göttingen [3]1966) 297–300; D. Lührmann, Die Redaktion der Logienquelle = Wiss. Mon. zum Alten u. Neuen Test. 33 (Neukirchen 1969) 32–34; S. Schulz, Q, die Spruchquelle der Evangelisten (Zürich 1972) 203–213.

[9] R. Bultmann aaO. 110.

[10] Vgl. O. Böcher, Dämonenfurcht aaO. 161–168.

[11] Vgl. Phil 2,9–11; Kol 1,12–18; 2,15; Eph 1,20–23; 1 Kor 15,24; Röm 8,38f; 1 Petr 3,22.

[12] Eph 6,12f. Die paulinische Paränese spricht statt von den «Mächten und Gewalten» von dem versuchlichen «Fleisch», das der Macht der Sünde erliegt. Zum Begriff «Mächte und Gewalten» vgl. besonders H. Schlier, Mächte und Gewalten im Neuen Testament = Quaest. disp. 3 (Freiburg [2]1959).

[13] Vgl. O. Böcher, Christus Exorcista 17.

KARL KERTELGE

geboren 1926 in Selm (Westfalen), 1951 in Münster zum Priester geweiht, 1951–1961 Kaplan und Religionslehrer, 1964 Theologische Promotion in Münster, 1969 Habilitation für Neues Testament in Münster, seit 1969 o. Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät Trier. Er veröffentlichte: «Rechtfertigung» bei Paulus = Neutestamentliche Abhandlungen N.F. 3 (Münster 1967), Die Wunder Jesu im Markusevangelium = Studien zum Alten und Neuen Testament 23 (München 1970), Der Brief an die Römer = Geistliche Schriftlesung (Düsseldorf 1971), Gemeinde und Amt im Neuen Testament (München 1972), (Hrsg.) Rückfrage nach Jesus = Quaestiones disputatae 63 (Freiburg 1974).

Claude Gérest

Der Teufel in der theologischen Landschaft der Hexenjäger des 15. Jahrhunderts

Eine Studie über den «Hexenhammer»

Der Historiker wird den Teufel, selbst wenn er an seine Existenz glauben sollte, nie zu den im eigentlichen Sinne «historischen Persönlichkeiten» zählen. Dennoch sind die Kategorien des «Teuflischen», des «Dämonischen» und des «satanischen Einflusses» ein anerkannter Faktor in der abenteuerlichen Geschichte der Menschheit. Der Ungläubige kann all diese Erscheinungen nur in ihrer reinen Faktizität zur Kenntnis nehmen, wird aber dann von Täuschung und geheimen Machenschaften reden. Wenn wir uns an die Geschichte des Christentums halten, so ist das Vorhandensein des Teufels durch lange Jahrhunderte hindurch zu so etwas wie einer Selbstverständlichkeit des kulturellen Bewußtseins geworden. Es fügte sich als für den Zusammenhang des Ganzen notwendiges Element in das herrschende Weltbild ein. Es färbte alle Spielarten kollektiven Empfindens ein und übte auf zahlreiche soziale Verhaltensweisen Einfluß aus.

Die Rolle des Teufels in der Theologie ebensosehr wie im praktischen Verhalten der Christen ist bis heute von größtem Gewicht geblieben. Immerhin hat sie in den jeweiligen Zeitepochen unterschiedliche Sinndeutungen erfahren. In unserer Zeit ist der Satan, wenn er nicht gerade durch Abwesenheit glänzt, Ausdruck für die subtilste Art des Bösen oder für eine unerwartete Perversion, auf die man entweder im geheimsten Abgrund des menschlichen Herzens oder jenseits von ihm stößt. Oder die Unheil stiftende Gegenwart des «Fürsten dieser Welt» verbirgt sich hinter den Mechanismen des Räderwerks, das unsere zwischenmenschlichen Beziehungen so unmenschlich macht, da die unmittelbaren Motivationen oder Interessen der Böses verübenden Gruppe keinen hinreichenden Grund zur Erklärung des abgrundtiefen Dunkels des konkreten Bösen bieten. Kurzum: Der Teufel wird in Bezug gesetzt zu den inneren oder äußeren Grenzen unserer Freiheit.

Die Verfasser der Schriften des Neuen Testaments hatten, wie es scheint, eine andere Perspek-

tive: Mit ihrem wachen Empfinden für das «Immer-schon-da-Sein» des Teufels überall dort, wo der Mensch in Erscheinung tritt, unterstreichen sie mit ihrer Beschwörung der «bösen Mächte» vor allem die ausgedehnte Reichweite des Sieges des Kyrios Christus, die kosmische Dimension dieses Sieges und die tiefgründende Wirklichkeit der christlichen Befreiung, die sich nicht nur auf «Fleisch und Blut» bezieht. Zur Zeit der Bekehrung der Barbaren diente der Glaube an die Existenz von Teufeln vor allem dazu, das Heidentum dadurch zu überwinden, daß man es umdeutete («die Götter der Völker sind Dämonen») und zweifellos auch dadurch, daß man sich diese Dämonen wieder zunutze machte (z. B. mit den Heiligen, die so etwas wie Antiteufel sind).

Es kann hier nicht darum gehen, die Geschichte des Teufels im gesamten Leben der Kirche neu aufzurollen. Wir beschränken uns hier auf einen bestimmten Zeitabschnitt, und zwar nicht von ungefähr. Die Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert war die Zeit des Teufels schlechthin. Die Dämonologie, die in den großen Werken der mittelalterlichen Theologie noch in aller Nüchternheit behandelt worden war, nimmt nun überschwengliche Ausmaße an und wird zum Gegenstand spezialisierter Schriften, unter denen der «Hexenhammer» bald die am weitesten verbreitete sein wird.[1]

Und diese Literatur schrieb der Macht des Teufels eine reale, quasiphysische Wirksamkeit zu, während das Hochmittelalter sie noch auf einen Bereich «des Blendwerks und der Täuschungen» beschränkte. So spricht z. B. der «Canon episcopi» im 10. Jahrhundert zum erstenmal davon, daß die Hexen angeblich durch die Luft reiten, wenn sie sich zu ihrem Sabbat versammeln, aber dies geschieht hier noch, um dem Zweifel an der Wahrheit dieser Behauptung Ausdruck zu geben. Der Autor sieht hier nichts anderes am Werk als tatsächlich vom Teufel eingegebene Traumphantasien, wobei der Teufel hier noch mit der Göttin Diana vermengt wird.[2] Der Kanonist Bischof Burckhardt von Worms (11. Jahrhundert) und das berühmte «Decretum Gratiani» (12. Jahrhundert) halten sich noch ganz auf dieser Linie, wonach die Hexerei in das Reich der Phantasie verwiesen wird. Das 15. Jahrhundert versteht sie nicht mehr so: Johannes Nider im 5. Buch seines «Formicarius» aus dem Jahre 1437 und ein anonymer Traktat von 1450 «Gegen die ‹Gazarianer› oder diejenigen, welche überführt werden, daß sie auf einem Besen oder einem Stock reiten» wissen ihre Zeitgenossen von der objektiven Wirklichkeit des Flugs zum Hexensabbat und der darauf folgenden Orgien zu überzeugen. Papst Innozenz VIII. kanonisiert ihre Meinung im Jahre 1484 durch die Bulle «Summis desiderantes», jene Schrift, die zum schrecklichen Instrument der Verfolgung aller derer wurde, von denen man annahm, daß sie Kontakt mit dem Teufel aufgenommen hätten (und man war der Meinung, daß es sich dabei um sehr viele handle).

Die Hexenprozesse forderten Hunderte von Opfern in Arras, in der Dauphiné, im Rheinland und in den süddeutschen Ländern.[3] Die Strenge der Untersuchungen und die Grausamkeit der Folterungen machten aber dem Satanismus keineswegs ein Ende, sondern scheinen ihm noch neue Nahrung und neue Widerstandskraft gegeben zu haben.

Der Teufel machte sich nicht nur in den Schriften der Theologen und in den Inquisitionsgerichten bemerkbar, er spukte auch in den Vorstellungen der Maler: Hieronymus Bosch (1450–1516) und Dürer (dessen «Ritter, Tod und Teufel» aus dem Jahre 1513 stammt) seien hier als zwei der bezeichnendsten Vertreter genannt. Der Teufel bedrängte auch Nonnen und Reformatoren wie Vinzenz Ferrerius, Sebastian Brant oder Luther, aber auch den Humanisten Pico della Mirandola, den Politiker Ludwig XI., den Juristen Bodin und andere. Auf dem platten Land und noch mehr zur See und in den Bergwerksstollen lebte das einfache Volk im Schrecken vor den Teufeln, wofern es sich nicht gar zu blasphemischem Satanskult verführen ließ.

Ein Bezug zwischen diesem Umgehen des bösen Geistes und anderen kennzeichnenden Merkmalen dieser Epoche läßt sich leicht herausstellen: Ihr Sinn für das Pathetische, für die Emphase, für den apokalyptischen Schrecken und für das Makabre. Man braucht hier nur auf die Arbeiten der besten Kulturhistoriker wie Huizinga, Tenenti und L. Febvre[4] zurückzugreifen.

Wenn wir die psychosoziologischen Ursachen des Angstzustandes offenlegen, welchen diese Symptome anzeigen, laufen wir Gefahr, nur einige voreilige Binsenwahrheiten auszusprechen. Man spricht in diesem Zusammenhang gern von der vermehrten Beachtung des individuellen Gewissens und der damit Hand in Hand einhergehenden Lockerung der Gemeinschaftsbande. Oft wird auch die mangelnde Stabilität des wirtschaftlichen und sozialen Lebens unterstrichen: der Niedergang des Feudaladels, der Verfall von Geldwährungen, Krisen in der Landwirtschaft, Kontestation in der Kirche, wodurch die Glaubwürdigkeit,

nicht aber die Macht der ersten Institution jener Zeit erschüttert wird usw.

Trotz alledem hat das ausgehende 15. Jahrhundert nichts an sich von einer verzagten und schwächlichen Epoche. Man kennt ja schließlich auch seine Lebens- und Entdeckerfreude, seine triumphierende Sinnlichkeit, seine künstlerischen Fähigkeiten, sein Interesse an neuen Formen des religiösen Lebens und seine physiologische Vitalität, über welche die Graphologie Aufschluß gibt. Ist die angstbestimmte Kehrseite der Renaissance, von der das Überhandnehmen höllischer Schreckbilder Zeugnis ablegt, vielleicht zu verstehen als die Reaktion derjenigen, welche sich nur unter Schwierigkeiten den Horizonten der neuen Kultur anpassen konnten? Oder als eine Art «Wachstumsfieber» selbst bei denen, die tätigen Anteil an ihrem Aufbau hatten? Vermutlich beides, wenn man nämlich den Geschmack an einer apokalyptischen Betrachtungsweise bedenkt, wie er sowohl bei den italienischen Malern der modernen Schule (Uccello, Signorelli) wie bei den noch ganz im Mittelalter steckenden Vorkämpfern der Bauernkriege in Frankreich und Deutschland festzustellen ist.

Nach allem, was wir soeben gesagt haben, kann man sich leicht vorstellen, daß ein gelehrter Traktat der Dämonologie gegen Ende des 15. Jahrhunderts zum Bestseller werden mußte. Und dies geschah denn auch tatsächlich im Falle des «Hexenhammers» («Malleus maleficarum»). Im Winter 1486–1487 in Straßburg erschienen, wurde er bis zum Jahre 1520 vierzehnmal neu aufgelegt, weitere sechzehn Male in der Zeit zwischen 1574 und 1620. Seine beiden Autoren, die Dominikaner Sprenger und Institoris, waren typische Vertreter der alten Schule. Sie hatten ihren Rückhalt in der Universität Köln, welche sich in ihrer Theologie an die «via antiqua» hielt, die dreißig Jahre später durch ihren Kampf gegen den hebraisierenden Humanisten Johannes Reuchlin berühmt werden sollte und so zum Symbol für den typischen Geist der «Dunkelmänner»[5] wurde.

Jacobus Sprenger, geboren 1436 in der Nähe von Basel, scheint ein ruhiger Mann gewesen zu sein, der bei seinen Mitbrüdern beliebt war. Er hatte sich diskret für klösterliche Reformen und für eine marianische Frömmigkeit eingesetzt. Er war Prior in Köln gewesen und dann Generalvikar einer «Observanten-Kongregation». Inquisitor war er nur vorübergehend gewesen. Hauptberuflicher Inquisitor war dagegen der Mitverfasser des «Hexenhammers», Heinrich Institoris, ein streitbarer Elsäßer, dessen unberechenbarer Eifer hin und wieder von seinen kirchlichen Oberen getadelt worden war. Er hatte seine umfangreiche Abhandlung im Alter von 55 Jahren niedergeschrieben, und zwar während einer Zwangsruhepause, die ihm von seinen Oberen auferlegt worden war. Das Buch hatte mehr Erfolg als sein Autor: Es wurde bei den kirchlichen Richtern zum Handbuch für alle Fragen der Hexerei, es übersetzte die Ansichten der Bulle «Summis desiderantes» in die Praxis und weckte bei den weltlichen Gerichten die Entschlossenheit, mit den kirchlichen Tribunalen in der Verfolgung der «Komplizen des Teufels» zu wetteifern.

Der «Hexenhammer» spricht mehr von der Hexerei als vom Teufel, aber da er von der Gefährlichkeit und der tatsächlichen Wirklichkeit der Beziehungen des Teufels zu seinen Dienern überzeugen will, bleibt dieser durch alle Seiten des Buches hin äußerst gegenwärtig, und seine Verhaltensweisen werden des langen und breiten ausgemalt. In der Form ist das Buch mit seinen 48 Quästionen, mit der Darlegung der Einwände und mit den Antworten, die als Autoritäts- und Vernunftbeweise geboten werden, ein scholastischer Traktat. Dennoch halten die Autoren sich nicht allzu lange mit Subtilitäten auf, denn sie haben sich ein praktisches Ziel gesetzt: nämlich Anregungen für die Rechtsprechung und für die Predigt vor dem Volk zu geben. Sie haben zahlreiche Anekdoten gesammelt, die vielfach hochinteressant sind wegen der uns damit überlieferten Details aus dem Alltagsleben.

Das Werk hat drei Teile. Nach einer kurzen Apologie, mit der das Werk sich wegen seiner Nützlichkeit selbst empfiehlt, wird der Ursprung der Hexerei aus dem Willen des Teufels, aus der Mitwirkung der Hexen und aus der «Zulassung» Gottes erklärt. Der zweite Teil führt uns in die bescheidener angelegte Ebene des «Wie»: wie bringen die Teufel und ihre Komplizen es zuwege, so viele Menschen zu verführen und so schaudererregende Wirkungen über die Natur hervorzurufen (1. Abschnitt)? – Wie kann man Abhilfe gegen Zauberei schaffen (2. Abschnitt)? – Der dritte Teil schließlich handelt über die Art und Weise des gerichtlichen Vorgehens gegen die Hexen.[6]

Hier wollen wir nicht der Anordnung der von Sprenger und Institoris gestellten Fragen folgen. Wir haben vielmehr an sie unsere eigenen Fragen zu richten. Es sei noch einmal daran erinnert, um welche Fragen es hier geht: um die genaue Bestimmung der Funktion des Teufels im Gesamtgefüge der intellektuellen und theologischen Land-

schaft; in der Regelung der religiösen Sensibilität; im allgemeinen Sozialverhalten.

I. Der Teufel als Rationalisierung des Irrationalen

Die Verfasser des «Hexenhammers» sind weder Primitive noch Naive. Sie sind sich vollauf dessen bewußt, daß sie in einer Zeit schreiben, in der kritisches Denken sowohl bei den Massen wie unter den «Experten» stark entwickelt ist. Viele ihrer Zeitgenossen leugnen die Wirklichkeit von Beziehungen zwischen Teufeln und Hexen oder verkleinern die Macht höllischer Kräfte über unsere Welt.[7] Sprenger und Institoris, die sich das Ziel gesetzt haben, sie zu widerlegen, bemühen sich zunächst einmal, sich als Leute hinzustellen, die ihre Erfahrungen mit dem wissenschaftlichen Zweifel gemacht haben. «Der Weise», so sagen sie, «ist der Ansicht, daß allzu bereitwilliger Glaube das Zeichen eines leichtfertigen Herzens ist.»[8] «Sie ziehen es vor, sich wie Augustinus eher den Erklärungen des Hippokrates als den Astrologen anzuvertrauen, wenn es darum geht, Krankheiten und ihre Heilung zu erklären, denn er gibt die passendste und nächstliegende Ursache an.»[9] Sie haben beobachtet, daß viele Tatsachen, die man für etwas «Übernatürliches» gehalten hatte, auf die «Natur» zurückzuführen sind, so etwa Träume, deren physiologisches Substrat sie analysieren, oder wenn jemand die Feuerprobe mit Hilfe gewisser Pflanzen besteht. Ihre Klugheit drängt sie, nicht allzuschnell die Geständnisse von den der Hexerei Angeklagten anzunehmen, vor allem Geständnisse, die durch die Folter erreicht worden sind.[10]

Dennoch machen unsere Autoren sich aufgrund ihrer Theologie und ihrer inquisitorischen Erfahrung zu Verfechtern der Hexenjagd, und dabei gehen sie aus von einem Teufel, der sich aufs stärkste in die Belange unserer Welt einmischt. Diese These ist bei ihnen nicht ein Zugeständnis an das Irrationale, sie entspringt ganz im Gegenteil ihrem starken Bedürfnis, eine klar einsichtige Welt vor sich zu haben, in der jedes Geschehen sich auf die Weisheit, Macht und Gerechtigkeit Gottes zurückführen läßt. Denn sie zweifeln nicht daran, daß es einen «allergerechtesten Grund» gibt, der das Eingreifen oder die Zulassung Gottes «für jede konkrete Handlung» erkläre.[11] Sicherlich kann sich dieser Grund unserem Verstehen entziehen. Die Zurückverlegung der Grenzen unseres Unwissens aber ist genau die der Theologie gestellte Aufgabe und der von ihr zu erringende Sieg. Theologie ist hier verstanden als Widerspiegelung göttlicher Erkenntnis, ein Wissen, das dahin tendiert, absolutes Wissen zu werden. Mit ihrem starken Vertrauen in die scholastische Lehre haben unsere beiden Dominikaner Anteil an einer Geisteshaltung, wie sie in den Schulen ihrer Zeit weit verbreitet war (und zwar ebensosehr bei den Vertretern der «via antiqua» wie bei denen der «via moderna»). Nach Occam forscht man nicht mehr über spekulative Themen. Man diskutiert vielmehr über besondere Einzelfälle, und dabei geht man mit seinen zu höchster Virtuosität entwickelten Methoden von Systemen aus, die als vollendet betrachtet werden. Es ist die Zeit, in welcher der Theologe glaubte, so viele Begriffe in seinem Gehirn zu haben, wie es Dinge unter der Sonne und unter den Sternen gibt.

In dieser angespannten Ausrichtung auf eine totale Transparenz wird die Wahrnehmung weitreichender Dunkelzonen als äußerst störend und als Herausforderung zu verstärkter Bemühung um Aufklärung um jeden Preis empfunden. Nun stoßen sich Sprenger und Institoris aber unablässig an ärgerniserregenden Dunkelheiten. Zwischen Gott als das Überrationale und unsere Welt schiebt sich durch das Spiel der «causae secundae» (der «Zweitursachen») die Kontingenz. Diese Kontingenz würde uns als Theologen – die offensichtlich weniger Metaphysiker als vielmehr Moralisten sind – nicht allzusehr quälen, wenn sich nicht herausstellen würde, daß die Zweitursachen so oft zugunsten des Bösen wirken, im Widerspruch zu dem, was der Wille eines gerechten und weisen Gottes ist. Wie etwa soll man den Sieg der böhmischen Ketzer über die gutkatholischen deutschen Kreuzfahrer beurteilen? Und wie kommt es, daß so viel Böses getan wird und so viele Unschuldige in Versuchung geraten usw.?[12] Nicht nur der «Hexenhammer», sondern auch andere haben derartige Fragen gestellt, aber kaum mit einem solchen Wissensdurst und einer solchen Hoffnung auf eindeutige und genaue Antworten.

Auch der Leib, das Geschlechtliche und die Frau sind für Sprenger und Institoris ein Bereich der Undurchsichtigkeit und Dunkelheit.

Die Dämonologie hat für sie genau die Funktion der weitestmöglichen Zurückdrängung der Grenzen dieser Bereiche, welche der theologischen Rationalität Widerstand leisten.

Der Teufel als Gegenstand der Wissenschaft

Wenn der Teufel schon dafür herhalten muß, viele Fragen der Theologie zu erklären, so muß er nur

noch richtig eingeordnet und zum Thema einer objektiv angelegten methodologischen Untersuchung gemacht werden. Nun verstehen unsere Autoren es aber, von ihm mit aller Bestimmtheit und ohne alle ängstliche Bedenken zu reden. «Als Feinde des Menschengeschlechtes», so schreiben sie in einem zusammenfassenden Abschnitt über die Teufel, «als logische Geister, die aber die Dinge ohne jede denkerische Anstrengung begreifen, scharfsinnig in ihrer Bosheit, getrieben vom leidenschaftlichen Willen zu schaden, sind sie stets zu neuen Listen bereit. Sie täuschen die Sinne, sie besudeln die Herzen. Sie bringen uns vom Wege ab, wenn wir wachen, und sie verwirren uns durch Träume, wenn wir schlafen. Sie bringen Krankheiten und verursachen Unwetter, sie verwandeln sich in Engel des Lichtes und bringen doch stets die Hölle mit sich.»[13]

Aufgrund ihrer patristischen Bildung und noch mehr aufgrund ihres häufigen Umgangs mit Hexen meinen unsere Inquisitoren nicht, sich mit solchen allgemeinen Aussagen begnügen zu müssen. Sie wissen eine Menge Einzelheiten über die Dämonen, für die sie sich ihre fachliche Zuständigkeit nicht streitig machen lassen.

Aufgrund der Wüstenväter und des Pseudo-Dionysius haben sie ganz bestimmte Vorstellungen von der Anzahl der unreinen Geister, von ihrer Rangordnung und sogar von den Namen derer, die für die Hauptsünden zuständig sind.[14] Viele Züge des dämonischen Verhaltens sind ihnen durch die Bekenntnisse der Diener oder der Opfer dieser seltsamen Wesen zur Kenntnis gekommen. Wer würde wohl auch sonst vermuten können, daß die Teufel von sich aus die widernatürlichen Laster hassen und daß manche von ihnen «aufgrund des ihnen ursprünglich eignenden Adels» sich gegen jede Unreinheit sträuben und daß sie, wenn sie schon irgendeinen Sterblichen dazu verleiten sollen, untergeordneten Teufeln dieses Geschäft überlassen?[15]

Die Autoren des «Hexenhammers» haben auch begriffen, warum die Hexen im allgemeinen arm bleiben, obgleich ihre höllischen Freunde sie doch mit Leichtigkeit reich machen könnten: Der Grund dafür liegt darin, so sagen sie, «daß die Teufel ihre Verachtung für den Schöpfer gern dadurch beweisen, daß sie die Hexen zu möglichst niedrigem Preis kaufen».[16] Unsere beiden Dominikaner haben gleicherweise gelernt, die komplexen Empfindungen der «Schutzteufel» gegenüber den unglücklichen Opfern der Inquisition zu entlarven. Sie wissen, wie die Teufel in ihren Opfern eine schrittweise größer werdende Verzweiflung wachsen lassen.[17]

Erschreckend sind die Machtmittel des Teufels nach dem «Hexenhammer», erschreckend, aber doch auch begrenzt. Die Genauigkeit unserer Autoren in diesem Punkt ist bemerkenswert. So kann der Teufel zwar nicht eigentlich erschaffen, aber doch «aus den Samenkräften, die in den Weltelementen liegen, unvollkommene Geschöpfe (Ratten und Frösche) machen»; er vermag mehr als die materiellen Kräfte, wenn es darum geht, «schnellste Bewegungen auszulösen und auf die Gestirne einzuwirken». Obwohl die Zone seines Einflusses vor allem in der Luft «oberhalb der Gestirne» liegt, «hat er doch nur wenig Macht über die Konstellationen».

Im Gegensatz zur Ansicht der Kanonisten des Hochmittelalters betrachten Sprenger und Institoris den Luftritt der Hexen zum Sabbat mit Hilfe besonderer Salben, welche die bösen Geister ihnen liefern, für Wirklichkeit. Sie weigern sich aber, die Möglichkeit einer «substantiellen» Verwandlung eines Menschen in ein anderes Wesen, z. B. in ein Tier zuzugeben (wenn aber hier und da solche Metamorphosen berichtet würden, so könne es sich nur um Täuschungen handeln).[18]

Die Frage nach den Beziehungen zwischen der dämonischen Macht und der menschlichen Freiheit in der Versuchung ist eine der klassischsten Fragen der Theologie. Für den «Hexenhammer» ist sie vollständig gelöst: Nicht alle Versuchungen gehen auf den Teufel zurück. Der Teufel kann nie eine unmittelbare Gewalt auf unseren Willen ausüben. Er wirkt nur mittelbar auf ihn «durch Überredung oder indem er gewisse Vorbedingungen schafft», d. h., indem er unsere Stimmungen, unsere Einbildungskraft oder selbst unseren Verstand verwirrt.[19] So haben Sprenger und Institoris dort, wo sie Mühe haben, von Gott und seinem Wirken an der Welt zu reden, doch vielfache theologische Erklärungen zu bieten, indem sie sich einer ausufernden Dämonologie bedienen, die aber in ihren Augen wohlfundiert und in jeder Richtung schlüssig ist.

Ein reiner Geist, der aber in unserem leibhaftigen Leben äußerst gegenwärtig ist

Aus der Sicht des «Hexenhammers» erwartet man vom Teufel nicht bloß, daß er eine abstrakte Erklärung für das Auftreten des Bösen in Gottes Schöpfung darstellt. Er wird vielmehr als der konkrete Grund jener dunklen und kontingenten Übel

betrachtet, an denen unser Leben unter diesen ganz bestimmten leibhaftigen Bedingungen leidet. Nun üben die Teufel unseres Buches ihre Tätigkeit tatsächlich in unserer allerengsten Nähe aus: Sie lösen Blitz- und Hagelschlag aus, sie töten Menschen und Tiere, schleudern Steine und stürzen unachtsame Kinder ins Wasser. All dies tun sie oft mit Hilfe ihrer menschlichen Komplizen. Aber sie können auch unmittelbar auf die Materie einwirken.[20] Auf weite Strecken wird hier die Physik des Thomas von Aquin übernommen, welche zu zeigen sucht, wie Engel und Teufel – ohne daß dies ihrem geistigen Wesen Abbruch täte – körperliche Wirkungen jeder Art hervorbringen.

So ist der Teufel gleichsam physisch gegenwärtig unter uns. Und diese Gegenwart kann in schrecklichster Weise sichtbar werden, wenn ihn die Lust ankommt, einen «Scheinleib» oder «Luftleib» anzunehmen. Denn wenn die Teufel sich auch nicht eigentlich inkarnieren, so nehmen sie doch zum Schein die Gestalt von Menschen, von Tieren oder Monstren an und bewegen sich darin. Diese Gestalten bilden sie sich «durch die Verdichtung schwerer Dämpfe, die vom Erdboden aufsteigen». Dies wären also Körper, die nicht aus Fleisch und Blut sind, aber doch «in gewissem Sinne irdischer Natur» und die so alle Gebärden und Äußerungsweisen eines Lebewesens hervorbringen können.

Die bösen Geister bedienen sich dessen, um uns zu versuchen, um Meuchelmorde zu verüben und vielleicht auch, um der Legende von «Werwölfen» neue Nahrung zu geben. Meist sind die derart «angenommenen» Leiber Werkzeuge für den fleischlichen Umgang von Dämonen mit Hexen oder Hexenmeistern (die «Inkubus-» oder «Sukkubus-Dämonen», mit denen der moderne Film uns wieder vertraut gemacht hat). Die Dämonen bringen jedoch keinen Samen hervor, sondern entlehnen diesen von Menschen, so daß die Kinder aus solchen dämonischen Verbindungen auch keine Teufel sind (wenn es auch nicht ausbleibt, daß sie ihren dunklen Ursprung durch beunruhigende psychische Wesenszüge verraten).[21]

Die Dämonen erfahren – wir wir schon gesagt hatten – keinerlei Lust sexueller Art, aber das Sexualleben des Menschen als eine unverkennbar dunkle Zone bleibt doch eines der bevorzugten Gebiete ihrer Einflußnahme. Sie stoßen sich an der Heiligkeit der Ehe, sie verführen die Jungfrauen, sie leisten der Unzucht Vorschub, aber dann rächen sie sich seltsamerweise durch die Weckung von Frustrationsgefühlen oder durch die Vortäuschung von Kastrationen. Die erfahrenen Hexen kennen am Teufel «die Schönheit des Anblicks, den Gestank bei der Berührung mit ihm und das Tödliche seiner Gesellschaft». Dennoch behält er nichtsdestoweniger einen großen Einfluß auf unsere Sinne.

Die Macht des Teufels, so schreiben die Autoren des «Hexenhammers», «ist überaus groß in den Lenden des Menschen. Denn von allen Kämpfen sind die dort ausgetragenen die härtesten. Der Streit, der dort tobt, hört nie auf und führt selten zum Sieg.» Und weiter: «Gott läßt dem Teufel in bezug auf diesen Akt, aus dem die erste Sünde entsprungen ist, mehr Spielraum als in bezug auf die anderen menschlichen Akte.»[22]

Obwohl sie die Ehe für etwas Ehrbares halten, haben Sprenger und Institoris doch offenkundige Schwierigkeiten, die Geschlechtlichkeit gelten zu lassen. Während sie der Ehe Lob spenden, führen sie doch gleichzeitig den berühmten Satz des Hieronymus an: «Der ist ein Ehebrecher gegenüber seiner eigenen Frau, welcher sie zu sehr liebt.» Sie sprechen von der «Gnade der Kastration», dem privilegierten Los gewisser heiliger Einsiedler wie Equitius, Heli und anderer mehr. Man kann eine Verbindung herstellen zwischen ihrer Dämonologie und diesem besonderen Zug ihrer geistigen Physiognomie.[23]

Unsere beiden Autoren sind auch äußerst frauenfeindlich – bisweilen mit einem gewissen Humor, wenn sie etwa die Frauen mit Johannes Chrysostomus als «begehrenswerte Plage» oder als «wonnesame Geißel» bezeichnen; dann wieder voller Bosheit, wenn sie an das Sprichwort erinnern, wonach es die Art der Frau sei, zu heulen, zu lügen und zu täuschen, oder wenn sie von ihr sagen, sie sei «leichtgläubig, verführbar, geschwätzig, schwach (weswegen sie sich durch Schadenzauber zu rächen sucht), fleischlicher als der Mann», sie sei «immer betrügerisch».[24] So sind sie auch nicht erstaunt darüber, daß es mehr Hexen als Hexer und mehr «Inkubus-Dämonen» als «Sukkubus-Dämonen» gibt. Dies ist der «natürlicherweise (im Vergleich mit seiner Gefährtin) stärkeren Vernunft des Mannes» zu verdanken.[25]

Diese Auffassung wirkt auf uns schockierend, weil sie dazu neigt, aus der Frau ein Wesen zu machen, das weniger menschlich ist als der Mann. Sie ist seltsamerweise auch dadurch gekennzeichnet, daß sie den Teufel dort Einfluß nehmen läßt, wo man scheinbar am stärksten von der Undurchschaubarkeit der Materie umgeben ist. Dies läßt sich aber leicht erklären, wenn man sich an die

Grundeinstellung der Autoren erinnert, an ihr Anstoßnehmen an dem Irrationalen in dieser Welt.

Dennoch geschieht es, daß der «Hexenhammer» den Teufel und sein Wirken durch Geistesschärfe gekennzeichnet darstellt.[26] Wir möchten dann aber schon mehr Früchte dieser Geistesschärfe sehen. Diese Teufel des 15. Jahrhunderts erscheinen uns schon sehr grobschlächtig und gleichsam unterfordert bei Aufgaben, zu denen auch andere genügen würden. Da halten wir Versucher vom Stil der Dämonen bei Bernanos, Thomas Mann oder Dostojewskij für bessere Beweise teuflischen Wissens und teuflischer Macht. In jedem Falle aber ist die Gestalt unseres Versuchers erwachsen aus der Art unserer eigenen Versuchungen.

Ein Herrscher über das Böse unter einem sehr duldsamen Gott

Das eigentliche Ziel von Sprengers und Institoris' Teufeln ist aber weniger die Verbreitung von Unzucht als vielmehr die Verführung zum Götzendienst. So wie Götter zu sein ist der Ehrgeiz dieser geistigen, aber nicht göttlichen Wesen. Sie vollbringen augenfällige Machttaten, welche die Menschen dann für echte Wunder halten. Sie lassen sich anbeten, sie nehmen Huldigungen entgegen von ihren Gläubigen, sie verlangen, daß man dem Glauben an Christus abschwört, so als wenn sie seine Herrscherrolle übernehmen könnten.[27]

Sicherlich sind die Inquisitoren selbst meilenweit entfernt von jeder Idololatrie. Aber zweifellos haben sie ihr doch – ohne es zu wollen – unter ihren Zeitgenossen Vorschub geleistet, indem sie dem Satan als einem regelrechten Gegengott solche Macht zuerkannten. Im Gegensatz zu ihm stellen die «guten» Engel ausgesprochen blasse Figuren dar!

Dennoch findet sich keinerlei Manichäismus im «Hexenhammer»: Die Mächte des Bösen sind nicht autonom, sondern letztlich dem Schöpfer untergeordnet. Aber gerade diese Unterordnung ist es, die dem heutigen Leser die größten Probleme bereitet. Muß man nicht ein gewisses Einverständnis voraussetzen zwischen diesem Gott und dem, der doch immer nur unter seiner Zulassung handelt? Der eine oder andere Satz des «Hexenhammers» schildert den Schöpfer und den Teufel als zwei allzugut aufeinander abgestimmte Feinde, so z. B. wenn es heißt: «Gottes Zulassung ist vor allem dort gegeben, wo ein ihm geweihtes Geschöpf den Glauben verleugnet und an diesem grauenhaften Verbrechen (es ist die Rede von Hexerei) mitwirkt. Der Teufel zieht bei der Behexung der Geschöpfe die gleiche Weise der Auswahl vor.»[28]

Oft stellen die Mächte des Bösen nur die Exekutoren des rächenden oder eifersüchtigen Willens des himmlischen Vaters dar. So vertauschen die «Sukkubus-Teufel» manchmal die Kinder ihrer Freunde gegen solche aus gewöhnlichen Familien, und Sprenger und Institoris kommen nicht in Verlegenheit, wenn sie Gründe dafür nennen sollen: «(Ein erster Grund ist,) daß es Eltern gibt, die ihre Kinder allzusehr lieben, und diese werden so zu ihrem eigenen Besten bestraft. Der zweite Grund, so nimmt man an, ist der, daß die Frauen, denen dies widerfährt, oft abergläubisch und anderweitig von den Dämonen verführt sind. Dann aber zeigt der Herr sich eifersüchtig, und zwar von einer solchen gerechten Eifersucht – welche eine gewalttätige Liebe zu seiner Braut ist –, daß sie nicht duldet, daß ein anderer ihr zu nahe tritt, ja daß auch nur der geringste Verdacht oder Anschein des Ehebruchs sie treffe.»[29]

Unsere Autoren meinen übrigens, daß es, obgleich es in der jenseitigen Welt keine Strafe an den Kindern um ihrer Eltern willen gebe, hinsichtlich des irdischen Lebens anders sei: dadurch lasse sich manche Entfesselung dämonischer Kräfte mit Gottes Zulassung erklären. Dennoch haben nicht alle diese «Entfesselungen» ihren Ursprung in der Sünde des Menschen, und unsere Autoren müssen daher auch selbst einräumen, daß uns Gottes Beweggründe bei seinen «Zulassungen» sehr rätselhaft bleiben. Wenn sie bei diesem einen Gesichtspunkt nicht stehenbleiben, so darum, weil sie Gott eine Verhaltensweise von schlimmstem Anthropomorphismus zuschreiben.[30]

Viele unserer Leser werden die Ansichten der beiden Inquisitoren als Verirrungen verurteilt haben. Unsere Zielsetzung hier ist aber weder sie freizusprechen noch sie zu verdammen. Es schien uns dagegen interessant festzustellen, daß dasjenige, an dem sich unser Verstand am meisten stößt, für jene gerade das war, wodurch inmitten der dunklen Mächte die Rationalität wieder ihren Platz erhalten müsse. Von einem mehr theologischen Gesichtspunkt her gesehen gilt wohl der Grundsatz, daß wir eher in Gefahr geraten, den Teufel ins Spiel zu bringen, wenn wir nicht von der Erlösung und von Christus ausgehen, sondern bloß von der Schöpfung und vom göttlichen Weltregiment.

Wir sehen auch, daß es nicht gut ist, sich allzusehr mit Hexen zu beschäftigen, nicht einmal dann,

wenn es dazu geschieht, um ihnen entgegenzuwirken.

II. Der Teufel als Geschwür, in welchem die Ängste der Zeit zum Ausbruch kommen

Die ausufernde und erschreckende Dämonologie von Sprenger und Institoris ließe sich nicht erklären als Frucht philosophischer Fragestellungen und einer problemlosen Praxis kirchlicher Amtsstellen. Unsere Autoren sind vielmehr ganz offensichtlich von Ängsten beherrscht.

Von der Angst zur Beunruhigung

Sie vermeinen in einer Welt zu leben, in der die Keime des Todes sich ständig vermehren und die so ihrem Untergang entgegenläuft. «Inmitten der Bedrängnisse eines Jahrhunderts des Niedergangs...», heißt es in der «Apologie der Autoren», mit welcher das Buch beginnt; und etwas weiter: «Der Abend der Welt geht seinem Ende entgegen, die Bosheit der Menschen wird immer größer, die Liebe erkaltet...»; oder wieder an anderer Stelle ist die Rede von den «immer schlimmer werdenden Zeiten».[31] Diese Klagen beschwören die Erinnerung an manche unheimliche Gestalten bei Lukas Cranach dem Älteren oder an Dürers «Melancholie». Alles in allem: eine gequälte Welt, deren Angst zu sehr konstitutiv ist, als daß man daran denken könnte, es könnte ihr leichthin abgeholfen werden.

Indem man den Teufel, die Hexen und ihre grauenhaften Untaten beim Namen nennt, fixiert sich die Angst auf einen genau bestimmbaren Punkt. Das Böse wird aber damit nicht beseitigt, sondern nur in einen fest umschriebenen Bereich verwiesen. An die Stelle der Angst tritt die mißtrauische Beunruhigung. Jetzt fehlt nur noch, daß der Gegenstand der Beunruhigung vom selben Zuschnitt ist wie die Qualen der Autoren und ihrer Zeit. Und er ist es tatsächlich: Diese Teufel und ihre Komplizen werden nicht müde, immer neue und immer schrecklichere Verbrechen zu ersinnen. Kinder werden im Backofen verbrannt oder lebendig aufgefressen; überall herrscht die Zwietracht; «die ganze Welt scheint infiziert von der Häresie der Hexen»; man rühmt sich sogar noch in aller Öffentlichkeit der schlimmsten Schandtaten; die Christenheit «ist auf dem besten Wege, sich selbst zu verwüsten» und das Opfer der Zauberei zu werden.[32]

Sprenger und Institoris haben in ihrer tiefen Beunruhigung über ihre Zeit ein historisches Bewußtsein: daß die Schandtaten der Hexen so überhand genommen haben, schreiben sie, ist seit der Zeit etwa um das Jahr 1400 festzustellen. «In anderen Zeiten», so fügen sie hinzu, «geschah es einfach, daß Menschen den heftigen Angriffen des Teufels unterlagen; heute aber unterwerfen sie sich ihm nach ihren eigenen Geständnissen freiwillig».[33] So ist ihre Zeit wirklich zu einer Zeit des Teufels geworden.

Das drohende Grauen und die Suche nach Ruhe und Sicherheit

Dennoch wurde der «Hexenhammer» nicht geschrieben, um Ängsten und Beunruhigungen Ausdruck zu verleihen, sondern um Abhilfe gegen sie zu schaffen. Zu diesem Zweck aber suchte er zunächst einmal das Böse zu definieren und zu beschreiben.

Wiewohl das Böse unermeßlich weit verbreitet ist, erscheint es doch zugleich als etwas Begrenztes, weil der Teufel nicht alles kann: Er wird das Werk der Schöpfung nie zerstören können; er kann die Festung eines reinen Gewissens nicht bezwingen; an «die Gedanken tugendhafter Menschen, die sich nach fester Gewohnheit dem Studium und guten Werken widmen», kann er nicht heran, so daß er keinen großen Einfluß auf sie hat. Die Inquisitoren und die weltlichen Richter sind immun gegen bösen Zauber, da Gott selbst über das Heil dieser Hüter der Christenheit wacht![34]

Ein weiteres beruhigendes Element: Das von den Teufeln und den Hexen verübte Böse kann bekämpft und bisweilen auch geheilt werden. Die guten Fürsten tun vieles, um in ihren Staaten die Zahl der Komplizen des Satans zu verringern. Die Riten der Kirche, die Exorzismen und die bloße Beichte wirken der Zauberei und der Besessenheit entgegen. Manche Hexen finden sich dazu bereit, die Gegengifte gegen ihren Schadenzauber zu verraten, wenn man sie nur in der rechten Weise befragt.[35]

Trotz dieser der Beruhigung dienenden Elemente ist die Lektüre des «Hexenhammers» nicht sehr dazu angetan, Trost zu vermitteln. Die Christenheit, zu deren Verteidigung die Inquisitoren ausgezogen sind, hat offensichtlich das freudige Bewußtsein verloren, das messianische Volk zu sein, dem der Sieg über «die Mächte der Unterwelt» verheißen ist (Mt 16,18). Christus wird gegenüber dem Satan nur selten genannt, und der Triumph der österlichen Auferstehung wird überhaupt nie erwähnt. Die «Geister» haben es darum

auch schwer, sich den späten Jüngern dessen zu unterwerfen, der doch «den Satan vom Himmel fallen sah wie einen Blitz» (Luk 10,18). Diese haben gegen den Widersacher mehr Rezepte zu bieten als geisterfüllte Vollmacht. Sie verstehen es nicht mehr, über den Teufel zu lachen, wie es die Tradition der wahren «Geistlichen» lehrt. Diese Tradition wird dann glücklicherweise im 16. Jahrhundert wiederbelebt von Martin Luther oder von Teresa von Avila, die zum Beispiel schreibt: «Es gibt hier nur eins: all diese Wahngebilde, deren die Dämonen sich bedienen, um uns Schrecken einzujagen, verachten! Seien wir überzeugt: Jedesmal, wenn wir sie verachten, nehmen wir ihnen etwas von ihrer Macht, und unsere Seele gewinnt eine immer noch größere Herrschaft über sie.»[36]

Wenn man die Sprache dieser heiligen Frau und die Sprache Sprengers und Institoris' vergleicht, begreift man, wodurch sich die Überwindung der Beunruhigung von der bloßen Fähigkeit, sie zu definieren, unterscheidet.

III. Die gesellschaftliche Funktion des Glaubens an den Teufel

Die Darstellung des Teufels im «Hexenhammer» hat eine gesellschaftliche Funktion, aus der übrigens kein Hehl gemacht wird und die leicht dingfest zu machen ist.

Ermöglichung von Haß und Rechtfertigung repressiver Institutionen

Die Autoren unseres Traktates haben zur Mobilmachung gegen die Mächte des Bösen geblasen, und sie verstehen es auch, die gesamte Christenheit in diesen Kampf hineinzuziehen. Es ist ihr Verlangen, daß dieses ihr Werk «weisen und eifrigen Männern zur Kenntnis kommen möge, die dann mit seiner Hilfe in die Lage versetzt wären, vernünftige, differenzierte und ausgereifte Ratschläge zur Ausrottung der Hexen zu erteilen, ebenso aber auch den Hirten der Kirchen voller Gottesfurcht und guten Gewissens, welche in Befolgung dieser Lehre fähig würden, die Herzen der Gläubigen zum Haß auf diese verderbliche Häresie anzustacheln – zur Bewahrung der Guten und zur Bestrafung der unentschuldbaren Bösewichte».[37]

Diese Anstachelung zum Haß zielt auf die Häresie und nicht in erster Linie auf die angesprochenen Personen. Aber gerade das Stichwort Häresie – und in seinem Hintergrund die Gestalt des Teufels, der sich in der Abirrung der Hexen anbeten und Dienste leisten läßt – ist es, was die Berechtigung verleiht, für eben diese Hexen ohne jedes Erbarmen die härtesten Strafen zu verlangen. Wie sollte man übrigens diese heimtückischen und bösartigen Frauen, die alles verraten hatten, was die Ehre des christlichen Namens ausmacht, die zu jedem Verbrechen bereit waren, die Kinder raubten und Menschenfleisch aßen, anders behandeln denn als Todfeinde?

Das gegenüber den Dämonen und ihren menschlichen Komplizen empfundene Grauen, das Bewußtsein der Gefährdung, welche sie darstellen (das so weit geht, daß sie Macht über die Materie haben), müssen alle Kräfte des Klerus, der öffentlichen Gewalt und des Volkes zum Bündnis gegen den gemeinsamen Feind zusammenführen. Die Inquisition, die so offensichtlich an der Spitze dieses gemeinsamen Kampfes stand, mußte infolgedessen der moralischen und tatsächlichen Unterstützung aller zuteil werden. Der Druck, den sie ausübte – weit entfernt davon, eine willkürliche Bosheit zu sein –, war so nur ein Dienst an der Öffentlichkeit, den jeder rechtschaffene Mensch zu würdigen imstande sein mußte. Diejenigen, welche ihr Widerstand leisteten (und dies waren im 15. Jahrhundert viele, sowohl unter den Fürsten wie vor allem unter den Autoritäten der Städte), waren gewissenlos und gefährlich für die allgemeine Sicherheit.[38]

Ohne allen Zweifel mußte die Inquisition – und darüber hinaus jederart kirchliche Institution – in den Augen von Sprenger und Institoris aus ihrem Kampf gegen die dämonischen Mächte gestärkt hervorgehen. Ihr Einfluß auf die Gesellschaft und auf das Volk konnte daraus nur profitieren.

Ist der Teufel für den Theologen, für die Hexen und für das Volk ein und derselbe?

Der Aufruf, den die Autoren des «Hexenhammers» an die heilige Allianz gegen den Satan richten, scheint vorauszusetzen, daß ein und dieselbe Furcht und – im großen und ganzen gesehen – dasselbe Bild von jener finsteren Persönlichkeit sowohl bei den Autoren selbst wie bei den Klerikern und beim Volk herrschten. Andererseits ruht die Art und Weise, wie sie die Verderbtheit der Hexen beschreiben, auf der Hypothese auf, daß diese Frauen sich aus eigenstem Willen für die Partei des absoluten Bösen, d. h. für die Partei des Teufels, wie die Theologie ihn sieht, entschieden haben.

Nun konnte es im Umkreis des Namens und der Gestalt des Teufels aber eine Menge von wider-

sprüchlichen Sinndeutungen geben. Ist es denn wirklich so sicher, daß die Theologen, die Hexen und das Volk, die hier alle ein und dasselbe Wort verwandten, auch ein und dieselbe Wirklichkeit damit meinten? Sprenger und Institoris hatten keinerlei Zweifel hinsichtlich dieser Frage, da sie allzu überzeugt waren von der Objektivität ihres Wissens, um sich überhaupt eine solche Frage stellen zu können (die übrigens – wie man hier feststellen muß, äußerst modern ist). Und wir selbst stellen hier diese Frage auch nur, ohne die Hoffnung zu hegen, wir könnten sie beantworten, da es einer umfangreichen Untersuchung über die Antworten der Hexen in den gegen sie geführten Prozessen sowie über die Mentalität des Volkes bedürfte.

Wenn wir uns aber auch lediglich an den Text des «Hexenhammers» halten mußten, so haben wir doch auch hier schon zwei interessante Hinweise finden können, die so etwas wie Spuren einer grundlegenden Verschiedenheit des Verständnisses zwischen den Autoren einerseits und denen, deren Aussagen sie in aller Treue wiederzugeben meinen, andererseits darstellen.

In ihren Untersuchungen der Beweismittel gegen die Hexen haben unsere Inquisitoren dem Geständnis der Beschuldigten eine große Bedeutung zugemessen. Dies ist kennzeichnend dafür, daß bei ihnen eine gewisse Gesinnung der Rechtlichkeit vorhanden ist, zugleich aber auch für eine Unkenntnis der Mechanismen einer bloß scheinbaren Eindeutigkeit. Im allgemeinen sind die Antworten der Beschuldigten dem Denkschema unserer Ankläger allzu konform. Dennoch ist im «Hexenhammer» bisweilen die Rede von der gegenseitigen «Verführung» zwischen dem Teufel und seiner Dienerin. Der böse Geist scheint seltsamerweise in diese Sterbliche verliebt zu sein, so daß er sich fragen kann, «ob sie ihm von Herzen zugetan sei».[39] Damit aber liegt hier eine Begrifflichkeit vor, die nur schlecht in das Gesamtbild integriert ist, welches diese Theologen sich von der satanischen Seele machen. Wir sind hier auf die Spur einer mangelhaften Verzahnung zwischen der Vorstellungswelt der Hexen und der unserer Autoren gestoßen.

Andererseits praktizieren Sprenger und Institoris eine vorschnelle – wenn nicht gar völlig unzulässige – Gleichsetzung zwischen den Dämonen des christlichen Glaubens und den Geistern der heidnischen Religionen, die in der volkstümlichen Vorstellungswelt überlebt haben. Für sie sind die in Norwegen häufig auftretenden «Grollen», eine Art gutherziger und lustiger Kobolde, oder auch die «Seeligen», die guten Hausgeister, denen die Hausfrauen Speisereste hinstellen, ganz einfach Teufel.

Sie wissen zwar, daß nicht alle mit dieser – zumindest problematischen – Gleichsetzung einverstanden sind. Aber sie kann letztlich von keinem ernsten Zweifel in Frage gestellt werden, wenn man sich auf «die Definition der Lehrer der Theologie» berufen kann, «wonach es außer Engeln und Menschen nichts anderes gibt als Dämonen».[40] Eine glückliche Vereinfachung der universalen Wirklichkeit! Das gute Volk aber lebte weiter mit seinen Kobolden und Hausgeistern, ohne sich allzuviel um die Klassifizierungen der Theologen zu kümmern.

Ganz im Gegensatz dazu stimmen die Autoren des «Hexenhammers» ohne jeden Zweifel mit den volkstümlichen Vorstellungen und Auffassungen von allem, was diese über die erschreckenden Kräfte der Zauberei und über die quasiphysische Gegenwart der bösen Geister sagen, überein. Wenn sie sich einmal an kritischen Geistern hinsichtlich dieser Fragen stießen, so waren diese immer unter den weltlichen Humanisten und gewissen Mitgliedern des Klerus zu finden – wie der Benediktiner Wilhelm Edeline, der 1454 als Hexenmeister verfolgt wurde, weil er die Nichtigkeit magischer Praktiken behauptet hatte; und etwas gemäßigter der große Theologe Gabriel Biel.

Schlußbemerkung

Man sagt gerne, heute sei der Teufel vor allem gegenwärtig in dem großen Verschweigen, das man für gewöhnlich um ihn her aufgerichtet hat. Man könnte sich fragen, ob er sich nicht auch in dem allzu großen Lärm verborgen hat, den das 14. Jahrhundert um ihn gemacht hat. So verborgen, daß er nicht dort zu finden war, wo die Inquisitoren ihn aufzudecken vermeinten. Wäre er nicht eher zu finden in jener Einbildung, mit Hilfe der menschlichen Vorstellungsschemata unserer theologisierenden Vernunft alles so gut verstehen zu können; oder auch in jener erbitterten Angst, welche von der Dämonologie eher genährt als beruhigt wird; oder auch in jenen ebenso ungeschickten wie barbarischen Unterdrückungsmaßnahmen?

Unsere Zeitgenossen werden daher in der allzugroßen Geschwätzigkeit von Sprenger und Institoris eher ein leeres Gerede als etwas Dämonisches sehen. Die Beschäftigung mit dem «Hexenham-

mer» ist dazu angetan, unseren Skeptizismus zu bestärken. Was könnte uns aber Besseres widerfahren? Ich für meinen Teil möchte mir wünschen, daß die Spiritualität niedrigsten Grades, die uns aus dem Handbuch der Inquisitoren anweht, als Gegenschlag das Empfinden für eine echtere Spiritualität wecken möge – und in Verbindung damit das Empfinden für die wirkliche Gegenwart und die wirkliche Rolle des Dämons: eines Dämons, dem wir im Eingeständnis unserer eigenen Dunkelheiten begegnen; in der Entdeckung der menschlichen und kosmischen Dimensionen der Befreiung in Jesus Christus; in der Pflicht der Kirche, wachsam zu sein beim Kampf gegen den «Fürsten dieser Welt» außerhalb und innerhalb der Kirche selbst.

[1] Eine Liste der ausführlich über Dämonologie und Hexerei handelnden Werke aus dem 15. und 16. Jahrhundert findet sich am Ende einer Ausgabe der «Etudes Carmélitaines», die dem Thema «Satan» gewidmet ist: 1948, 648ff. Für das 16. Jahrhundert sind 53 Titel angegeben.

[2] Dieser «Canon» ist eine Sammlung von Anweisungen, die sich an Bischöfe richten. Er geht zurück auf ein fränkisches Kapitulare. Im Hochmittelalter waren die kirchlichen Autoren, die über Zauberei und andere teuflische Machenschaften schrieben, viel vorsichtiger, als man sich vorstellen kann. Man vgl. nur die erstaunliche Modernität des Rhabanus Maurus in seiner Schrift «De magicis artibus»: PL 110, 1105.

[3] Vgl. J. Hansen, Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozeß im Mittelalter (1911); ferner den Tagungsbericht «La civilisation chrétienne du XVIè siècle devant le problème satanique»: «Etudes Carmélitaines» aaO.; Villette, «La sorcellerie dans le Nord de la France»: Mél. soc. relig. 1956, 48ff.

[4] Huizinga, Le Déclin du Moyen Age (Übers. aus dem Niederld. von Bastin: Petite Bibliothèque Payot 1967); Tenenti, La vie et la mort à travers l'art du XVè siècle (Colin 1952); L. Febvre, Au cœur religieux du XVIè siècle (Gallimard 1957).

[5] Dies ist der Titel einer Streitschrift aus dem Jahre 1513 gegen die Dominikaner von Köln, welche Ulrich von Hutten zugeschrieben wurde.

[6] Der «Hexenhammer» ist neuerdings auch in französischer Übersetzung erschienen unter dem Titel «Le Marteau des Sorcières»: in der Sammlung «Civilisations et mentalités», übersetzt und für den Druck hergerichtet von Arnaud Danet (Plon 1973, 697 Seiten). Die Stellenangaben sind folgendermaßen zu verstehen: II, sect 2, q 8 ad 4m, 511 = II. Teil, Abschnitt 2, Quaestio 8, Antwort zum 4. Einwand, Seitenzahl der franz. Ausgabe.

[7] Vgl. I q 18, ad init., 284; vgl. I q 1, 143; Approbation der Theologen von Köln 122; III q 33, 660.

[8] II, sect 1, q 7, 359.

[9] I, q 5, 183.

[10] III, q 22, 607; q 31, 639; andere Proben kritischen Geistes finden sich in I, q 2 ad 5m, 155, 157; q 15, 279; II, sect 1, introd., 308; II, sect 1, q 7, 362; III, q 17, 590–591.

[11] II, sect 1, q 13, 408.

[12] II, sect 1, cap 1, 310; q 11, 395, q 16, 428.

[13] I, q. 3, 166.

[14] II, sect 1, q 3, 330; I, q 4, 176–177; als literarische Quellen der Autoren werden zitiert vor allem Kassian, Makarius, Augustinus, Isidor, Gregor der Große, Thomas von Aquin und Johannes Nider.

[15] I, q 3 ad 2m, 170–176.

[16] I, q 18 ad finem, 292.

[17] Vgl. II, sect 1, q 1, 298.

[18] I, q 10 ad 1m, 243; II, sect 1, q 3, 332; q 5, 350; II, sect 1, q 3, 334–335; q 8, 369; II, sect 2, q 4, 472. – Die Autoren des «Hexenhammers» kennen den «Canon episcopi», welcher die Luftritte der Hexen als Täuschung erklärt, aber sie interpretieren ihn auf ihre Weise um: I, q 1, 133–136.

[19] I, q 5, 179, 186; q 7, 212; II, sect 1, q 9, 372.

[20] Vgl. I, q 1, 150; II, sect 1, q 2, 316; q 11, 393; III, q 19, 597.

[21] I, q 1, 143; q 10, 245 (Werwölfe!); II, sect 1, q 3, 329; II, sect 1, q 4, 337, 339 (wo wir unsere Zitate entnommen haben); q 8, 369, II, sect 2, q 1, 455; q 4, 472; q 8, 512 (über die Kinder der Hexen!).

[22] I, q 8, 225; vgl. auch I, q 3, 166, 168–169.

[23] II, sect 1, q 1, 304–305; II, sect 2, q 2, 462.

[24] I, q 6, 200, 203, 208; III, q 15, 578.

[25] II, sect 2, q 1, 452, 457; vgl. Apologia, 127; I, q 2 ad 4m, 155; I, q 6, 205. – Unter den Frauen, die in ihrem sexuellen Verhalten vom rechten Wege abweichen, findet sich häufiger die Neigung, dem Teufel zu folgen, als unter ehrbaren Frauen (III, q 6, 553). Es gibt auch Typen von Hexerei, die mehr bei Männern vorkommen, wie z. B. Waffenzauber und «Freischützentum» (II, q 16, 423ff).

[26] Vgl. I, q 1, 135; q 4, 173.

[27] I, q 5, 191; ad 5m, 195; II, sect 1, q 2, 318; q 9, 375 usw. – Eine der verschiedenen Formen des Satanskultes ist das Kinderopfer (Ritualmord): II, q 13, 407.

[28] III, q 19, 597.

[29] II, sect 2, q 8, 511.

[30] II, sect 8, q 13, 408; vgl. auch II, sect 1, q 2, 317; q 4, 345; q 6, 357.

[31] Vgl. Apologia, 127; I, q 2, 153; II, sect 1, q 4, 341; III, sect 2, q 1, 444.

[32] Vgl. I, q 6, 210; q 11, 246–247; q 12, 251; II, sect 1, q 9 ad finem, 379; q 16, 426; II, sect 2, q 1, 444.

[33] Vgl. II, sect 1, q 4, 341.

[34] Vgl. I, q 1, ad 4m, 146; I, q 7 ad 3m, 222; q 18, ad finem, 292 (Unverletzlichkeit der Richter); II, sect 1, q 1, 296.

[35] Vgl. II, sect 2, q 8, 510–511. In einem gewissen Sinne hat der ganze III. Teil über die Unterdrückung der Hexerei die Funktion der Beruhigung, ebenso wie der zweite Abschnitt des II. Teiles, welcher die Gegenmittel gegen Schadenzauber angibt.

[36] Ste Thérèse de Jésus, Vie: Kap. XXXI in den «Œuvres Complètes» (franz. Übersetzung ihrer Werke) (Ed. du Seuil, Paris 1948) 332.

[37] AaO., Apologia, 123.

[38] Vgl. II, sect 1, q 1, 315; II, sect 1, q 12, 399, 402; III, q 1, 539 usw.

[39] III, q 13, 572, 573.

[40] II, sect 2, q 8, 512; vgl. auch I, q 3, 166; q 10, 246; II, sect 1, q 3, 330; q 5, 352.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CLAUDE GÉREST

geboren 1921 in Saint-Etienne (Frankreich), Dominikaner. Er studierte in Lyon Geschichte und an der Ordensschule der Dominikaner in Saint-Alban-Leysse Theologie, arbeitete am Institut für europäische Geschichte in Mainz (Abteilung Professor Lortz), unterrichtet in den Seminaren von Lyon und Viviers, ist Assistent an den Katholischen Fakultäten zu Lyon, mit dem ökumenischen Zentrum Saint-Irénée verbunden, schreibt für «Lumière et Vie».

Charles Meyer

Die lehramtlichen Verlautbarungen über Engel und Teufel

Noch nie wurden die Naturwissenschaften und die Technik so weit vorangetrieben wie heute. Und doch herrscht immer noch ein unausrottbares Interesse am Okkulten, an der «andern Welt», am Übernatürlichen, an Teufeln und Dämonen. Der vorliegende Aufsatz versucht, die Lehre des Magisteriums der Kirche über die Existenz rein geistiger Geschöpfe, Engel und Teufel, zu erheben und zu prüfen, ob Katholiken verpflichtet sind, an sie zu glauben; zum Schluß möchte er auf die Möglichkeit hinweisen, alte Anschauungen über diese Kreaturen mit heutigen wissenschaftlichen Ansichten zu vergleichen.

I. DIE OFFIZIELLE LEHRE ÜBER ENGEL UND TEUFEL

Zunächst wenden wir uns der Frage nach den Engeln im allgemeinen zu, seien diese nun gut oder böse; sodann werden wir uns mit dem besonderen Problem der Existenz böser Geister befassen.

A) Die Engel im allgemeinen

1. Die Lehre vor dem Vierten Lateranum (1215)

Das Konzil von Nikäa (325) nahm gegen den manichäischen Dualismus Stellung und erklärte in seinem Glaubensbekenntnis alle Wesen, die sichtbaren und die unsichtbaren, zu Geschöpfen Gottes. Diese Ansicht wurde vom Ersten Konzil von Konstantinopel (381) wiederholt. Absicht dieser Kirchenversammlungen war es bloß, gegenüber den von ihnen verurteilten Häretikern festzuhalten, daß alles, was existiert, nur durch die Schöpfungsmacht des allmächtigen himmlischen Vaters am Dasein ist. Später, im 6. Jahrhundert, legen die fünfzehn Anathemata, die dem Brief des Kaisers Justinian entnommen und vom Patriarchen Menas auf dem Fünften Ökumenischen Konzil gegen die Jünger des Origenes ausgesprochen wurden (ob sie vom Papst Vigilius tatsächlich bestätigt worden sind oder nicht, ist ungewiß), eine Ansicht vor, die man damals für die rechtgläubige Lehre über die Engel hielt. Darin wurde erklärt: Man darf den Engeln keinerlei Leib zuschreiben und nicht der Meinung sein, der zwischen ihnen bestehende Unterschied gehe auf den unterschiedlichen Typus der Materie zurück, die sie in einem vorherigen Sündenfall angenommen hätten. Menschenseelen können nicht zu Engeln werden, und Engel nicht zu Menschenseelen. Christus ist nicht ein Engel, der Gott treu geblieben ist; er nahm nicht eine Engelsnatur an, um die Engel zu erretten. Die künftige Vollendung wird nicht mit sich bringen, daß die Menschen und die Dämonen wieder eine rein geistige Natur zurückerhalten durch eine Vereinigung mit dem göttlichen Logos, die der Vereinigung Christi mit dem Logos während seines irdischen Daseins gleicht. In seiner nochmaligen Verurteilung der Lehre des Origenes ließ das Dritte Konzil von Konstantinopel noch Zweifel offen über die natürliche Unzerstörbarkeit und Unsterblichkeit der Engel. Und auch das Zweite Konzil von Nikäa (787) bekräftigte zwar, daß die Engel körperlos sind, überließ aber die Meinung, daß sie aus unirdischem Stoff zusammengesetzt sein könnten, weiterhin der Diskussion. Um die Engel von Gott zu unterscheiden, dessen Wesen ganz geistig und somit unbegrenzt ist, hielten es einige Kirchenväter für notwendig, sie als Wesen zu umschreiben, deren Leib unsichtbar, ätherisch, zart, ganz und gar anders als irdischer Stoff sei.

2. Das Vierte Laterankonzil

Um gegen die Irrlehrer des 13. Jahrhunderts vorzugehen, bedurfte das Zwölfte Ökumenische Konzil einer klar geschliffenen Formel. Wenn es von reinen Geistern sprach, verfolgte es damit in erster Linie den Zweck, die Flut des Katharertums einzudämmen, die – hauptsächlich in Südwesteuropa – das Leben der Kirche bedrohte. Das Katharertum war letzten Endes ein Erzeugnis des Ostens. Seine Lehre war im Grunde genommen die des Manes, die durch eine nicht abreißende Reihe von Vertretern, mit Einschluß der Paulizianer, Bogomilen und Patarener, aus der Geisteswelt des 3. Jahrhunderts weitergegeben wurde. Sie wurzelt in der Dialektik von Materie und Geist. Diesem Konzil sollte es gelingen, sie zur Ruhe zu bringen, während andere Konzilien das nicht vermocht hatten. Die einzigartigen Naturen Gottes, der En-

gel und der Menschen sollten klar voneinander unterschieden werden. Die entscheidende Lehre des Katharertums lag deutlich zutage. Sie unterschied zwei Prinzipien der Gesamtwirklichkeit: ein gutes Prinzip, das die Welt der Geister erschuf, und ein böses Prinzip, das das materielle Universum erschuf. Das vom Vierten Laterankonzil verfaßte Glaubensbekenntnis hatte einzig zum Ziel, die Definition von Nikäa möglichst klar zu bekräftigen, wonach der eine, einzige Gott der Schöpfer von allem ist, was existiert, sei es nun sichtbar oder unsichtbar, materiell oder geistig. Die Kirchenversammlung erklärte ferner: Wenn ein Geschöpf böse ist, so geht die Bosheit auf sein eigenes Verhalten zurück; als Geschöpf Gottes ist es an und für sich gut. Der eine Gott ist das einzige Prinzip von allem, was da ist. Kraft seiner Allmacht brachte er zu Beginn der Zeiten aus dem Nichts eine geistige und eine körperliche Schöpfung, d. h. eine Engelwelt und eine Erdenwelt hervor, und sodann erschuf er den Menschen, der aus geistigen und körperlichen Elementen besteht und so an beiden Welten teilhat. Der Teufel und die übrigen Dämonen wurden von Gott als von Natur aus gut erschaffen; sie wurden erst schlecht durch ihren eigenen Willen. Und infolge der Versuchung durch den Teufel sündigte auch der Mensch.

Die Theologen betrachten das Dekret «Firmiter» des Vierten Lateranums für gewöhnlich als eine dogmatische Definition. Bis anhin sahen sie folgende Aussagen als Glaubenssätze an: a) Alles, was existiert, existiert deshalb, weil es von Gott erschaffen ist; b) es gibt rein geistige Wesen; c) sie existieren nicht von aller Ewigkeit her, sondern wurden in der Zeit erschaffen; d) einige von ihnen gerieten auf Abwege und tragen die Schuld daran, daß auch der Mensch sündigte. Folgende Aussagen wurden zwar nicht als definiert, aber als mehr oder weniger theologisch gewiß erachtet: Die Engel sind reine Geister, doch will dies nicht besagen, die Ansicht einzelner Kirchenväter, wonach sie aus einer unirdischen, ätherischen Substanz bestehen, sei irrig, wenn auch diese Ansicht allmählich aufgegeben wurde; und noch eher läßt sich die Meinung Bonaventuras und der skotistischen Schule vertreten, wonach die Natur der Engel physisch zusammengesetzt ist. Sehr umstritten ist der Sinn der vom Konzil verwendeten Formulierung «simul ab initio temporis». Wurden die Engel und die Materie zur selben Zeit erschaffen, schon lange oder wenigstens eine gewisse Zeit bevor es Menschen gab? Oder wurden die Engel vor der Materie erschaffen? Oder bezieht sich die Lehre des Konzils überhaupt nicht auf die Zeit, sondern will sie bloß besagen, daß die Engel gleich wie die Materie aus nichts erschaffen wurden, und daß es somit, menschlich gedacht, eine Zeit gab, da sie nicht existierten? Über den Ort der Erschaffung der Engel ergehen sich die Theologen in bloßen Vermutungen. Wurden sie im Himmel erschaffen? Oder vor den Menschen auf Erden? Oder auf einem andern Planeten? Oder im Weltall?

Die heutigen Theologen, die sich mit dem Problem befassen, halten sich enger an die Auffassung, wonach in das Dekret «Firmiter», da dieses eine dogmatische Definition darstellt, nicht mehr hineingelegt werden darf, als mit der Absicht, einen bestimmten Irrtum zurückzuweisen, gegeben war. Somit gelten bloß folgende Punkte als für den Glauben verbindlich: a) Alles, was außer dem einen, einzigen Gott an Wirklichkeit existiert, existiert nur aufgrund seiner Schöpfungstat und nicht aufgrund irgendeiner anderen Ursache; b) alles Übel und alles Sündhafte, das Geschöpfe aufweisen, geht auf ihr eigenes Versagen zurück. Alle anderen Punkte sind bloße Annahmen, die mit den kulturellen Umständen, mit der Kulturwelt, in der diese beiden Dogmen definiert wurden, für das Konzil gegeben waren. Zur Zeit dieser Definition glaubten die rechtgläubigen Theologen an die Existenz der Engel, sprachen ihnen einen Körper ab, sahen sie als dem Menschen überlegen an usw. Doch diese Überzeugungen waren eine Kulturgegebenheit, mit der das Konzil es zu tun hatte, und nicht eigentlicher Gegenstand seiner Glaubensdefinition. Es kann gar kein Zweifel bestehen, daß die Kirchenversammlung keineswegs beabsichtigte, die Existenz einer Welt materieller Kreaturen als ein Glaubensdogma zu definieren, und kein Theologe hat dies je behauptet. Daß es eine materielle Welt gibt, wurde im Kulturraum von damals als absolut sicher angenommen. Warum sollte dann das Konzil beabsichtigt haben, die Existenz einer Engelwelt zu definieren, wenn doch damals die Existenz von Engeln ebenfalls als sicher galt?

3. Das Konzil von Florenz

Im Dekret «Sacrosancta Romana Ecclesia» zur Wiedervereinigung der syrischen Jakobiten fügte das Konzil von Florenz zu der Lehre des Vierten Lateranums nichts hinzu, sondern faltete diese nur weiter aus. Es erklärte: Die Kirche «glaubt, bekennt und verkündigt, daß der eine wahre Gott... der Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Wesen ist. Aus seiner Güte schuf er, zu der von

ihm gewollten Zeit, alle Geschöpfe: die geistigen wie die körperlichen. Sie sind gut, weil sie vom höchsten Gut erschaffen wurden, doch veränderlich, weil sie aus dem Nichts erschaffen wurden. Es gibt keine Natur, die an und für sich böse wäre, denn alle Natur ist, soweit sie Natur ist, gut.»

Hier wird vor allem die Freiheit Gottes in seinem Schöpfungswerk betont. Das Motiv seiner Schöpfungstat war seine eigene Güte. Er erschuf zu der Zeit, die ihm dazu genehm war. Somit scheint das Konzil eine freiere Auslegung des «simul» des Vierten Lateranums nahezulegen. Gott brauchte Materie und Geist nicht zur selben Zeit zu erschaffen; er erschuf beides zu der Zeit, als er dies wollte. Seine Geschöpfe sind gut, weil Gott unendlich gut ist. Doch da sie bloße Geschöpfe sind, ist ihr Sein begrenzt; darum können sie wanken und in Bosheit fallen. Doch wenn dies der Fall ist, beeinträchtigt das nicht, was sie von Natur aus sind. Ihre Natur bleibt gut.

4. Spätere Dokumente

Die dogmatische Konstitution «Dei Filius» des Ersten Vatikanums bringt in die Lehrtradition ein neues Element hinein, während es andererseits das Dekret des Vierten Lateranums Wort für Wort wiederholt. Es betont, Gott habe in seinem Schöpfungswerk nicht einen Vorteil für sich selbst erworben oder das, was er schon besaß, irgendwie erweitert. Das einzige Motiv zu seiner Schöpfungstat war die Absicht, seine Güte zu offenbaren. Er teilte diese Güte seinen Kreaturen mit, ohne daß er selbst sie irgendwie verlor. Wie in den vorhergehenden Konzilsdokumenten wird auch hier die Existenz geistiger Wesen für sicher angenommen. Der zweite Kanon des Konzils bekräftigt, daß es noch etwas anderes gibt als die Materie – doch ist hier vermutlich von der Menschenseele und nicht eigentlich von den Engeln die Rede. Die heutigen Theologen interpretieren auch Konzilscanones nicht als dogmatische Definitionen, sondern eher als rechtsgültige Formulierungen, die den Hauptpunkten der dargelegten Lehre entsprechen.

Die Enzyklika «Humani generis» Pius' XII. (12. August 1950) erwähnt, daß sich einige fragen, ob die Engel persönliche Wesen seien oder ob zwischen Geist und Materie ein Wesensunterschied bestehe. Solche Fragen, erklärt das Rundschreiben, entspringen unklugem Seeleneifer oder falscher Wissenschaftlichkeit. Auch hier geht es wiederum nicht um eine dogmatische Definition, sondern nur um Fragen, die im Gegensatz zu der herkömmlichen Theologie zu stehen scheinen.

In seinem sogenannten «Credo des Gottesvolkes» bekräftigt Paul VI. (30. Juni 1968) den Glauben an einen Schöpfergott, der sichtbare Dinge erschuf, «diese Welt, in der unser vergängliches Leben seinen Lauf nimmt», und unsichtbare Dinge, «die reinen Geister, die auch Engel genannt werden». Es wird auf die dogmatische Konstitution «Dei Filius» des Ersten Vatikanums verwiesen.

B) Die Teufel und Dämonen in der offiziellen Lehre

In einem Brief an den Bischof Turibius sowie in einem neuen Bischöfen zugedachten Glaubensbekenntnis sagt Papst Leo I., der Teufel sei, als er aus der Schöpferhand Gottes hervorgegangen sei, gut gewesen und durch sein eigenes Verhalten böse geworden. In einem Brief an den Bischof Flavian spricht der Papst vom Teufel als dem Herrscher über das Totenreich.

2. Die Synode von Konstantinopel (543) war im Gegensatz zu den Origenisten der Auffassung, die Bestrafung des Teufels dauere ewig; er werde nie wieder rehabilitiert.

3. Die Kirchenversammlung zu Braga in Portugal (um 560) hielt gegenüber den Manichäern und Priszillianern daran fest, daß nicht der Teufel das Fleisch erschaffen habe und daß er an der Empfängnis eines Menschenwesens nicht beteiligt sei. Er sei ursprünglich ein guter Engel gewesen und als solcher von Gott erschaffen worden.

4. Das Vierte Lateranum lehrte, wie gesagt, die Teufel und die Dämonen seien als gute Wesen erschaffen und durch eigene Schuld schlecht geworden. Der Mensch habe gesündigt, weil er vom Teufel versucht worden sei.

5. In seinem Dekret für die Wiedervereinigung der Jakobitischen Kirche lehrte das Konzil von Florenz, niemand werde von der Herrschaft des Teufels befreit außer durch den Glauben an Jesus Christus und kraft des Taufsakramentes.

6. Das Konzil von Trient nahm an, der sündige Mensch befinde sich im Reich des Teufels, in einem Reich des Todes. Der Sünder stehe unter dem Einfluß des Teufels und des Todes.

7. In seiner Verurteilung des Quietismus (1684) erklärt Innozenz XI., wer sich in tiefer Meditation oder Kontemplation befinde, könne sich der Verantwortung für sündhafte Taten nicht entschlagen und die Schuld nicht einfach dem Teufel zuschieben. In seinem Eingreifen gegen Miguel Molinos

(1687) verurteilt er ein weiteres Mal die Auffassung, daß Gott, um gutwillige Menschen zu demütigen und auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit zu bringen, es Dämonen gestatte, ihren Körpern Gewalt anzutun und sie zu anscheinend sündigen Taten zu zwingen. Man dürfe nicht meinen, Gott benütze Dämonen, um Seelen zur Vollkommenheit zu bringen. Eine damit verwandte Auffassung, die sich in den Schriften von Antonio Rosmini findet, wurde von Leo XIII. verurteilt.

Wenn man diese Lehrdokumente studiert, so kommt keinerlei dogmatische Definition über das Dasein von Dämonen zum Vorschein. Wie im Fall der Engel wird ihr Vorhandensein einfach vorausgesetzt. Diese Verlautbarungen definieren auch nicht, daß Dämonen wirkliche Personen seien und nicht bloße Personifizierungen der Übel, welche die Menschheit plagen. Auch dies wird hier einfach als Tatsache angenommen. Zu keinem Zeitpunkt der Geschichte der Kirche hat man gedacht, der Teufel sei auf irgendwie automatischem Weg der Bosheit verfallen. Als eine Person hat er in die Sünde eingewilligt.

C) Schluß

1. Das Lehramt der Kirche hat zu unserem Fragepunkt zwei dogmatische Feststellungen gemacht: a) Alles, was außer Gott existiert, existiert deshalb, weil es vom einen, einzigen Gott erschaffen worden ist; b) alles, was in den Augen der Menschen an der Schöpfung schlecht geworden ist, trägt selbst die Schuld daran; als es aus der Schöpferhand Gottes hervorging, war es gut.

2. Die Lehre der Kirche hat den Glauben des Volkes an die Existenz von Engeln und Teufeln und an die Güte der Engel und die Bosheit der Teufel einfach vorausgesetzt.

3. Das Lehramt hat, ohne auf genaue Einzelheiten einzugehen, erklärt, daß diese Kreaturen von der hier auf Erden bekannten materiellen Realität von Grund auf verschieden sind und eine gewisse Ähnlichkeit mit der menschlichen Seele aufweisen. Es war selbstverständlich unmöglich, diese geistige Realität positiv von Elementen zu unterscheiden, die erst der modernen Physik bekannt sind: Protonen, Neutronen, Mesonen, Antimaterie usw.

4. In den Schriften der Theologen ist weniger von Teufeln als von Engeln die Rede. Keiner leugnet, daß es auf der Welt Übel gibt. Doch neigen die heutigen Theologen immer mehr dazu, den Teufel als eine Personifizierung des Bösen anzusehen und nicht sosehr als einen persönlichen tätigen Urheber, der für einen Großteil des Weltübels verantwortlich ist. In bezug auf die Engel ist die Tendenz, sie als Personifizierungen anzusehen, nicht so stark.

5. Der frühere Glaube an die Existenz von Engeln und Teufeln hat eine sehr wichtige, doch keineswegs entscheidende Rolle in der Entwicklung gewisser Dogmen gespielt. Er hat in der Vergangenheit auch einen sehr bedeutsamen Einfluß auf das Frömmigkeitsleben der Kirche ausgeübt.

Die heutigen Theologen sehen in den Engeln und Teufeln, von denen in der Theologie der Vergangenheit die Rede ist, gern einen integralen Bestandteil der mythologischen Aura, welche die zentralen Glaubensanschauungen der Christenheit umgab, die sich im Lauf der Jahrhunderte herausbildeten und -kristallisierten. Selbstverständlich verstehen wir unter Mythos nicht eine bloße Legende oder Märchengeschichte, sondern das, was Bultmann meint: eine Wahrheit, die sich aber nicht historisch oder wissenschaftlich verifizieren läßt, da sie einer ganz anderen Welt angehört, zu der das heutige menschliche Bewußtsein keinen Zugang hat. Der Mythos ist das, was die unverständlichen Realitäten der anderen Welt, die Welt Gottes, des Himmels, der Hölle, der Engel, der Teufel, in der jetzigen Welt des Menschen objektiviert und realisiert. Er ist ein anschaulicher und eigentlich der einzige Weg, um das, was sich auf keine andere Weise adäquat ausdrücken läßt, in menschlichen Begriffen und Worten zum Ausdruck zu bringen. Der Mythos ist kulturell bestimmt. Die Mythen einer bestimmten Ära müssen, damit sie erhalten bleiben, in die mythische Sprache einer andern Epoche übersetzt werden.

Die Mythologie von heute wird von der Wissenschaft beschafft. Die Astronomen vermuten, daß es allein schon im Milchstraßensystem über zehntausend Sterne gibt, die unserer Sonne ähnlich sind. Wahrscheinlich haben wenigstens einzelne von ihnen Planeten, auf denen sich wie auf der Erde Leben entwickelt. Solche extraterrestrische Kreaturen hätten dann auch so etwas wie Körper, aber sicherlich wären diese nicht aus der Materie unserer Erde gebildet. Der schweizerische Schriftsteller Erich von Däniken stellt Theorien auf, wonach extraterrestrische intelligente Wesen unsere Erde schon besucht hätten. Duncan Lunan, ein schottischer Allround-Wissenschaftler, ist der Meinung, daß eine Raumsonde, die von hochintelligenten Wesen von einem Planeten aus gestartet worden war, der zum Zwillingssternsystem Epsi-

lon Bootes gehört, nach Beginn unseres Jahrhunderts, als die Wissenschaftler die Eigenschaften hochfrequenter Radiowellen erforschten, sich in Erdnähe befand und uns eine chiffrierte Botschaft sandte. Theoretiker haben schon vor Jahren festgestellt, daß das menschliche Auge, das Hauptorgan für das menschliche Bewußtsein, die Dimensionen der Wirklichkeit, die es vorzulegen vermag, nur sehr beschränkt wahrnimmt. Mathematiker wie Lobachevsky und Riemann haben ein Universum erdacht, das sich nicht, wie das von Euklid, auf drei Dimensionen beschränkt oder wie das von Einstein auf vier Dimensionen, sondern das n-Dimensionen umfaßt. Die neulich gemachte Entdeckung von «schwarzen Löchern» im Weltraum läßt diese Hypothesen glaubwürdig erscheinen. In einem Vortrag vor der American Physical Society postulierte Dr. B. Sinha von Ontario, Kanada, die Existenz einer Galaxie von Antimaterie, von Tachyonen oder Partikeln, die sich schneller bewegen als das Licht und nicht Null-Masse-Partikel sind, sondern Anti-Masse-Einheiten, die ein ganz neues, unvorstellbares Dimensionssystem bilden würden. Amerikanische Wissenschaftler starteten vor kurzem eine überaus teure Raumsonde mit Informationen über die Erdenbewohner in der Hoffnung, im Weltraum auf irgendeine intelligente Antwort zu treffen.

Heute hat sich der kulturelle Kontext der Frage nach der Existenz von Engeln und Teufeln gewaltig verändert; selbst in klügsten Köpfen scheint weiterhin ein Glaube, ja eine Hoffnung zu bestehen, daß es außerirdische Lebensformen gibt.

Übersetzt von Dr. August Berz

CHARLES MEYER

geboren 1920 in Chicago, er promovierte 1952 in Theologie und ist Professor für systematische und historische Theologie am St. Mary of the Lake Seminary (Mundelein, Illinois). Er veröffentlichte u.a.: Man of God: a Study of the Priesthood (New York 1974) sowie Beiträge in verschiedenen theologischen Fachzeitschriften, u.a. in: Chicago Studies.

Johannes Mischo

Interdisziplinäre diagnostische und psychohygienische Perspektiven bei Fällen von «dämonischer Besessenheit»

Das Phänomen, das uns in dem sehr komplexen Vorgang der Besessenheit begegnet, wird zu allen Zeiten der Menschheitsgeschichte unabhängig vom kulturellen Hintergrund berichtet.[1]

Von der Antike an über die biblischen Berichte bis heute zeigen sich im Hinblick auf das Phänomen gleichförmige Muster, wie etwa bei dem – mir bekannten – jüngsten Fall aus dem Burgenland Ende 1968, auf den ich durch mehrere Informanten hingewiesen wurde. Eine 26jährige, wie mir versichert wurde, «ehrenhafte Jungfrau aus sehr geachteter religiöser Familie, sonst gesund an Leib und Seele», weist seit einiger Zeit Zeichen einer dämonischen Besessenheit auf.

Während eines Exorzismus antwortet der Dämon, auf die Frage, wo er ausfahren werde: in Martin im Burgenland. Man begleitet die Patientin nach St. Martin im Burgenland. Während der Fahrt verhält sie sich ruhig, betet mit den Mitreisenden. Am Ziel angekommen, beginnt der «Dämon» beim Anblick eines Rasenkreuzes fürchterlich zu toben. Die Patientin streckt voller Verachtung ihre Zunge weit gegen das Kreuz und schreit voller Wut: «Mach's kaputt, ich mach's kaputt!» Drei Personen müssen sich anstrengen, um das außer sich geratene Mädchen an Tätlichkeiten zu hindern.

Der Sachverhalt, um den es geht, ist in seiner Erscheinungsform unbestritten. Unterschiedlich sind nur die Interpretationsansätze.

Das «Theologische Lexikon für die Praxis, Sacramentum Mundi»[2] spricht von *personalen bösen «Mächten und Gewalten», die im Menschen psychische Veränderungen und Raserei blasphemischer Art verursachen.* Im Gegensatz dazu definieren psychologische oder psychiatrische Lexika Besessenheit als

«*das vermeintliche Ergriffensein eines Menschen von einem bösen Geist*», vor allem bei Kranken, die an Epilepsie oder schweren hysterischen Anfällen leiden.[3] Dagegen stellt das katholische Lexikon kategorisch fest: «Der Vergleich mit den medizinisch geklärten Krankheitsbildern der Epilepsie, schweren Hysterie und der eigentlichen Geisteskrankheiten spricht gegen die psychiatrische Erklärung, die Besessenheit in ihre Kategorien einordnen möchte.»[4]

Angesichts dieser Diskrepanz in der Beurteilung des Phänomens scheint es notwendig, bei einem ubiquitären Auftreten zunächst rein deskriptiv an das Erscheinungsbild heranzugehen. Mit Österreich,[5] einem «Klassiker» der Besessenheitsforschung, lassen sich drei Kriterien angeben, die für das äußere Bild der Besessenheit charakteristisch sind. Sie betreffen das Ausdrucksverhalten des Gesichts, der Stimme und das Auftreten eines neuen «Ich».

Deskriptive Erfassung des Phänomens

1. Die *Gesichtszüge* – so schreibt Justinus Kerner –, die im gewöhnlichen Zustand Ruhe und Freundlichkeit ausdrücken, verwandeln sich in dem Moment, wo der Dämon in einem Menschen auftaucht, in die scheußlichsten Fratzen der Hölle.[6]

In fast allen Beschreibungen von Besessenheitszuständen taucht diese Verwandlung der Gesichtszüge auf, eine Verwandlung, die dem jeweils auftauchenden Dämon Ausdruck verleiht.

2. Parallel zu der Veränderung des mimischen Ausdrucks läuft *Veränderung der Stimme*, sobald der Persönlichkeitswechsel sich vollzieht. Sowohl der Sprachrhythmus wie der Tonfall gleichen sich der «Wesenheit» an, die da spricht. Das mag einmal haßerfüllt zischen, ein andermal theatralisch majestätisch klingen: jedesmal tönt aus der Intonation der Charakter eines neuen Ich.

3. *Das neue Ich:* das dritte Merkmal, das sich bei Besessenheitszuständen zeigt, ist dies: die «neue» Stimme redet nicht im Sinne des bisherigen Ich des Betroffenen, sondern so, als ob da ein neues Ich sich gebildet habe, das vom früheren oder vorhergehenden nichts weiß. Wenn das «Normal-Ich» des Besessenen als gutartig, freundlich und entgegenkommend, voller Zurückhaltung beschrieben wird, so tritt in den Besessenheitszuständen ein anderes Ich auf, das in der fremden Stimme der «Komplementärpersönlichkeit» Ausdruck verleiht; die von der veränderten Stimme und dem neuen Ich gesprochenen Worte enthalten Aussagen, die grob und unflätig den bei der «Normalpersönlichkeit» geltenden ethischen und religiösen Normen aufs heftigste widersprechen.

Mit diesen drei Merkmalen kann ein Tobsuchtsanfall einhergehen: die Bewegungen des Körpers sind teilweise ganz sinnlos, ein wildes Herumschlagen der Glieder, Verrenkungen und Verdrehungen, Zusammenkrümmen des Körpers werden berichtet.

Die tragende Säule bei einer derartigen typisierend-deskriptiven Erfassung des Phänomens ist der Persönlichkeitswechsel, das Auftreten einer Doppel- oder multiplen Persönlichkeit.

Die Erforschung von Doppel- und multiplen Persönlichkeiten

Eine ganze Forschungsära während des 19. Jahrhunderts hat sich mit diesem Phänomen beschäftigt.

Im Prinzip waren es zwei führende Persönlichkeiten des ausgehenden 18. Jahrhunderts, die, unter verschiedenen Voraussetzungen, vorerst noch tastend den Weg zur Entdeckung unbewußter dynamischer Vorgänge bahnten. Franz Anton Mesmer,[7] der «illegitime» Vater der Hypnose, und der ebenso umstrittene wie verehrte Exorzist, Pfarrer Gaßner.[8] Ihr Erfolg wird – und das sei nur schlaglichtartig angemerkt – vor dem historischen Hintergrund verständlich: eine radikale «Aufklärung», die den Primat der Vernunft über Unwissenheit, Aberglauben und Tradition verkündete, kollidierte mit irrationalen Bedürfnissen breiter, vor allem unterer Schichten des Volkes.

Aber es bedurfte noch eines weiteren Anstoßes, bevor die immer wieder beobachteten Phänomene des Persönlichkeitswechsels auf Universitätsebene erforscht werden konnten. Dieser dritte Impuls breitete sich, von Amerika ausgehend, zwischen 1840 und 1880 als die «spiritistische Welle» zunehmend in Europa aus.[9] Mittels der verschiedensten Techniken (Tischrücken, Pendeln über dem Alphabet, automatischem Schreiben sowie Trance-Reden) wurden über diese «Steigrohre des Unbewußten» als persönlichkeitsfremd empfundene Mitteilungen empfangen. Sie offenbarten sich bei den Betroffenen als vielfältige Formen neuer «Ich-Konstellationen», die neben «unerklärlichem Wissen» den Geistern Verstorbener zugeschrieben wurden. Diese, durch bestimmte Techniken erzeugte Dissoziation der menschlichen Psyche verrät neben autosymbolischen unbewußten Produkten auch parapsychische Informationen, die als «Jenseitsdeutungen» interpretiert wurden.[10]

Erst mit der Gründung der Schule von Nancy durch Liébault und Bernheim und dem Aufschwung der Salpêtrière in Paris durch den «Napoleon über hysterisch Kranke», Jean Martin Charcot, wurden die Phänomene des Persönlichkeitswechsels in ihrem Zusammenhang mit Hypnose bei Hysterikern systematisch untersucht.[11] Bis heute liegt ein weiter angestiegenes Material der internationalen Forschung von zirka 600 veröffentlichten Fällen von Doppel- oder multiplen Persönlichkeiten vor, das Aufschluß über Bedingungen und Möglichkeiten eines Persönlichkeitswechsels gibt.[12] Ohne auf die Fülle verlockenden und anschaulichen Materials bei der Erforschung von Doppel- und multiplen Persönlichkeiten näher einzugehen, läßt sich doch als Gesamtbilanz für gesichert ansehen: Es gibt Doppel- oder multiple Persönlichkeiten, die nacheinander auftreten

a) und gegenseitig voneinander wissen,
b) gegenseitig nichts voneinander wissen,
c) bei denen nur eine von der anderen weiß.

Aus der Sicht der Persönlichkeits- und Klinischen Psychologie vertritt G. Murphy[13] die Auffassung, daß die meisten Fälle von multipler Persönlichkeit im wesentlichen die Bemühung des Organismus darstellen, zu verschiedenen Zeiten gemäß verschiedener Wertsysteme zu leben. Auf eine dramatische Art signalisieren also multiple Persönlichkeiten eine für die Persönlichkeitspsychologie wichtige Tatsache: die Einheit des Selbstkonzeptes ist nicht schlechthin und unveränderlich gegeben, sondern hängt von bedeutsamen psycho- und soziodynamisch konstellierten Faktoren ab.

Theologische Kriterien zur Diagnose «dämonische Besessenheit»

Die beiden christlichen Konfessionen unterscheiden sich sehr stark bezüglich ihrer Stellungnahmen zum Thema «dämonische Besessenheit».

Die «Realenzyklopädie protestantischer Theologie und Kirche» (1898) formuliert ihre Stellungnahme so:

«Die Beurteilung der Besessenheitserscheinungen ist nämlich von dem allgemeinen Weltbilde abhängig, das im Bewußtsein des Kranken, der Ärzte und Geistlichen lebt. Trotz Aufklärung und Fortschritten der Naturwissenschaften ist die naiv supranaturale Auffassung dieser Dinge auch heute noch keineswegs überwunden... Da wir Theologen keine kompetenten Beurteiler der vorliegenden psychischen Tatsachen sind, so haben wir Belehrungen anzunehmen von den Medizinern, die gerade in neuerer Zeit den Besessenheitserscheinungen ein sorgfältiges Studium gewidmet haben.»[14]

Innerhalb des katholischen Raumes gelten seit der Erstausgabe des Rituale Romanum im Jahre 1614 bis heute unverändert folgende, eindeutig kodifizierte Kriterien für «dämonische Besessenheit». Unter dem Titulus 11 sind folgende Merkmale als Zeichen für eine Besessenheit durch Dämonen angegeben:

1. Dieser Mensch muß mehrere Worte einer ihm unbekannten Sprache sprechen oder verstehen, was jemand in einer ihm – nämlich dem Patienten – unbekannten Sprache sagt.
2. Er muß das, was sich weit entfernt oder im Verborgenen zugetragen hat, offenkundig machen, also berichten können.
3. Er muß Kräfte zeigen, die über das altersspezifische Maß hinausgehen oder Möglichkeiten, die in der menschlichen Natur angelegt sind, übersteigen.

Das sind die drei Voraussetzungen, die das Rituale Romanum für Besessenheit nennt. Geht man jedoch von der historischen Erfahrung aus, so kommt noch ein weiteres Kriterium hinzu: die Aversion gegen das Religiöse. 21 Paragraphen des Rituale Romanum legen Sinn und Verfahrensweise des hochstrukturierten Exorzismusvorganges näher fest; weiter verweisen die Canones 1151 bis 1153 des Codex iuris canonici auf spezielle Voraussetzungen für den Exorzismus wie etwa die ausdrückliche Genehmigung durch den zuständigen Bischof.

Die «neue» Dimension: parapsychische Phänomene im Besessenheitssyndrom

Reflektiert man aber kritisch den Inhalt der drei klar definierten Kriterien für Besessenheit, so wird unübersichtlich klar, daß nicht psychopathologische Merkmale angesprochen sind, sondern parapsychische.[15] Denn die Kriterien 1 und 2 lassen sich unter dem Sammelbegriff «außersinnliche Wahrnehmung» fassen, die seitens der Parapsychologie durch eine jahrzehntelange experimentelle Arbeit in ihrer Kovariation mit psychologischen Merkmalen nachgewiesen ist. Das dritte Kriterium verweist darauf, daß unter bestimmten Umständen die menschliche Psyche eine direkte Einwirkung auf die Welt materieller Objekte in Form

der Psychokinese ausüben kann. Es gibt eine Reihe von parapsychologischen Untersuchungen, die diesen Schluß zulassen – vorausgesetzt man kennt sie.[16]

Diese Annahmen sind keineswegs theoretischer Art, sondern lassen sich anhand umfangreichen Materials sowohl im jahrhundertelangen Umgang mit dem Phänomen als auch in jüngster Zeit innerhalb der Theologie[17] nachweisen. Dies gilt seit langem bereits für die psychopathologische Forschung.

Sichtet man sorgfältig unter diesem Aspekt die Berichte von Besessenheit, wie sie etwa Görres im V. Band seiner «Mystik» zusammengetragen hat,[18] so fällt auf, daß gerade in der ersten Phase der Geschehnisse telepathische Fähigkeiten oder Spukphänomene mobilisiert werden. So begann etwa die Besessenheitsepidemie der Nonnen von Louviers 1642 mit persongebundenem Spuk, der seinen Anfang in der Klosterküche nahm und sich dann in den Raum der Kirche fortsetzte. Und es hat den Anschein, als sei die unbewußte gruppenpsychisch-epidemische Reaktion der Schwestern auf diese Geschehnisse sowie die Deutung des Beichtvaters bei den Betroffenen – das sei das Wirken Satans – auslösend für einen ersten «Spaltungsschock» gewesen.

Aber auch innerhalb der psychopathologischen Forschung wurden in Fällen von Persönlichkeitsspaltung parapsychische Fähigkeiten ohne «Jenseitsdeutungen» festgestellt. Man denke nur an die Bauersfrau Madame B. in Le Havre, mit der P. Janet[19] seine ersten Fernhypnosen durchführte, oder an die Beschreibung, die W. F. Prince[20] von der Persönlichkeitsspaltung der Doris Fischer und Heinrich Meyer gegeben hat. In beiden Fällen ereigneten sich ebenso paranormale Leistungen (ASW und PK) wie bei C. G. Jungs[21] Patientin, ohne daß man die Diagnose «Besessenheit» dafür in Anspruch nahm.

Wenn wir uns dieser Erkenntnis der Sachlage bewußt sind, so fordert der Aufweis der historischen Entwicklung einer Verschränkung psychopathologischer und parapsychologischer Merkmale dazu heraus, aus dem «Diesseits» unserer Wissenschaft vor «Jenseitsdeutungen» eines komplexen Phänomenzusammenhanges zu warnen.

Das hat bereits – allerdings in ambivalenter Form – das von Theologen beider Konfessionen herausgegebene «Praktische Bibellexikon» (1969) getan. Einerseits wird dort an der Wirkung des personalen Bösen, das im Menschen Krankheiten und psychische Veränderungen bewirke, festgehalten, andererseits wird betont, daß «angesichts der auffallenden Ähnlichkeit zwischen der Besessenheit und parapsychologischen Phänomenen heute äußerste Zurückhaltung geboten ist». Etwas, das «früher als sichtbares Zeichen der Echtheit der Besessenheit angesehen wurde, kann heute nicht mehr ohne weiteres als solches gelten».[22]

Einstellung von Theologen zum Phänomen einer «dämonischen Besessenheit»

Im Rahmen eines umfangreichen Forschungsprojektes haben jüngst Hammers und Rosin erste Ergebnisse einer Repräsentativumfrage bei westdeutschen Theologen beider Konfessionen zu «Fragen über den Teufel» (1974) veröffentlicht.[23] Obwohl die dabei sich abzeichnenden Trends nicht vorschnell auf die Gesamtheit *der* christlichen Theologen verallgemeinert werden dürfen, zeichnen sich doch bestimmte Muster ab, die zum Überdenken der anstehenden Probleme herausfordern.

Als Modelle seien aus der Vielzahl der Befragungsitems nur sechs ausgewählt, von denen die ersten drei kognitiv orientiert sind, die restlichen handlungsrelevant sein dürften.

Reflektiert man diese Befunde, so wird folgendes ersichtlich:

1. *Evangelische Theologen* sind in ihren Einstellungen weit stärker *an der überlieferten kritischen Distanzierung gegenüber einem «personalen Bösen»* orientiert als katholische.

2. *Katholische Theologen* akzeptieren zu etwa *zwei Dritteln* die *kognitiven* Aspekte der überlieferten Tradition (Definition, Kriterien der dämonischen Besessenheit), *aber das Verhältnis kehrt sich genau um, wenn handlungsrelevante Momente zur Diskussion stehen.* Es hat den Anschein, als ob offizielle katholische Stellungnahmen zwar formal akzeptiert werden, aber in der alltäglichen Seelsorgepraxis von der überwiegenden Mehrheit der Theologen nicht mehr realisiert werden.

3. Die Differenz zwischen «Theorie» und «Praxis», die sich bereits in der Definition des «Praktischen Bibellexikons» abzeichnete und durch Repräsentativumfragen gestützt wird, *fordert vor allem die Theologie, vornehmlich die katholische, als Wissenschaft dazu heraus, neue Stellungnahmen zu erarbeiten, welche geeignet sind, die Dissonanz zwischen formalen Kognitionsschemata und der realen Handlungsebene zu reduzieren.*

4. In Übereinstimmung mit den Kriterien der Besessenheit, wie sie das Rituale Romanum vor-

gibt, *glauben* jedoch *von den zwei Dritteln katholischer Theologen, die von einer personalen Existenz des Bösen überzeugt sind, nur 30% an seine Auswirkungen im Bereich parapsychischer Leistungen.*

Tabelle 1: *Übersicht über repräsentative Befragungsergebnisse bei katholischen und protestantischen Theologen*

	Formulierung der Items	*Antwortenprozent kath. Theologen*		*Antwortenprozent evangel. Theologen*	
		ablehnend	zustimmend	ablehnend	zustimmend
Item Nr. 65	1. Die traditionelle Teufelslehre der Kirche ist ein Hindernis im Kampf gegen den Aberglauben	69	31	39	61
Item Nr. 50	2. Der Teufel wird nur deswegen in der Bibel als Person dargestellt, weil die Bibel ganz allgemein die mythische Ausdrucksweise ihrer Zeit übernommen hat.	61	40	24	76
Item Nr. 22	3. Der «Teufel» ist die Personifikation des Bösen in uns und in der Welt, nicht aber ein real existierendes personales Wesen.	63	37	26	74
Item Nr. 116	4. Der Mensch ist zu den größten Untaten fähig, ohne daß der Teufel auch nur einen Finger rühren muß.	35	65	30	71
Item Nr. 109	5. Leute, die den Teufel für ihre Anfechtungen verantwortlich machen wollen, versuchen, ihren innerseelischen Konflikten auszuweichen.	36	64	19	82
	6. Wenn wir das Böse als solches ernst nehmen und bekämpfen, ist die Intention der Bibel erfüllt, egal, ob wir an die personale Existenz des Teufels glauben oder nicht.	23	68	15	85

Legende zu Tabelle 1: Auszugsweise entnommen aus Hammers und Rosin, 1974. Die Verschiebung von + –1% ergibt sich aus der Aufrundung der Einzelergebnisse nach den Kommastellen (vgl. die differenziertere Auswertetechnik obiger Autoren, 1974, S. 61–73).

5. Obwohl die Mehrheit der *protestantischen Theologen* von einer Existenz des Teufels nicht überzeugt ist, *vermutet die Minorität, die an die Wirksamkeit von Dämonen glaubt, durchgehend ihre Auswirkungen im Bereich des Paranormalen.*

Gesellschaftliche Zusammenhänge, Genese und tiefenseelische Mechanismen bei Fällen von «dämonischer Besessenheit»

Vor dem Hintergrund einer bislang nur auf psychopathologische, theologische und parapsychologische Aspekte reduzierten Auffassung des Phänomens «dämonische Besessenheit» erscheint es unerläßlich, auf eine dem Geschehen selbst innewohnende Dynamik hinzuweisen und dabei verständliche Zusammenhänge transparent werden zu lassen, in denen sich – an verschiedenen Modellen der derzeitigen Psychologie und Psychiatrie – eine befriedigende Aufhellung anbietet.

Es sind Sichtweisen einer «Wissenschaft vom Diesseits»[24] (Bultmann) – die je nach Entstehungsart – das Phänomen einer «dämonischen Besessenheit» nach tiefenpsychologischen, lernpsychologischen und sozialpsychologischen Perspektiven aufzuschlüsseln versuchen. Diese Blickwinkel schließen sich keineswegs gegenseitig aus, sondern können dazu beitragen, ein unbestritten komplexes

Phänomen – weit über die Ausgangsdiskrepanz zwischen einer überalteten Auffassung der Psychiatrie und der Theologie hinaus – in einem funktionalen Zusammenspiel verstehbar zu machen.

Das Phänomen in tiefenpsychologischer Sicht: die «Dämonenheilung der Gottliebin Dittus» (1840–43)[25]

1. Phänomene und Heilungsversuch durch Exorzismen

Gottliebin Dittus war 28 Jahre alt, ohne Vermögen und bewohnte mit drei gleichfalls ledigen Geschwistern, unter denen sich ein halbblinder Bruder befand, eine Mietwohnung in Möttlingen bei Pforzheim. Sie war an verschiedenen Orten als Dienstmagd beschäftigt, mußte aber ihre Tätigkeit infolge von Krankheiten (Nierenkrankheit, Gesichtsrose) 1840 aufgeben.

In dieser Situation stellen sich bei der Gottliebin zunächst Halluzinationen ein: so sieht sie u. a. die Gestalt einer zwei Jahre vorher verstorbenen Frau, mit einem toten Kind im Arm. Wenig später beginnt ein Klopfspuk, der zunächst von der Umwelt nicht weiter ernst genommen wird. Als das Gepolter des Spuks die ganze Nachbarschaft stört, begibt sich Pfarrer Blumhardt mit einem Arzt, dem Schultheißen und einigen Gemeinderäten in die Wohnung zur Beobachtung. Die Zeugen stellen gewissenhaft bei sorgfältiger Überprüfung fest, «daß irgendein Erklärungsgrund nicht gefunden wurde». In drei Stunden ertönten aus der Bettlade der Patientin 25 Schläge, die besonders dann auftraten, wenn geistliche Lieder gesungen oder gebetet wurden.

Nach dem Klopfspuk verfällt die Gottliebin in heftige Konvulsionen. Bei einem weiteren Besuch stellt der Pfarrer fest, daß «hier etwas Dämonisches im Spiele sei». Eine Art Ingrimm packt ihn, er fordert die Kranke auf: «Wir haben lange genug gesehen, was der Teufel tut, nun wollen wir auch sehen, was der Name Jesu vermag.» Nach wenigen Augenblicken hörten die Krämpfe auf, die Patientin betete die Worte des Pfarrers nach. «Dies», so sagt Blumhardt, «war der entscheidende Zeitpunkt, der mich mit unwiderstehlicher Gewalt in die Tätigkeit für die Sache hineinwarf.» Einen Tag später stellen sich die Krämpfe erneut ein. Die Patientin läßt eine Stimme hören, «die man augenblicklich als eine fremde erkennen mußte, nicht sowohl wegen des Klanges, sondern wegen des Ausdrucks und der Haltung in der Rede. Auf Befragen, wer da am Werke sei, zischt es aus ihr: ‹Der Allerärgste.›» Ein Gebetskampf beginnt, bei dem sich zunächst drei, dann sieben, später vierzehn, schließlich 425 Dämonen melden. Durch Bibellektionen und Gebet versucht der Pfarrer, gegen diese «Dämonen» anzukämpfen. In der Nacht vor dem 25. Juni 1842 – um nur ein Beispiel herauszugreifen – dauert der Exorzismus von abends acht bis vier Uhr früh. Dann sinkt die Patientin zusammen, sie öffnet den Mund und «es war, als spuckte sie einen Dämonen nach dem anderen heraus, ... es ging partienweise, ohne daß von meiner Seite und ohne daß ein Wort von den Dämonen gesprochen wurde».

Als die Phänomene einige Tage später wieder beginnen, wird Gottliebin auf ihren Wunsch ins Pfarrhaus aufgenommen. Nach einer Phase der Ruhe beginnt es im Februar 1843 von neuem: Gottliebin erbricht Sand, Glasstücke, Brettnägel und andere Gegenstände. Obwohl Zeugenaussagen dafür sprechen, daß in einem hysterischen Dämmerzustand die Patientin nachts ein Geldbüchslein entwendet und am nächsten Morgen unter heftigem Würgen Geld und Büchse erbricht, fragt Pfarrer Blumhardt nicht, wie die Gegenstände, die aus dem Mund der Gottliebin *herauskamen, vorher hineinkamen.*

In der Folgezeit zeigen die Schwester der Patientin sowie der halbblinde Bruder ähnliche Symptome. Der Höhepunkt ereignet sich gerade über Weihnachten (24.–28. 12.), wo ein Endkampf stattfindet mit dem Ergebnis, daß das Signal der Schwester Katharina: «Jesus ist Sieger» den Kampf mit dem Satan beendet. Alle drei Kinder bleiben fortan im Pfarrhaus, sie fühlen sich an Kindes Statt angenommen.

2. Analyse der Phänomene

Überdenkt man die Krankheitsgeschichte der Gottliebin Dittus und die erst spät einsetzende Symptomatologie der beiden Geschwister, so stellt sich als erstes die Frage nach dem Milieuhintergrund.

a) Kulturspezifischer Hintergrund

Möttlingen besaß zur Zeit Blumhardts 130 Einwohner. Blumhardts Vorgänger hatte als überzeugter Pietist wenige Jahre vorher ohne Erfolg eine religiöse Erweckungskampagne gegen Aberglauben, magische Praktiken und Hexerei durchgeführt. Die Gottliebin war angeblich sein liebstes Pfarrkind bis zu seiner Amtsaufgabe 1838, wohin-

gegen Pfarrer Blumhardt zunächst einen eher ungünstigen Eindruck von ihr hatte.

Nur acht Meilen von Möttlingen entfernt lebte damals Friederike Wanner, die als Kerners «Seherin von Prevorst»[26] berühmt wurde; sie starb, als die Gottliebin gerade mit 14 Jahren in der Pubertät war. Blumhardt kannte die Phänomene der Seherin, und er gibt selbst zu, daß er «ein besonderes Grauen vor den Erscheinungen des Somnambulismus» gehabt habe, «die so häufig ärgerliches Aufsehen und so wenig Gutes bisher geschafft haben». Innerhalb seiner Pfarrei fand sich viel kirchlicher Sinn, aber auch eine «Pestilenz vor, die im Finstern schleicht». Diese Pestilenz sei die Zauberei gewesen, welche von einzelnen Gemeindemitgliedern getrieben wurde, wodurch der Teufel eine große Macht über die Leute daselbst gewonnen habe.

b) Die psychische Realität der Patientin

Wichtiger noch als der kulturhistorische Hintergrund ist die innerpsychische Realität der Lebensgeschichte der Gottliebin, sind ihre subjektiven Erfahrungen und Deutungen.

Da ist zunächst der Sympathieumschwung: bis zu ihrem dreiundzwanzigsten Lebensjahr erlebte sie Pfarrer Barth, den Vorgänger Blumhardts, als eine ihr zugetane Bezugsperson. Dann erfährt sie, als Dienstmagd beschäftigt, eine Reserve durch den Nachfolger, gleichzeitig treten Krankheiten und finanzielle Schwierigkeiten auf.

Gottliebin sieht sich in einem «Netz von Zauberei» verfangen. Ihre Mutter habe ihr erzählt, sie, die Gottliebin, sei als kleines Kind mehrfach im Schlaf von unbekannten Mächten entführt worden; als die Mutter es bemerkt und aufgeschrien habe, sei das Baby an der Stubentür zu Boden gefallen.

Nach dem Tod der Mutter kam das Mädchen zu einer Base, die das Kind in die Zauberei habe einweihen wollen, ihr vorzeitiger Tod habe das Vorhaben jedoch verhindert.

Im Februar 1840, in einem Zustand hoffnungsloser Armut, halluziniert Gottliebin einen Regen von «Zaubergeld», sie erschrickt, schickt einen Jungen in die Stube, in der angeblich Taler herumliegen, doch dieser kommt zurück und sagt: «Bäsle, ich find nichts.»[27] Als sie selbst nachgesehen habe, seien die Geldstücke verschwunden gewesen.

Wir können festhalten: die innerpsychische Wirklichkeit des Mädchens ist eng verwoben mit ambivalent aufgeladenen magischen Erwartungshaltungen, die ihrer Notlage entspringen. Über die Realität materieller Tatsachen wird die innerpsychische Wirklichkeit in Form von Halluzinationen projiziert. Ein gewichtiges Stück Aberglaube lebt unter der Schicht christlicher Erziehung fort.

c) Urformen der Psychotherapie

Was aber hat es nach Ausbruch der Phänomene mit dem Therapieversuch Pfarrer Blumhardts auf sich? Versteht man den anfänglichen Klopfspuk auf der Ebene der psychischen Realität des Mädchens, ohne sich in der Faktizitätsfrage zu verstricken, so signalisiert diese Botschaft, wie in so vielen Fällen von Besessenheit, ein Prodromalsymptom. Das Klopfgeräusch sagt: es will etwas hinein, hinein in den Raum des Bewußtseins des Mädchens, in das Bewußtsein der Sozietät, in der es lebt. Der Charakter des Signals ist, aufmerksam zu machen auf eine innerpsychische und materielle Notlage.

Blumhardt versteht dieses Signalement nicht. Er geht in Reserve. Genauso wie es Psychoanalytiker tun, bevor sie einen Patienten zur Therapie akzeptieren. Zögern und Abwehr – das ist ja auch bei der psychoanalytischen Behandlung, besonders bei Schizophrenen, eine erste Reaktion, bevor man die Schwere des Falles abschätzt.

Blumhardts erste Anstrengung war auf ihn selbst gerichtet, er fragt sich mehrfach: «Ist Satan hier im Spiel, ist's recht, es dabei zu belassen?», er betet, fastet und überwacht sich selbst – genauso wie der Therapeut, der Psychosen behandeln will, seiner eigenen «Gegenübertragung» höchste Aufmerksamkeit widmet, bevor er die innere Welt der Wahnvorstellungen schizophrener Patienten exploriert.[28] Der Psychoanalytiker Benedetti vergleicht die Verschlimmerungen der Besessenheitssymptome der Gottliebin mit der offenkundigen Verschlimmerung psychotischer Symptome infolge des Widerstandes der Patienten.[29] Der Patient versuche den Therapeuten zu überwältigen, der darauf reagieren muß, indem er solche Wünsche frustriert. Und dies, so sagt Benedetti, habe Blumhardt getan. Der Unterschied scheint mir aber darin zu liegen, daß der heutige Therapeut sich dieser Sachlage bewußt ist, während Blumhardt nur aus einem instinktiven Verständnis heraus die Interaktionsmechanismen des therapeutischen Prozesses in ihren Ansätzen begreift.

d) Induktionseffekte im Interaktionsprozeß

Trotz dieser psychologischen Wachheit des Exorzisten kann die Frage nach einem in sich verschränkten Mechanismus der Übertragung – Gegenübertragung nicht ausgeklammert werden. Die Einstellung von Pfarrer Blumhardt legt einen therapeutischen «Induktionseffekt» zugunsten der Dämonenhypothese nahe, auf den sowohl die Gottliebin wie ihre Geschwister antworten.[30] Die Argumentation von Benedetti muß vor dem zeitgenössischen Hintergrund interpretiert werden; gerade in jüngster Zeit haben Psychoanalyse und Therapie[31] wichtige Einsichten zutage gefördert, die den therapeutischen Prozeß als *Interaktionsvorgang* in seinen Reaktionen und Gegenreaktionen in einem neuen Licht erscheinen lassen.

Wie aber reagiert die Familie auf den gelungenen Heilungsversuch bei der Gottliebin? Um es kurz zu sagen: mit hysterischer Ansteckung. Die «Dämonenbesessenheit» des halbblinden Bruders und der Schwester Katharina provozieren eine erneute Zuwendung des Pfarrers. Dieser nimmt beide in sein Haus auf, und dort vollzieht sich der Endkampf. Man kann den Gedanken nicht von der Hand weisen, daß diese Anfälle «zweckbestimmt» waren. Zu guter Letzt ist man versucht, mit Shakespeare zu sprechen: «Ende gut, alles gut». Eine kritische Phase in der Persönlichkeitsentwicklung der Gottliebin Dittus ist überwunden, sie ist aus dem Arme-Leute-Milieu aufgestiegen in den Haushalt des Pfarrers, später geht sie mit ihm nach Bad Boll, heiratet schließlich und wird Industrielehrerin. Bruder und Schwester sind versorgt, und es spricht für die psychologische Einfühlungsfähigkeit von Pfarrer Blumhardt und das Klima innerhalb seiner Familie, daß niemand mehr aus der «Dittusschen Verwandtschaft» zu Dämonenanfällen greifen muß, um eine erneute Zuwendung zu provozieren.

Ein «Lernexperiment» mit unaufhebbaren Konsequenzen: die selbstinduzierte Besessenheit Ludwig Staudenmaiers (1912)[32]

Als wohl einmaliges Experiment an sich selbst können die Versuche Ludwig Staudenmaiers angesehen werden. Dieser wache Experimentator mit abgeschlossenen Staatsexamina in Theologie, Zoologie und Chemie nimmt für sich das Recht in Anspruch, «die Grenze zwischen Natürlichem und Übernatürlichem, zwischen pathologischen und wirklichen Teufeln möglichst weit zugunsten der Naturwissenschaften zurückzuschieben».[33]

Was tat nun Staudenmaier? Von einem Freund angeregt, beginnt er das «automatische Schreiben», um hinter die Mechanismen spiritistischer Techniken zu kommen; nach dreiwöchiger Übung meldet sich ein «Geist»: Julie Norne ist da. Staudenmaier prüft diesen «Geist» dort, wo er es übersehen kann: in Chemie. Das automatische Schreiben wird als Konditionierungseffekt eingesetzt. Die Zahl der «Geister» nimmt zu, es melden sich «minderwertige», ja selbst moralisch defekte oder bösartige Intelligenzen – Personifikationen der unterbewußten Psyche des Experimentators. Mit zunehmender Produktion tritt eine Reaktionsgeneralisation auf: aus dem inneren *Vorherwissen* dessen, was geschrieben wird, entwickelt sich ein nahe am Ohr befindliches *Vorherhören*, es treten akustische, später auch optische und olfaktorische Halluzinationen auf. In diesem Prozeß einer zunehmenden Dissoziation der eigenen Psyche zeigen sich verselbständigte, personifizierte Produkte – autosymbolische Darstellungen des eigenen Unbewußten: Staudenmaier ist in eine «mediumistische Psychose» geraten, die in ihren Formen und Auswirkungen anhand umfangreichen Fallmaterials untersucht wurde.[34]

Parallel zu dieser fortschreitenden Aufsplitterung der eigenen Persönlichkeit treten psychokinetische Phänomene auf, die von Zeugen beobachtet wurden.

Aber der Experimentator gibt nicht auf. Aus dieser Phase berichtet er:

«Einmal hatte ich, als ich im Bett lag, ganz deutlich das Gefühl, daß mir jemand eine Kette um den Hals schlinge. Gleich darauf nahm ich einen sehr üblen Schwefelwasserstoffgeruch wahr, und eine unheimliche Stimme sagte zu mir: Jetzt bist du mein Gefangener. Ich werde dich nicht mehr loslassen. Ich bin der Teufel.»[35]

Aber noch hat Staudenmaier die Kontrolle über sich selbst nicht verloren. Er schreibt:

«Es konnte für mich kein Zweifel mehr bestehen, nach naiv-mittelalterlichen Begriffen war ich besessen. Dazu die verzweifelte Alternative, entweder mache ich grundlegende Entdeckungen, die geeignet sind, das Menschenrätsel von ganz neuen Gesichtspunkten zu beleuchten, oder ich bin ein Narr, der in unverantwortlicher Halsstarrigkeit Jahre seines Lebens, Gesundheit, vielleicht das Leben selbst opfert.»[36]

Der kühne Experimentator hat sein Leben geopfert; die Verselbständigung der Dissoziation er-

wies sich als irreversibel, er starb, bis an sein Lebensende von Halluzinationen bedrängt, Jahre später in Rom.

Aus dieser Perspektive wäre zu fragen, ob nicht neben den psychodynamischen Zusammenhängen, wie sie aus diesem Bericht deutlich werden, die spezifische Ausprägung des Phänomens der Besessenheit an entsprechende gesellschaftliche Zusammenhänge, Interpretationen und Erwartungshaltungen geknüpft ist.

Denn neben individuellen scheinen gruppendynamisch wirksame Erwartungshaltungen als Nährboden für die Entstehung von Besessenheit überaus bedeutsam.

Sozialpsychologische Aspekte der Besessenheit

Dieser Fall ereignete sich Mitte der sechziger Jahre in der Bundesrepublik und läßt das gestellte Problem besonders deutlich werden.

In einer protestantischen Brüdergemeinschaft, die sich das Ziel gesetzt hatte, solchen kranken und beladenen Menschen zu helfen, denen die Medizin nicht mehr weiterhelfen konnte, befand sich ein Mädchen, Anfang bis Mitte zwanzig. Ihr Krankheitsbild entsprach in manchem dem, was wir von Besessenen gehört haben. Der leitende Pfarrer dieser Bruderschaft informierte sich in der Literatur, genauer bei Ch. Blumhardt.

Man begann mit Gebeten und Handauflegung. Es meldeten sich «Stimmen des Lichts»,[37] die mit einem Bibelzitat begannen und Ratschläge für die Heilung gaben, und «Stimmen der Finsternis», die den «Satan» verrieten. Das entscheidende Merkmal des Satans: er wußte Dinge, die niemand sonst wußte, Geheimgehaltenes und Verborgenes. Nachprüfungen ergaben die Richtigkeit der Angaben. Von nun an stand fest: das kann kein Mensch wissen, das muß der Teufel sein. Die unflätigen und unmoralischen sowie areligiösen Bemerkungen der «Stimmen der Finsternis» bestätigten nur die Vermutung des Pfarrers: wir haben es mit dem Satan zu tun, den wir besiegen müssen mit Hilfe der «Stimmen des Lichts». Diese Stimmen gaben Weisungen, zerstreuten Zweifel.

Aufgrund der «Stimmen des Lichts» wurde der Dämonenkampf mit Gebet und Handauflegungen weitergeführt. Zunächst wurde die Hand auf die Kleider der Besessenen deponiert, dann darunter.

In der Folgezeit kam es in dieser, immer stärker vom Bewußtsein eines gigantischen Ringens durchdrungenen fanatisierten Gruppe zum «Nacktgebet» gegen den Satan. Da die «guten» Stimmen mit Hilfe von Bibelzitaten immer wieder geschickt klarmachten, man könne diesen Kampf nur mit dem Einsatz der ganzen Person bestehen und den Sieg davontragen, und zu diesem Kampf raffiniert eingefädelte und detaillierte Vorschläge unterbreiteten, kam es zu der «letzten Waffe gegen den Satan»: dem «Geschlechtsgebet».

Die protestantische Kirchenleitung hatte inzwischen von den Exorzismen in dieser Gruppe erfahren und verbot strikt irgendwelche Teufelsaustreibungen. Die Fanatiker aber, überzeugt, sie hätten es mit dem Satan persönlich zu tun, waren entschlossen, den entscheidenden Kampf bis zum siegreichen Ende zu führen, notfalls auch gegen die Anweisung der Kirchenbehörden.

Epidemieartig zeigte eine ganze Reihe anderer Frauen ähnliche Symptome, und der Satan wurde ausgetrieben, wo immer er sich zeigte. Eine militant aggressive Strategie gegen den «Bösen» verdrängte jeden Zweifel, bis nach gegebener Zeit eine Anzahl von «Dämonenkindern» geboren wurde. Ein Gerichtsverfahren war das Nachspiel.

In eine solche Konfiguration gruppendynamisch wirksamer Faktoren spielt eine Fülle von Einzelelementen hinein, die in unserem Zusammenhang nicht aufgehellt werden können.[38] Dennoch zeichnen sich dabei vier dynamisch wirksame Faktoren ab, die in ihrem Zusammenspiel mit hoher Wahrscheinlichkeit für den Exzeß verantwortlich waren.

a) Vorentscheidungen

Zu den Vorentscheidungen, die innerhalb dieser Gruppe, vor allem aber bei deren Leiter wirksam waren, muß die Bewertung des Gesamtbereiches der okkulten Phänomene und Praktiken gezählt werden. Alles Okkulte wurde als Ausfluß dämonischer Mächte verstanden, jede okkulte Praktik (Pendeln, spiritistische Praktiken, Kartenschlagen, Bleigießen, Besuch bei Hellsehern usw.) galt als «Okkultsünde»; man ging der «Okkultbehaftung» nach bis in die Ahnenreihe, um einen Zusammenhang zwischen den Okkultsünden von Eltern oder Großeltern und gegenwärtigen Krisensituationen stiften zu können. Der dadurch geschaffene irrationale Komplex mußte sich irgendwann entladen.

b) Erfüllungszwang in einem quasitherapeutischen Prozeß

Das ätiologisch unklare Krankheitsbild der Patientin verführte den Gruppenleiter dazu, den bibli-

schen Auftrag der Krankenheilung durch Handauflegung wörtlich zu nehmen. In der Folgezeit entstand eine Überlagerung der Persönlichkeit in zwei einander entgegengesetzten Komplementärvarianten.

So enthalten die «Stimmen des Lichts» nicht nur die «guten» Seiten der Besessenen. Diese «Stimmen» kennen sich zwar gut in der Bibel aus, belegen auch ihre Ratschläge für den Dämonenkampf mit Bibelzitaten, aber sie arbeiten so geschickt auf die Erfüllung sexueller Wünsche hin, daß eine naiv-kämpferische Frömmigkeit auf das Zeugnis der «Übernatur» in einen Erfüllungszwang gerät.

c) Die Jenseitsdeutung parapsychischer Leistungen

Das unerklärliche Wissen der «Stimmen der Finsternis», die sich aus der Besessenen meldeten – vermutlich auf außersinnliche Wahrnehmung zurückzuführen –, wurde zusammen mit dem äußeren Symptombild einer «Besessenheit» als Beweis für das konkrete Vorhandensein und Auftreten Satans genommen. Mit einem Male hatte man in der Okkultbehaftung den Satan selbst gestellt, die Vorentscheidung sah sich in einer naive Gemüter ungeheuer beeindruckenden Weise bestätigt: Die «Stimmen der Finsternis» äußerten in einem «teuflischen» Kontext Okkultes.

Aber auch die «gute Seite», vertreten durch die «Stimmen des Lichtes» bei dieser Besessenen, wußte Verborgenes und Geheimes. Aber da diese Äußerungen in frommem Kontext – zur Überwindung Satans – getan wurden, nahm man sie als Beleg für das Wirken Gottes. Für die Gemeinschaft war plötzlich ein Kampf ausgebrochen zwischen Gott und Satan. Die Bruderschaft und ihr Leiter glaubten, diesen Kampf bis zum endgültigen Sieg durchführen zu müssen.

d) Gruppendynamik

Als ein weiterer, ganz entscheidender Faktor in diesem prozeßhaften Geschehen muß die militant dynamische Offensivstrategie gegen das Okkulte angesehen werden, die diese Gruppe auf ein spezifisches ideologisches Konzept einschwor. Mit dem Auftreten der Besessenheit war der «Glücksfall» eingetreten, daß in der subjektiven Erwartung die Okkultideologie ihre Bestätigung erhielt und zugleich «im Namen des Herrn Jesu» zum massiven Kampf gegen Satan antreten konnte. Als das Verbot der Kirchenbehörde eintraf, hatte man bereits «die Brücken hinter sich abgebrochen», das Bewußtsein einer Elite hatte sich herausgebildet, die keinen Outsider duldete, der Zweifel hegte gegenüber dem Einsatz der «letzten Waffe» gegen Satan, der Sexualität.

Folgerungen

Man wird damit rechnen müssen, daß neben den offiziellen Stellungnahmen von psychologischer und theologischer Seite bestimmte religiöse «Subkulturen» einer Sicht der Besessenheit zuneigen, die ihrem jeweiligen «Weltbild» entspricht. An diesem Modellfall versuchten wir verständliche Zusammenhänge zwischen solchen «Subkulturen» und der Entstehung des Phänomens aufzuzeigen.

Es kann kein Zweifel daran bestehen, daß die psychologische Analyse derartiger Besessenheitsfälle uns dazu anleiten kann, psychohygienische Überlegungen anzustellen und Konsequenzen zu ziehen, damit in Zukunft die «dämonische Besessenheit» als Paradigma für eine Konfrontation mit dem Außergewöhnlichen in einem Raum der Besonnenheit geklärt werden kann.

[1] T.K.Östereich, Die Besessenheit (Langensalza 1921).
[2] Theologisches Lexikon für die Praxis, Sacramentum Mundi (1967) 502.
[3] Vgl. dazu etwa Psychologische Lexika, wie F.Dorsch und W.Traxel, Psychologisches Wörterbuch (1963) 49.
[4] Lexikon für Theologie und Kirche ([2]1958) 296.
[5] Östereich K. aaO.
[6] J.Kerner, Geschichten Besessener neuerer Zeit (Stuttgart 1834) zit. nach Östereich (1921) 16.
[7] F.A.Mesmer, Mesmerismus, hrsg. v. K.Ch.Wolfart (Berlin 1814).
[8] Gespräch über die heilsamen Beschwörungen und Wunderkuren des Hochwürdigen Herrn Gaßners, o.Hrsg. (Ulm 1775).
[9] Cesare di Vesme, Geschichte des Spiritismus, 3 Bde (Leipzig 1898–1900).
[10] H.Bender, Psychische Automatismen (Leipzig 1936).
[11] J.M.Charcot, Poliklinische Vorträge (Wien und Leipzig 1894, 1895).
[12] Vgl. dazu: M. und W.F.Prince, Die Spaltung der Persönlichkeit (Stuttgart 1932). Dieses Buch enthält eine 412 Titel umfassende Bibliographie zum Problem der Persönlichkeitsspaltung.
[13] G.Murphy, Personality, a biosocial approach to origins and structures (New York, London 1947).
[14] Realenzyklopädie protestantischer Theologie und Kirche (1898) 418.
[15] H.Bender, Parapsychologie (Darmstadt 1971).
[16] Vgl. die Publikationen in folgenden Zeitschriften: Ztschr. für Parapsychol. u. Grenzgebiete ab 1963 sowie das Journal of the American Society for Psychical Research ab 1965.
[17] Vgl. dazu: A.Rodewyk, Dämonische Besessenheit (Aschaffenburg 1963) sowie Dämonische Besessenheit heute (Aschaffenburg 1966).
[18] J.v.Görres, Die christliche Mystik, Bd. 5 (Regensburg o.J.).
[19] P.Janet, Les obsessions et la psychasténie (Paris 1903).

[20] M. und W.F. Prince, Die Spaltung der Persönlichkeit (Stuttgart 1932).
[21] C.G. Jung, Zur Psychologie und Pathologie sogenannter okkulter Phänomene (1902). Nachdruck Ges. Werke, Bd. 1 (Olten u. Freiburg 1966).
[22] Praktisches Bibellexikon (1961) 126.
[23] A.J. Hammers und U. Rosin, Fragen über den Teufel: E. Bauer (Hrsg.), Psi und Psyche (Stuttgart 1974) 61–73.
[24] R. Bultmann, Zur Frage des Wunders (Tübingen 1961) 214–228.
[25] G. Sulzer (Hrsg.), Ein Einblick in das Tun und Treiben der gottfeindlichen Geisterwelt – Bericht des Pfarrers K.Chr. Blumhardt an den Kirchenrat über die Krankheitsgeschichte der Gottliebin Dittus (Leipzig 1922). Die nachfolgenden Zitate finden sich auf den Seiten 23–87.
[26] J. Kerner, Die Seherin von Prevorst (Stuttgart, Tübingen 1829).
[27] AaO.
[28] Vgl. dazu die Beiträge der modernen Schizophrenieforschung, wie sie seitens der Psychoanalyse oder der Psychologie C.G. Jungs geleistet wurden.
[29] G. Benedetti, Blumhardts Seelsorge in der Sicht heutiger psychotherapeut. Kenntnis: Reformatio (1960) 474 bis 487, 531–539.
[30] J. Ehrenwald, Der doktrinäre Induktionseffekt in der Psychotherapie und den Naturwissenschaften: Zeitschr. für Parapsychol. u. Grenzgeb. der Psychol. (1958/59) 127–144.
[31] Argelander.
[32] L. Staudenmaier, Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft (Leipzig 1912), Nachdruck Darmstadt 1968.
[33] AoO. (1912) 13.
[34] H. Bender, Mediumistische Psychosen. Zeitschrift für Parapsychol. und Grenzgebiete der Psychol. (1959) 2, 3–28.
[35] AaO. (1912) 23.
[36] AaO. (1912) 27.
[37] Die Terminologie «Stimmen des Lichtes», «Stimmen der Finsternis» sowie die Bezeichnung «Nacktgebet» und «Geschlechtsgebet» geht auf den Kreis dieser Brüderschaft zurück.
[38] U. Rosin, Sozialpsychologische Untersuchungen einer religiösen Gruppenneurose, unveröffentl. Dipl. Arbeit (Freiburg i. Br. 1968).

JOHANNES MISCHO

geboren 1930. Er studierte Philosophie, Geschichte, Theologie und Psychologie, ist Dipl. Psych., Dr. phil., Professor für Psychologie am Psychologischen Institut der Universität Freiburg i. Br. Er veröffentlichte zahlreiche Beiträge über den Grenzbereich zwischen Klinischer Psychologie, Sozialpsychologie, Parapsychologie und Theologie sowie methodenkritische Arbeiten zur experimentellen parapsychologischen Forschung.

Willi Oelmüller

Zur Deutung gegenwärtiger Erfahrungen des Leidens und des Bösen

I. Schwierigkeiten bei der Erörterung dieses Themas

1. Nicht wenige Philosophen und in Institutionen etablierte Philosophien schweigen heute zum Thema Leiden und Böses. Hierfür gibt es gewichtige Gründe. Wer trotzdem von der Philosophie aus einige Überlegungen zu diesem Thema vortragen will, muß sich der Schwierigkeiten sowie der begrenzten Kompetenz der Philosophie bewußt sein und seine nicht selbstverständlichen Voraussetzungen so deutlich wie möglich angeben.

Zumindest in den entwickelteren Industriegesellschaften West- und Osteuropas – wahrscheinlich jedoch nicht nur hier – gibt es einstweilen einige völlig ungelöste Schwierigkeiten bei der Erörterung dieses Themas. Diese Schwierigkeiten sind nur in einem geringen Maße von der Philosophie mitverursacht, und sie können auch nicht allein von ihr beseitigt werden. Drei seien benannt:

1.1. In allen uns bekannten Gesellschaften gab es bisher einen relativen Konsens 1. über gesellschaftlich anerkannte und institutionalisierte Symbole (z. B. Dämonen, Satan) und Deutungssysteme (z. B. Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung der Toten), die den Menschen in ihren Erfahrungen des Leidens und des Bösen Erklärung und Trost boten, 2. über die Medien (z. B. Mythen, Religion, Kunst, Philosophie), in denen man diese Erfahrungen darstellen und erörtern konnte. Von einem solchen relativen Konsens kann man heute nicht mehr ausgehen. In den Theologien und Philosophien scheint der Bruch mit traditionellen Symbolen und Deutungssystemen kaum überbrückbar. Mit älteren und neueren wissenschaftlichen Verfahren kann man nicht mehr überzeugend einsichtig machen, was auch für uns die einst anerkannten Symbole und Deutungssysteme des Leidens und des Bösen «zu denken geben» (Ricœur). Auch die bisherigen Formen der Traditionsvermittlung (z. B. durch Lehren und Vorbilder, durch unbewußte psychische und soziale Mechanismen in anerkannten Institutionen) sind nicht mehr selbstverständ-

lich. Neue Formen der Traditionsvermittlung haben sich noch nicht bewährt. Einige Humanwissenschaften haben neue Methoden und Begriffe entwickelt (z. B. Entfremdung, Aggression, Frustration, Anomie, gesellschaftliche Devianz, Dysfunktionalität), mit denen sie Teilaspekte des individuellen, gesellschaftlichen und politischen Leidens und des Bösen genauer beschreiben können. Mit manchen neueren wissenschaftlichen Methoden (z. B. des Strukturalismus, der Systemtheorie, des Funktionalismus und des Behaviorismus) kann man jedoch Erfahrungen und Leiden der Individuen nicht mehr bzw. nicht mehr differenziert genug beschreiben. Ähnlich ambivalent ist die Situation in der Kunst und Literatur sowie in der Bildungs- und Umgangssprache. Die Kultur- und Freizeitindustrie – weithin eine «Kultur der Analgetika» (Kolakowski) – verdrängt Phänomene des Leidens und des Bösen, verschleiert Entfremdungen, erzeugt immer schneller wechselnde Idole von einem leidfreien Glück und fördert damit die Unfähigkeit, Leiden und Böses wahrzunehmen, zu mildern und das Unabänderbare zu ertragen. Andererseits werden auch heute noch vergessene Leiden und Leidensgeschichten der Menschen und Völker durch die Kunst und Literatur (z. B. Kafka, Beckett, Solschenizyn) bewußt gemacht. In der Sprache der Sozialtechnologie und der verwalteten Welt können die Menschen ihre Erfahrungen und Leiden nicht mehr artikulieren. In der Umgangssprache versucht man dagegen noch zu sagen, woran man leidet und was Trost bietet. Zumindest in den entwickelteren Industriegesellschaften kann man allerdings trotz neuer Informationsmedien, Kommunikationstheorien und gruppendynamischer Aktivitäten zur Behebung psychischer und sozialer Leiden nicht die vielen Symptome übersehen, die dafür sprechen, daß die Menschen unfähiger werden, sich ihrer Leiden und Entfremdungen bewußt zu werden und diese zu artikulieren. Das Potential an Sensibilität, Solidarität und Kommunikationsfähigkeit ist ohne inhaltliche Präzisierung sehr ambivalent und nicht unbegrenzt und selbstverständlich, sondern von weltgeschichtlich späten, durchaus nicht selbstverständlichen inhaltlichen Errungenschaften der Menschen abhängig. Mit welchen Symbolen und Deutungssystemen und in welchen Medien soll die Philosophie demnach in dieser Situation die außerordentlich vielschichtigen Erfahrungen des Leidens und des Bösen zum Ausdruck bringen, darstellen und erörtern?

1.2. Man kann sich diese Schwierigkeit etwa durch die radikalen Veränderungen der Lebensbedingungen in den entwickelteren Industriegesellschaften verständlich machen. In den siebziger Jahren verlieren zumindest in West- und Osteuropa viele in der bisherigen bürgerlichen und sozialistischen Phase der Neuzeitgeschichte ‹wissenschaftlich› begründeten Ideologien und Weltanschauungen ihre Überzeugungskraft. Diese neuen Ideologien und Weltanschauungen glaubten sich auf eindeutige technologische, wirtschaftliche, nationale, soziale und politische Prozesse stützen zu können. In der Klasse, in der Partei, im Volk, in der klassenlosen Gesellschaft suchte man im 19. und 20. Jahrhundert neue Möglichkeiten zur personalen und sozialen Identitätsbildung. Heute verlieren neuzeitliche Ideologien und Weltanschauungen ihre Überzeugungs- und Integrationskraft innerhalb und außerhalb der Wissenschaften. Es gibt daher wieder einmal sehr verschiedene Gegenbewegungen zu neuzeitlichen Aufklärungs-, Fortschritts- und Emanzipationstheoremen: z. B. quasiästhetische, quasireligiöse und quasipolitische Bewegungen in den Wissenschaften und Subkulturen; statt Rationalisierung und Entmythologisierung Plädoyer für die Gegenwärtigkeit des Mythos (Kolakowski), statt Säkularisierung neue Heilslehren und Ideologien; statt Argumentativem Narratives, statt kuturabhängiger inhaltlicher Antworten die Suche nach hochabstrakten kulturunabhängigen Deutungen des gegenwärtigen Zeitalters (Luhmann, Habermas, Lévi-Strauß, Ribeiro).

1.3. Eine dritte Schwierigkeit hängt hiermit zusammen. Es wächst die Einsicht, daß es in der sich realisierenden Weltgesellschaft alte und neue Formen des Leidens und des Bösen gibt, die nur mehr oder weniger systemspezifisch, d. h. mehr oder weniger abhängig sind von bestimmten sozioökonomischen und soziokulturellen Lebensbedingungen. Diese Formen sind sehr verschiedener Art, mehr private, z. B. Angst, Krankheit, Einsamkeit, Langeweile, Alter und Tod, mehr öffentliche: z. B. Hunger, Armut, Arbeitslosigkeit, Ungerechtigkeit, Unterdrückung, Folter. Es entwickelt sich daher zur Zeit ein gleichsam nachneuzeitliches Bewußtsein von der Verstrickung der Menschen in eine Vielzahl vergangener und gegenwärtiger Leidensgeschichten, in denen die Individuen und sozialen Gruppen nicht nur Täter, sondern auch Opfer sind. Es gibt allerdings kein konkretes universales Deutungssystem, das angesichts der außerordentlich verschiedenen Erfahrungen der Menschen und ihrer Deutungen des Leidens und des Bösen

für alle Menschen unter verschiedenen sozioökonomischen und soziokulturellen Lebensbedingungen Erklärung und Trost bieten kann. Kann die Philosophie dann aber überhaupt noch Allgemeingültiges zum Thema Leiden und Böses sagen? Müssen ihre allgemeingültigen Aussagen nicht notwendig formal und damit unverbindlich bleiben, weil sie zu weit entfernt sind von den konkreten Formen des Leidens der Individuen, der gesellschaftlichen Gruppen und Völker? Müssen andererseits ihre materialen Aussagen nicht notwendig kulturbedingt bleiben und damit ohne Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Wahrheit? Gibt es aber überhaupt wahre Aussagen über das Thema Leiden und Böses, die nicht für alle Menschen in allen Zeiten Geltung beanspruchen müssen?

2. Wegen dieser und anderer Schwierigkeiten erwarten heute nur noch wenige im Ernst von der Philosophie Erklärungen und Trost in ihren Erfahrungen des Leidens und des Bösen. Die Entzweiung – jener Zustand, in dem «die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen» (Hegel) verschwunden ist – ist offenbar nicht immer und nicht für alle Menschen, wie Hegel annahm, «der Quell des Bedürfnisses der Philosophie». Im Gegenteil, auch in den angeblich emanzipierten und säkularisierten Industriegesellschaften schwanken die meisten Menschen, wie empirische Untersuchungen zeigen, bei der Bewältigung von sogenannten Grenzsituationen zwischen «Archaik und Rationalität».[1] Andere versuchen, ohne Rückgriff auf traditionelle religiöse und philosophische Symbole und Deutungssysteme und ohne Vertrauen in die neuen wissenschaftlich begründeten Ideologien und Weltanschauungen theorielos durch konkretes Handeln Leiden und Böses soweit wie möglich zu mildern und das Unabänderliche trostlos zu ertragen. Wieder andere versuchen, in der «Kultur der Analgetika» bewußt oder nicht bewußt Phänomene des Leidens und des Bösen durch vielfältige Narkotika und Fluchtversuche zu verdrängen.

Was kann die Philosophie in dieser Situation zum Problem des Leidens und des Bösen sagen bzw. nicht sagen? Sie kann zunächst einmal weder durch Machtanspruch eines einzelnen noch durch einen sogenannten herrschaftsfreien Diskurs kommunikationsfähiger Individuen (Habermas) neue inhaltliche Symbole und Deutungssysteme ‹stiften›, die für alle Menschen oder auch nur für Menschen unter bestimmten Lebensbedingungen oder auch nur für die Philosophen selbst im Ernst eine überzeugende Antwort auf die Frage nach dem letzten Sinn des Leidens und des Bösen geben. Die Philosophie könnte sich bei einer solchen Stiftung nicht auf *die* Vernunft und *die* Wissenschaft berufen; und selbst wenn Philosophen unter sich einen (utopischen) Konsens erreicht hätten, hätten sie keine Macht und keine Mittel, diesen Konsens für jedermann verbindlich oder glaubwürdig zu machen.[2] Von Sokrates und Plato bis Kant und Hegel glaubte die europäische Philosophie noch relativ problemlos davon ausgehen zu können, daß sie bei der Suche nach einem letzten Sinn des Leidens und des Bösen auf eine der Vernunft vorgegebene mythische oder religiöse Auskunft zurückgreifen könne. Wenn auch unter wesentlich schwierigeren Bedingungen versuchen heute manche bürgerliche und sozialistische Theoretiker (z. B. Bloch, Horkheimer, Garaudy, Machovec, Kolakowski, Ricœur), diese Einsicht neu zu formulieren. Hierbei sind sie sich durchaus der Grenzen der alteuropäischen Theologie und Philosophie sowie der Schwierigkeiten von Traditionsvermittlungen unter den gegenwärtigen Lebensbedingungen bewußt. Der europäische Rationalisierungsprozeß hat unwiederbringlich die ‹erste Unschuld› des mythisch-religiösen Weltverhältnisses zerstört. Nur Romantiker können noch an eine Wiedergewinnung einer zweiten Unschuld durch fortschreitende Reflexion hoffen.

Worin kann dann aber überhaupt noch die wenn auch begrenzte Kompetenz der Philosophie angesichts des Leidens und des Bösen bestehen? Meiner Meinung nach zumindest in zweierlei: Die Philosophie gehört 1. neben der Kunst und der Religion auch heute zu den wenigen Instanzen, die sehr unzeitgemäß gegen das herrschende Bewußtsein in den Wissenschaften und in der Gesellschaft die verdrängten Formen des Leidens und des Bösen in seiner individuellen, gesellschaftlichen und politischen Dimension bewußt machen kann. Untersuchungen, die für das zur Zeit herrschende Bewußtsein symptomatisch sind (z. B. Skinner, Foucault, Althusser), gehen davon aus, daß die Vorstellung von einem Individuum, das Leid erfährt oder sich gar zur Schuld und Verantwortung sowie zur Zurechnung des Bösen bekennt und für diese Erfahrungen nach Erklärung und Befreiung sucht, unwissenschaftlich ist, ja einem überholten Stadium der Menschheitsentwicklung angehört. Wenn die Philosophie auch unter den gegenwärtigen Lebensbedingungen an der ‹Rettung des Menschen› interessiert ist, muß sie zunächst einmal – sei's gelegen oder ungelegen – die Erfahrun-

gen des Leidens und des Bösen bewußt machen, die das herrschende Bewußtsein zu verdrängen sucht. Daß dies unzeitgemäß ist, sollte die Philosophie nicht davon abhalten. Eine Gesellschaft, die Erfahrungen des Leidens und des Bösen verdrängt, ist keine menschliche Gesellschaft. Die Philosophie kann 2. inhaltliche Bedingungen nennen, die die Menschen an glaubwürdige Symbole und Deutungssysteme stellen müssen, wenn sie nicht regressiv hinter den geschichtlich erreichten Stand zumindest des Bewußtseins von Freiheiten zurückfallen wollen.[3] Was mit dieser zweiten Funktion gemeint ist, soll nun dargestellt werden. Zuvor müssen jedoch noch einige Begriffe kurz erläutert werden.

II. Leiden und Böses als fundamentale Bedrohungen der personalen und sozialen Identität

Noch ohne inhaltliche Konkretisierung, die allein durch geschichtliche Analysen möglich ist, kann man von der Philosophie aus zum Thema Leiden und Böses dies sagen: Erfahrungen des Leidens und des Bösen sind dadurch gekennzeichnet, daß sie die personale und soziale Identität des Menschen bedrohen. Ohne Bezug zur personalen und sozialen Identität des Menschen lassen sich Erfahrungen des Leidens und des Bösen nicht verständlich machen. Bei fundamentalen Identitätskrisen durch Erfahrungen des Leidens und des Bösen wird die menschliche Identität durch einen unheilvollen Weltzusammenhang bedroht, in den sich die Menschen als Urheber und Opfer, als Verführer und Verführte verstrickt erfahren und den sie als einzelne und als gesellschaftliche Gruppen weder total verantworten noch total aufheben und verändern können. Unheilvoll ist die Welt, weil sie von «draußen» (Ricœur) die Identität des Menschen antastet. Dieses Draußen wird in verschiedener Weise gedeutet: mythologisch z. B. als übermenschliche Mächte der Finsternis, ontologisch z. B. als böse Materie oder nach der Entmythologisierung, Entontologisierung und «De-Sozialisation der Welt» (Luckmann) z. B. als «Gleichgültigkeit der Welt» (Kolakowski), als sinnleere außermenschliche und menschliche Natur, als sinnleere Geschichte, als «kalte Schulter im Dasein» (Bloch), als Absurdes (Kafka, Camus).

Was ist in diesem Zusammenhang mit dem inzwischen fast zum Modewort gewordenen Identitätsbegriff gemeint? Zur Identität des Menschen gehört sein natürliches biologisches Substrat und das, was sich durch wertfrei empirisch beschreibbare psychische und soziale Internalisierungsprozesse unter bestimmten historischen Lebensbedingungen gebildet hat. Beides reicht jedoch nicht aus, um die Identitätsbedrohungen und Identitätskrisen in Erfahrungen des Leidens und des Bösen zureichend zu erklären. Wenn es stimmt, daß sich die Menschen vor allem dadurch von allen anderen Lebewesen unterscheiden, daß sie Sprache und «so denn auch... Sinn haben für gut und böse, für gerecht und ungerecht, und was dem ähnlich ist» (Aristoteles), so hängt die Ausbildung der spezifisch menschlichen Identität, wie wir heute wissen, von sehr verletzlichen und nicht beliebig änderbaren religiösen und quasireligiösen bzw. philosophischen Deutungssystemen ab, die in bestimmten Gesellschaften von Menschen anerkannt werden und institutionalisiert sind. Von solchen Deutungssystemen kann man im Grunde nicht geschichtslos sprechen.[4] Deutungssysteme sollen die fundamentalen Bedrohungen bewältigen, die durch die Erfahrungen des Leidens und des Bösen, abstrakter formuliert: durch die Erfahrung der Kontingenz, der Zufälligkeit und Sinnlosigkeit der Welt hervorgerufen werden. Sie tun dies auf zweifache Weise: dadurch daß sie 1. das Leiden und Böse so erklären, daß sie für Menschen unter bestimmten geschichtlichen Lebensbedingungen eine befriedigende Antwort auf die Fragen nach dem letzten Sinn des Lebens geben und dadurch Trost spenden. Der Gedanke der Unsterblichkeit der Seele bzw. der Auferstehung der Toten sollte z. B. nicht nur erklären, daß zur Welt das Diesseits und Jenseits gehört, er sollte auch Trost und Hoffnung für diejenigen bieten, die, aus welchen Gründen auch immer, nicht mehr bereit und in der Lage waren, allein im Diesseits den Sinn ihres Lebens zu finden. Sie tun es 2. dadurch, daß sie Handlungsanweisungen zur praktischen Bewältigung aufzeigen, z. B. durch magische Praktiken und rituelle Handlungen, in Paradigmata des Mythos, durch sittliches Handeln, das von einem moralischeren Gottesbegriff aus bzw. durch den Begriff des Gewissens bzw. der praktischen Vernunft begründet wird. Deutungssysteme haben damit in vormodernen Gesellschaften eine kognitive und eine praktische Funktion. Sie müssen etwas leisten, das moderne Wissenschaften auf Grund ihrer methodischen Präzisierung und Beschränkung prinzipiell nicht leisten können. Wissenschaftliche Selbst- und Welterklärung und Sinn- bzw. Weltdeutung waren in den Deutungssystemen vormoderner Gesellschaften noch nicht wie in der Moderne auseinandergetreten.

Der im folgenden verwendete Begriff des Bösen ist enger als der des Leidens; nicht alle Leiden sind auf Böses, vor allem nicht auf Böses als moralische Schuld zurückzuführen. Diese Erfahrung wird am Beginn der alteuropäischen Gesellschaft in geradezu klassischer Weise durch die Antigone des Sophokles und das Buch Hiob artikuliert. Die Unterscheidung dieser beiden Begriffe sowie der zum Problemfeld des Bösen gehörenden Begriffe Schuld, Sühne, Gewissen, Verantwortung sowie die Kritik all dieser Begriffe ist allein schon in der europäischen Geschichte sehr umstritten. Auch die Bedeutung dieser Begriffe läßt sich daher nur durch genauere geschichtliche Analysen präzisieren.

III. Geschichtliche Konkretisierungen

Deutungssysteme waren zumindest in vormodernen Gesellschaften dadurch gekennzeichnet, daß sie entweder in einer Gesellschaft allein anerkannt und institutionalisiert waren (z. B. in primitiven Gesellschaften) oder daß sie in Gesellschaften (z. B. der Alteuropas) miteinander stimmig waren. Stimmig sind Deutungssysteme, wenn sie den Menschen auf die für diese Gesellschaft spezifischen Herausforderungen und Grundprobleme Antworten geben, die miteinander auf einer bestimmten Abstraktionsebene vergleichbar sind. So unterscheiden sich zwar griechisch-römische Deutungssysteme von jüdisch-christlichen. Bei einem Vergleich historischer Gesellschaftsformen sind jedoch die Ähnlichkeiten und Übereinstimmungen innerhalb der alteuropäischen Gesellschaft kaum übersehbar.

An zwei Gesellschaftsformen, die verschiedene Stufen der Differenzierung und Entwicklung der Menschheit repräsentieren, sei typologisch vereinfacht erläutert, wie Menschen mit verschiedenen religiösen und quasireligiösen bzw. philosophischen Deutungssystemen Erfahrungen des Leidens und des Bösen zu bewältigen versuchen. Wir beschränken uns auf einige Unterschiede zwischen den primitiven Gesellschaften und der alteuropäischen Gesellschaft. Für einen Vergleich dieser beiden Gesellschaftsformen, die historisch nacheinander, aber auch nebeneinander bestanden, haben sowohl die Philosophie von Plato bis Hegel und Marx als auch die Humanwissenschaften (z. B. die Anthropologie, Ethnologie, Religionswissenschaft, Historie) umfangreiches Material und verschiedene Hypothesen bereitgestellt. Wir beschränken uns bei diesem Vergleich der Deutungssysteme auf einige Gemeinsamkeiten und Differenzen. Konkrete historische Zusammenhänge und Übergangsformen sowie die für den Wandel der Deutungssysteme relevanten technologischen, ökonomischen, sozialen und politischen Veränderungen können hierbei selbstverständlich nicht dargestellt werden.

Den Deutungssystemen der primitiven Gesellschaften und der alteuropäischen Gesellschaft ist bei allen Unterschieden dies gemeinsam: Die Welt ist für die Menschen noch nicht entmythologisiert bzw. entontologisiert, die außermenschliche Welt noch nicht bzw. noch nicht völlig «de-sozialisiert». Es geht daher den Menschen in ihren Deutungssystemen nicht nur um Menschliches im modernen Sinne – um innere Motive, Vorstellungen, Wünsche, Intentionen, Entscheidungen, Konflikte, nicht um ihre biologischen, psychischen, sozialen Bedürfnisse und Interessen. Die Menschen verstehen sich noch als Teil der Natur und der sozialen Umwelt. Sie wissen sich noch abhängig von Handlungen und Konflikten der Götter und eingelassen in den Kreislauf der Natur sowie in das überzeitliche Geschehen der Schöpfung der Welt, der Geburt Christi und seiner Wiederkehr. Phänomene des Leidens und des Bösen sind von daher für diese Menschen Verletzungen der übermenschlichen natürlichen und göttlichen Ordnung der Welt, die durch rituelle und magische Handlungen bzw. durch sittliches Handeln wiederhergestellt werden müssen. Religiöse und mythische Deutungssysteme haben die Funktion, diese Verletzungen zu erklären und Paradigmata des Handelns anzugeben, mit denen man die Ordnung wiederherstellen kann. Das Leiden und das Böse wird daher von den Menschen in primitiven Gesellschaften und in der alteuropäischen Gesellschaft nicht nur als eine Bedrohung des Menschen, sondern im Kontext der Religion als Widergöttliches und im Kontext der Ontologie als Nichtseiendes erfahren. Das Leiden und das Böse ist für sie nach der von Leibniz geprägten Unterscheidung nicht nur ein malum morale, sondern auch ein malum physicum bzw. metaphysicum.

Allerdings ist die Art und Weise sehr verschieden, in der die Menschen in primitiven Gesellschaften sowie in der alteuropäischen Gesellschaft ihre Erfahrungen des Leidens und des Bösen im einzelnen theoretisch und praktisch zu bewältigen versuchen. Die Entwicklung der Technologien, der sozialen und politischen Differenzierung und damit verbunden die Individualisierung des Menschen erfordern in beiden Gesellschaftsformen ver-

schiedene Formen des menschlichen Handelns. Einige Unterschiede seien kurz angedeutet:

Primitive Gesellschaften sind gekennzeichnet durch geringe technologische Mittel zur Beherrschung der Natur, geringe soziale Differenzierung, geringe politische Organisation. Die partikulare (und nicht universale) Stammesreligion legitimiert nur für Stammesangehörige die personale und soziale Identitätsbildung, und sie grenzt die Stämme voneinander ab. Die Zeit- und Raumvorstellungen der Mythen sind verschieden von alteuropäischen, erst recht von modernen Vorstellungen. Der Schauplatz der Mythen in primitiven Gesellschaften ist die Natur, auf dem Götter, Menschen und Dinge auftreten. Die Natur ist noch nicht entdämonisiert, die Welt der Götter und Menschen bzw. Gott und Welt sind noch nicht wie etwa in späteren Schöpfungslehren unterschieden. Es gibt noch keine, jedenfalls keine entwickelteren Jenseitsvorstellungen. Dieser geringen Differenzierung entspricht eine geringere Individualisierung des Menschen. Da sich die Menschen noch weithin als Objekte böser und guter Geister und als Nachahmer der in den Mythen angegebenen Paradigmata des Handelns verstehen, ist für sie das Böse kein innerer Vorgang (Schuld), sondern eine Verletzung der physischen, sozialen und kosmischen Ordnung, die dementsprechend nicht durch Reue und eine «Revolution der Denkungsart» (Kant), sondern durch institutionalisierte magische Praktiken und rituelle Handlungen wiederhergestellt wird. Wo das Böse als Makel und Befleckung erfahren wird, gibt es noch keine bewußte Unterscheidung zwischen Physischem und Psychischem, zwischen physischem Übel (Krankheit, Tod) und moralisch Bösem.

Mit der wachsenden technologischen Beherrschung der Natur, der größeren Differenzierung und Organisation der Gesellschaft ist eine größere Individualisierung des Menschen und eine Universalisierung der Deutungssysteme notwendig. Dies zeigt die alteuropäische Gesellschaft. Für die Einheit der Welt sind jetzt nicht mehr partikuläre Götter, sondern ein einziger universaler Gott verantwortlich. Griechische Kosmoslehren und der jüdisch christliche Schöpfungsmythos garantieren, daß die Welt als Natur verläßlich und geordnet ist, ja teleologisch auf den Menschen als Endzweck der Natur und Schöpfung gerichtet ist. Mit der Individualisierung und Moralisierung des Menschen ergibt sich auch die Individualisierung und Moralisierung Gottes. Plato verteidigt gegen die Dichter und Sophisten trotz des Übels und des Bösen in der Welt die Unschuld Gottes, die Bibel seine Heiligkeit. Die Individualisierung des Menschen erfordert auch neue Glaubensmedien. Die jüdisch-christliche Religion entwickelt die Vorstellung eines Gottes, der sich den Menschen offenbart und der von ihnen ansprechbar ist. Gott kann hier also nicht mehr als unpersönliche Naturmacht, auch nicht als unansprechbarer Nous gedacht werden. Mit der Individualisierung und Moralisierung wächst die Unterscheidung zwischen physischem Übel und moralischem Bösen, zwischen Diesseits und Jenseits.

Bereits Kant, Marx und Freud, um nur diese zu nennen, erörtern ausdrücklich, warum unter den Bedingungen der modernen Gesellschaft aus theoretischen und praktischen Gründen manche bisherigen religiösen und philosophischen Deutungssysteme um der Freiheit und Menschlichkeit des Menschen bzw. um der Herstellung von mehr Freiheit und Menschlichkeit willen nicht mehr überzeugen können. Es kann für Kant keine Erklärung des Bösen geben, die von den «unserer eigenen Tat» vorgegebenen übermenschlichen (göttlichen und dämonischen) Mächten bzw. von der Materie oder der Endlichkeit des Menschen ausgeht – auch wenn man hiernach nach Kant auf einen «begreiflichen Grund» des Bösen verzichten muß. Wäre Gott für das Leiden und Böse verantwortlich, so wäre nach Kant seine Gerechtigkeit, Allmacht und Heiligkeit unglaubwürdig und damit der Atheismus um der moralischen Selbstbehauptung des Menschen willen unausweichlich. Wäre Nichtgöttliches (z. B. höhere geistige Wesen: Satan, Dämonen; Materie) dafür verantwortlich, so wäre damit ebenfalls Gott als Schöpfer unglaubwürdig, und die Freiheit und Verantwortung des Menschen als eines sittlichen Wesens wären aufgehoben. Kant bestreitet nicht, daß der Mensch schon vor seinen individuellen Taten in einen Zusammenhang des Leidens, der Schuld und des Bösen verstrickt ist, in dem er nicht nur Urheber, sondern auch Opfer ist. Er sucht daher in seiner praktischen Philosophie, Geschichts- und Religionsphilosophie nicht nur nach sittlichen Maximen und Handlungsanweisungen, mit denen die Menschen diesen Zusammenhang beseitigen oder doch wenigstens mildern können; er entwickelt auch Denkmodelle und Hypothesen, mit denen man sich diesen Zusammenhang wenn auch nicht wissenschaftlich erklären, so doch wenigstens plausibel machen kann. Marx und Freud unterscheiden sich neben ihrer totalen Metaphysik- und Religionskritik vor allem dadurch von Kant, daß sie

bei der Entwicklung von Strategien und Denkmodellen konkreter, als es Kant möglich war, die veränderbaren ökonomischen, psychischen, gesellschaftlichen und politischen und die unveränderbaren biologischen Bedingungen des Menschen und seines Handelns sichtbar zu machen versuchen.

Wenn man die Deutungssysteme der primitiven und alteuropäischen Gesellschaft mit den Erfahrungen des Leidens und des Bösen in modernen Gesellschaften vergleicht, so werden viele offene Fragen deutlich. Von den modernen Gesellschaften aus stellen sich z. B. folgende:

1. Geht es in vormodernen Deutungsversuchen nicht letztlich um eine Bestreitung oder zumindest Verharmlosung (das Böse als Nichtsein bzw. als ein «Beinah-Nichts» [Leibniz]) von Leiden und Bösem in seiner individuellen, gesellschaftlichen und politischen Dimension durch Deutungssysteme, die vor allem sicherstellen wollen, daß die Welt im ganzen gut und verläßlich ist und daß das Böse nur sekundär ist, privatio, keine eigenständige Macht?

2. Machen selbst gutgemeinte Theodizeeversuche und Entlastungsversuche Gottes nicht den Gottesbegriff und die Moralität des Menschen zweideutig, so daß von hier aus zwei mögliche Konsequenzen verständlich sind: entweder totale Ablehnung eines unglaubwürdigen Gottes im Namen des sittlichen Humanismus (z. B. Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Freud, Bloch, Camus) oder die Suche nach einem neuen Gottesbegriff (z. B. Kierkegaard, Dostojewskij)?

3. Sind Deutungen des Individuums im Kontext einer teleologisch interpretierten Natur oder einer Substanzphilosophie für das neuzeitliche Bewußtsein nicht zu heteronom?

4. Werden in alteuropäischen Deutungssystemen vom neuzeitlichen Problembewußtsein aus nicht Phänomene des Bösen zu statisch und unveränderbar gedacht, auf jeden Fall als zu wenig auch ökonomisch, sozial, politisch und psychologisch bedingt und daher als veränderbar und überwindbar? Führt alle Substantialisierung und Ontologisierung des Bösen nicht letztlich bewußt oder unbewußt zur Verhinderung von Versuchen der Beseitigung bzw. Milderung des Leidens und des Bösen?

IV. Inhaltliche Bedingungen für heute glaubwürdige Deutungssysteme des Leidens und des Bösen

Von der Philosophie aus wurden bisher einige relativ abstrakte Überlegungen vorgetragen zu der These, daß es sich bei den Erfahrungen des Leidens und des Bösen um fundamentale Bedrohungen der personalen und sozialen Identität des Menschen handelt. Was dies bedeutet, wurde an verschiedenen Kontexten der Geschichte und Gegenwart inhaltlicher expliziert: durch Hinweise auf die Erfahrungen des Leidens und des Bösen sowie auf die Wandlungen dieser Erfahrungen in einigen geschichtlichen Gesellschaften (primitive Gesellschaften, alteuropäische Gesellschaft, moderne Gesellschaften), durch Hinweise auf vorneuzeitliche religiöse und quasireligiöse bzw. philosophische Deutungssysteme dieser Erfahrungen sowie zu neuzeitlichen wissenschaftlich begründeten Ideologien und Weltanschauungen. Hierbei wurde wiederholt von Entwicklungen gesprochen. Was meint dieser Begriff? Gibt es trotz aller ungleichzeitigen Kultur-, Gesellschafts- und Nationalgeschichten und trotz aller in der Geschichte unübersehbaren Phänomene von Stagnationen und Regressionen so etwas wie eine Weltgeschichte der Menschen mit irreversiblen Entwicklungen? Und wenn ja: Woran kann man diese erkennen?[5]

Die bisher in Europa entwickelten Weltgeschichtsmodelle sind aus vielen Gründen zu eng und zu europazentriert: Die eine Zeitlang anerkannten inhaltlichen Zielvorstellungen für technologische, wirtschaftliche, rechtliche und politische Prozesse lassen sich inzwischen ohne erhebliche Korrekturen bzw. Konkretisierungen weder in Europa selbst noch in nichteuropäischen Gesellschaften realisieren. Aber auch von bisherigen nichteuropazentrierten Modellen aus kann man nicht auf eine inhaltlich konkrete Weise die Einheit der sich realisierenden Weltgesellschaft oder gar konkret universale Deutungssysteme angesichts des Leidens und des Bösen entwickeln. Trotzdem läßt sich die These rechtfertigen, daß es im geschichtlichen Prozeß der Entwicklungen der Gesellschaften einige nichtbeliebige, zumindest für die Gegenwart und die überschaubare Zukunft nicht beliebig änderbare Errungenschaften gibt, die mit dem zusammenhängen, was heute als Menschlichkeit des Menschen anerkannt wird und anerkannt werden soll: eine wachsende Differenzierung der Gesellschaft, d. h. eine wachsende Autonomie und Interdependenz der einzelnen so-

zialen Institutionen und Systeme (von der Familie bis zu den übernationalen technologischen, wirtschaftlichen und politischen Systemen); eine Zunahme an Individualisierung des Menschen und damit an Selbstreflexion; ein größeres Bewußtsein der Menschen von der Veränderbarkeit des Menschen, der Natur und der Gesellschaft und mehr Erfahrungen von und mit evolutionären bzw. revolutionären Veränderungen; ein Wachstum zumindest des Bewußtseins von Freiheiten trotz aller alten und neuen Formen von Unfreiheiten. Von diesen und anderen weltgeschichtlich späten, sehr voraussetzungsreichen und durchaus nicht selbstverständlichen Errungenschaften, die hier, wie gesagt, nicht im einzelnen dargestellt und erläutert werden können, könnte man sicher die zur Zeit außerordentlich verschiedenen, ja zum Teil widersprüchlichen Erfahrungen und Deutungsversuche des Leidens und des Bösen plausibler machen und inhaltliche Bedingungen für glaubwürdige Deutungssysteme finden. Man könnte von hier aus etwa zeigen, warum ein unkritischer Rückgriff auf vorneuzeitliche Deutungssysteme nicht ohne gefährliche Regressionen möglich ist, warum traditionelle Mythen zwar manches zu denken geben, was heute die Wissenschaften und das alltägliche Bewußtsein mit seinen durchschnittlichen Rationalitäts- und Realitätsvorstellungen nicht mehr zu denken vermag, warum traditionelle Mythen jedoch, wenn sie den gegenwärtigen Stand des Bewußtseins von Freiheiten nicht unterbieten wollen, nur noch als Terror oder Spiel wieder eingeführt werden können.

Abschließend sei in einigen Thesen knapp zusammengefaßt, was sich von den vorgetragenen historischen und systematischen Überlegungen aus über inhaltliche Bedingungen für heute glaubwürdige Deutungssysteme des Leidens und des Bösen sagen läßt.

1. Es gibt in der sich realisierenden Weltgesellschaft kein konkret universales Deutungssystem des Leidens und des Bösen, das für die Menschen in verschiedenen Kulturen und Gesellschaften glaubwürdig ist. Weder in Europa (z. B. in der Substanz- oder Subjektivitätsphilosophie) noch in Afrika (in der Philosophie der négritude) noch in Lateinamerika (in der Theologie und Philosophie der Befreiung) noch in China (in den Kulturrevolutionen) wurden bisher Deutungssysteme entwickelt, die dem Universalitätsanspruch genügen, den in Europa bisherige Deutungssysteme glaubten erheben zu können. Versuche, von einzelnen Kulturen aus durch Kulturvergleich synkretistisch neue inhaltliche Deutungssysteme zu stiften, blieben Produkte von Wissenschaftlern und Intellektuellen. Es ist wahrscheinlich, daß in Zukunft die Frage nach der Kompatibilität von Deutungssystemen nicht nur eine Frage von Wissenschaftlern und Intellektuellen sein wird. Es ist jedoch nicht erkennbar, daß es in der überschaubaren Zukunft ein konkret universales Deutungssystem des Leidens und des Bösen für alle Menschen geben wird. Daher ist es nicht nur legitim, sondern auch notwendig, bei Überlegungen zum Thema Leiden und Böses von kulturbedingten Voraussetzungen auszugehen. Die vorliegenden Überlegungen gingen von europäischen Lebensbedingungen aus. Trotz der in den fünfziger und sechziger Jahren vieldiskutierten Emanzipation, Säkularisation und Geschichtslosigkeit der Industriegesellschaften leben auch heute noch die meisten Menschen direkt oder indirekt bei der Bewältigung ihrer Erfahrungen des Leidens und des Bösen von den Residuen, die in der europäischen Geschichte gebildet wurden. Zumindest sind unserem Bewußtsein die europäischen Traditionen näher als die z. B. der Inder und Chinesen, auch wenn durch den Prozeß der Rationalisierung innerhalb und außerhalb der Wissenschaften einige alteuropäische Annahmen offenbar unwiederholbar verloren sind.

2. Der Rationalisierungsprozeß in den Wissenschaften und der Technik hat das Verhältnis der Menschen zur außermenschlichen und menschlichen Natur nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch radikal verändert. Die Natur ist für uns entdämonisiert, entontologisiert und «de-sozialisiert». Der Rationalisierungsprozeß hat jedoch auch viele neuzeitliche Fortschrittsideologien entideologisiert. Die Menschen können die außermenschliche und menschliche Natur nicht beliebig verändern, wenn sie menschlich leben wollen. Das zeigen Erfahrungen der Grenzen des Wachstums sowie Erfahrungen mit der nicht beliebig änderbaren Natur der Kinder, der Alten, der Kranken und Gesunden. Die Menschen können jedoch aus der nicht mehr teleologisch interpretierten außermenschlichen Natur keine glaubwürdigen Deutungssysteme des Leidens und des Bösen gewinnen. Die Natur ist im Blick auf die letzten Fragen des Menschen nach dem Sinn des Leidens und des Bösen sinnleer.

3. Der Rationalisierungsprozeß und die Natur- und Sozialtechnologie haben sicher viele alteuropäische und neuzeitliche Deutungen des Individuums, vor allem dessen Universalitätsanspruch als unhaltbar erwiesen. Die bisher vorgetragenen

Argumente und Gegenkonzepte haben jedoch nicht die Annahme widerlegt, daß nur noch die Deutungssysteme glaubwürdig sein können, die von der Annahme eines Individuums als einer wenigstens zum Teil autonomen und selbstverantwortlichen Instanz ausgehen. Der in der griechischen Kultur und in der jüdisch-christlichen Religion eingeleitete Individualisierungsprozeß scheint in den Industriegesellschaften, aber vermutlich auch in der Weltgesellschaft der in verschiedener Weise prophezeite ‹Tod des Menschen›. Ob für uns, aber auch für nichteuropäische Gesellschaften, Konzepte einer nichtindividualistischen Deutung des Menschen eine ernsthafte Alternative sein können, ist unwahrscheinlich. Ohne Leid und Böses erfahrende Individuen kann man sich eine «schöne neue Welt» (Huxley), nicht jedoch eine menschliche Gesellschaft vorstellen.

4. Vorneuzeitliche Deutungssysteme beschränken sich, etwas vereinfacht ausgedrückt, darauf, Leiden und Böses im Zusammenhang einer statisch interpretierten Welt verschieden zu interpretieren. Nach allen bisherigen Erfahrungen der Geschichte ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß es jemals einen gesellschaftlichen Zustand ohne Phänomene des Leidens und des Bösen geben wird. Wer jedoch hieraus die Konsequenz zieht, grundsätzlich alle konkreten Utopien und die sich aus ihnen ergebenden konkreten Handlungsanweisungen zu verwerfen, der denkt und handelt nicht nur ungeschichtlich, sondern fällt hinter den Stand des neuzeitlichen Bewußtseins zurück. Jedes Deutungssystem, das nicht darauf zielt, den einzelnen und die gesellschaftlichen Gruppen zu veranlassen, so viel an Leiden und Bösem zu beseitigen bzw. zu mildern, wie zu beseitigen bzw. zu mildern ist, und so viel wissenschaftlich zu erklären, wie zu erklären ist, ist unglaubwürdig. Es kommt auch in diesem Zusammenhang darauf an, das Leiden und das Böse nicht nur verschieden zu interpretieren, sondern es zu beseitigen, soweit dies möglich ist.

5. Wenn das alles stimmt, so stellt sich auch angesichts des Problems des Leidens und des Bösen die schwierige Frage, ob und wie die nicht beliebig reproduzierbaren religiösen und nichtreligiösen bzw. philosophischen Deutungssysteme durch kritische Erinnerung[6] lebendig bleiben können; ob und wie Traditionen durch bewußte Aktionen lebendig bleiben können, wenn diese weder durch hermeneutische noch durch ideologiekritische Verfahren zu bewahren sind. Es ist unwahrscheinlich, daß es in einer Welt, die sich immer schneller und radikaler wandelt, noch vielen Menschen glaubwürdig sein wird, durch Reflexion bzw. durch Meditation die Geschichte aufheben und die Zeit transzendieren zu können und dadurch Zugang zu glaubwürdigen Deutungssystemen zu gewinnen. Es wäre auch zu fragen, ob das Christentum diese Antwort auf die gegenwärtigen Herausforderungen geben muß.[7] Es ist allerdings auch nicht sicher, ob nicht im Prozeß der weiteren Rationalisierung und Technisierung unwiderruflich Traditionen und damit auch die Fähigkeit des Menschen, Leiden und Böses überhaupt noch zu erfahren, zerfallen werden. Wir dürfen jedenfalls «die Möglichkeit einer bedeutungslosen Emanzipation (nicht) ausschließen... Die Rache einer für die Legitimation von Herrschaft über die Jahrtausende ausgebeuteten Kultur bestünde dann, im Augenblick der Überwindung uralter Repressionen, darin, daß sie keine Gewalt, aber auch keinen Gehalt mehr hätte».[8]

[1] W. Fuchs, Todesbilder in der modernen Gesellschaft (Frankfurt 1973) 96: «Archaische Bilder sind noch nicht abgetan, moderne noch nicht an ihre Stelle getreten» (100).

[2] Einiges spricht dafür, daß es auch in der verwalteten Welt den «nachlebenden Mythos inmitten einer nur zum Schein entmythologisierten Menschheit» (Adorno) gibt. Es ist jedoch sehr unwahrscheinlich, daß «bei der fortschreitenden Kultur des menschlichen Geschlechts ein neues für wirkliche Offenbarung zu haltendes Buch... Eingang finden» (Kant) wird. «Die Wahrscheinlichkeit, daß eine noch nicht existierende Mythologie, d. h. eine, die sich auf keinen herkömmlichen mythologischen Bestand berufen, sondern eine frische von der Gottheit gesandte Offenbarung verkünden würde, erhebliche Bereiche der zeitgenössischen Kultur erobern könnte, ist jedoch gering. Mohammed war der letzte Prophet in der Geschichte, dem dies gelang» (L. Kolakowski, Die Gegenwärtigkeit des Mythos [München 1973] 135–136).

[3] Dies scheint sicher für manche (Philosophen und vor allem Nichtphilosophen) wenig, zu wenig zu sein. Für andere scheint dies jedoch eher zu viel zu sein. Nach Habermas etwa kann die Philosophie heute nur noch formale Bedingungen des Zustandekommens neuer Normen und Deutungssysteme angeben.

[4] In der alteuropäischen Gesellschaft z. B. Unsterblichkeit der Seele, Auferstehung der Toten, Systeme der Gnosis, Theoreme vom Verfall des Goldenen zum Eisernen Zeitalter, Sündenfall- und Erbsündentheoreme.

[5] Hier kann selbstverständlich kein Entwicklungsmodell vorgetragen werden, mit dem das ethnologische, religions- und wissenschaftsgeschichtliche Material im Zusammenhang eines Gesamtprozesses mit logisch aufeinander folgenden Stufen gedeutet werden kann. Hier kann selbstverständlich auch keine vollständige Analyse all der Faktoren geliefert werden, die lang- oder mittelfristig für die Entwicklung der Deutungssysteme und der Gesellschaften entscheidend sind, z. B. technologische, ökonomische, ethnisch-nationale, soziale, politische, rechtliche und religiöse Faktoren. Es gibt einstweilen keine überzeugende dialektische oder nichtdialektische Logik der Entwicklung von Deutungssystemen des Leidens und des Bösen bzw. der Gesellschaften.

[6] Zum Problem der kritischen Erinnerung siehe etwa meine Arbeiten: Praktische Philosophie im Prozeß der Aufklärung: W. Oelmüller (Hrsg.), Fortschritt wohin? (Düsseldorf 1972) 87–135, vor allem 121–129; Die Grenze des Säkularisierungsbegriffs am Ende der bisherigen Neuzeitgeschichte: U. Hommes (Hrsg.), Gesellschaft ohne Christentum? (Düsseldorf 1974).

[7] Dies müßte im kritischen Gespräch mit neueren Versuchen der Deutung des Leidens und des Bösen, z. B. von Ricœur und Kolakowski, im einzelnen erörtert werden.

[8] J. Habermas, Kultur und Kritik (Frankfurt 1973) 345.

WILLI OELMÜLLER

geboren 1930 in Dorsten. Er studierte Philosophie, Germanistik und Pädagogik an der Universität Münster, an der er auch promovierte und sich habilitierte. Seit 1965 ist er Professor für Philosophie an der Gesamthochschule Paderborn und an der Universität Münster. Er ist Mitherausgeber des «Historischen Wörterbuchs der Philosophie» und der interdisziplinären Forschungsreihe «Gesellschaft und Theologie» und veröffentlichte u. a.: Die unbefriedigte Aufklärung (Frankfurt 1969), Metz-Moltmann-Oelmüller, Kirche im Prozeß der Aufklärung (Mainz-München 1970), Was ist heute Aufklärung? (Düsseldorf 1972).

Jean-Pierre Jossua

«Die alte Schlange wurde gestürzt» (Offb 12,9)

I.

Ist man bereit, dem Consensus der Theologen einige Bedeutung beizumessen, so muß man zugeben, daß die theologische Frage nach dem «Teufel» sich gegenwärtig in einem Zustand absoluter Unklarheit befindet. Ist man ferner der Überzeugung, daß die *heilsgeschichtliche* Theologie in ihren Konstruktionen nicht minder willkürlich verfährt als ihre Vorgängerin mit ihrem «ontologischen» Rüstzeug, so wird man nicht der Versuchung verfallen, die Probleme mittels einiger Ableitungen aus dem Raum einer «Heilsökonomie» lösen zu wollen. Aus diesen Gründen habe ich nur mit einigem Zögern und Widerstreben den an mich gerichteten Antrag angenommen, den vorliegenden Artikel zu schreiben und begebe mich mit eben diesen Gefühlen nun an seine Abfassung. Dennoch hat mich die Art der den potentiellen Mitarbeitern dieser Ausgabe vorgeschlagenen Problemstellung schließlich noch gereizt, mich an dieser Sache zu versuchen. Ich glaube, ich habe den größten Teil der in den letzten vierzig Jahren zu diesem Thema erschienenen Literatur gelesen, und gewiß würde nichts diesem neuen Heft gleichkommen – wenn die Autoren tatsächlich den Weg einschlügen, der ihnen nahegelegt ist. Was die theologische Frage anbetrifft, so scheint diese mir vollkommen zentriert – und das ist ja für die Sache selbst das Wesentliche –, denn sie sieht für den Artikelentwurf den Titel vor «Das Böse, die Erlösung und das Heil»; meine Absicht ist nun, von da auszugehen, hierzu meinen Kommentar zu geben und hier mit meiner Kritik anzusetzen. Zu diesem Zwecke werde ich damit beginnen, daß ich ihn analysiere, indem ich auf meine Weise die Anordnung und die Verknüpfung der Aussagen, die er enthält, aufgliedere.

1. *Erste These* (oder Hypothese, denn hierin liegt die Frage nicht): Die Hauptsache im Neuen Testament, die seine gesamte theologische Perspektive beherrschen und zur Einheit zusammenfassen muß, ist «Christi Sieg über Satan»; tatsächlich «gipfelt alles in der Entthronung aller Mächte des Bösen durch Christus».

2. *Zweite These:* Sie bildet eine Art Vorfrage zur ersten, da sie die Bedeutung ihres Sachbereiches, des Bösen, umreißt: «Es ist wesentlich für die biblische und christliche Lehre über Schuldhaftigkeit, Erlösung und Heil, daß der Mensch persönlich und kollektiv für das Böse verantwortlich ist.» Wir werden also «von unserer Bosheit» errettet. Damit haben wir die Verbindung zwischen den beiden ersten Thesen, aber man drückt das Verhältnis zwischen der «Bosheit» und den «Mächten des Bösen» nicht aus und somit ebensowenig das Verhältnis zwischen der Rettung vom einen und dem Sieg über die andern.

3. Wie dem auch sei, man wird aus der zweiten eine *dritte These* ableiten, die bereits eine Folgerung ist, dabei aber eine Tendenz zeigt, die dahin geht, das Gewicht der ersten zu relativieren: Ohne unsere «Bosheit» wären «alle Mächte des Bösen machtlos». Es ist überraschend, wenn wir feststellen, daß «in der Soteriologie der Bibel Satan und die Dämonen ‹Nichtse› sind». Zumindest also handelt es sich hier nicht um ein wirklich in sich Bestand habendes *explikatives* Prinzip.

4. Schließlich soll eine *vierte These* vorgetragen werden, die ihrerseits eine Folgerung aus den beiden ersten gemeinsam ist: «Die ontologische Identifizierung des Teufels als Macht des Bösen (...) ist weniger bedeutsam als die Glaubensaussage des Neuen Testamentes, der zufolge diese böse Macht von Jesus Christus für jeden ‹entthront› worden ist, der zum ‹Umdenken in Christus› gelangt, und folglich durch jeden Widerstand, der im Glauben jeglichen historischen Manifestationen des Bösen entgegengesetzt wird.» Ich habe dabei einen Einschub ausgeklammert, dessen Bedeutung in diesem Zusammenhang ein wenig rätselhaft klingt: «... eine Macht, die in jedem Falle eine lebendige Wirklichkeit ist». Bedeutet dies, daß die «ontologische Identifizierung» unzweifelhaft möglich, wenngleich «weniger wichtig» ist?

Ich möchte nicht allein die Qualifikation «weniger wichtig» der *vierten These* übernehmen, ich möchte sogar dem Einschub überhaupt widersprechen, wenn man gezwungen sein sollte, ihm die Bedeutung beizulegen, die ich eben als vorstellbar skizziert habe. Ich möchte erklären, daß nach meiner Meinung die berühmte Frage, ob «Satan» eine ‹ontologische› oder (entsprechend dem Vokabular, auf das wir Bezug nehmen) ‹personale› Realität bezeichnet, gegenwärtig sowohl theologisch unlösbar als auch letztlich unbedeutend ist. Jedenfalls zeugt es von einem mehr als oberflächlichen theologischen Journalismus, wenn man sie in den Mittelpunkt der Diskussion stellt – wenigstens nach meinem Empfinden. Man ahnt etwas von der Unhaltbarkeit dieser Methode, an die Dinge heranzutreten, und von der Willkür, zu der sie verurteilt, wenn man sich jene herrlichen kontrastgeladenen Diskussionen, in denen manche, so gut sie können (aber immer einen Fingerbreit vom Letzten Abstand haltend) mit der Behauptung flirten: «Letzten Endes gibt es ihn gar nicht», oder, wie andere es lieber formulieren: «Er müßte schrecklich lachen, wenn es ihn gäbe», während die Gegner mit Nachdruck immer wieder betonen, «daß es ihn wirklich gibt», weil die Bibel es sagt; «und deshalb ist eure Tochter stumm».

Weshalb erscheint mir diese Frage unwichtig? Weil nur das wirklich ernsthaft und von Bedeutung ist, was die Existenz bestimmt. Gott sei Dank ist das Zentrum des Bekenntnisses des christlichen Glaubens durchaus dieser Art, denn es erfordert und bezieht ein eine Bestimmung des Glaubens (als Akt und Haltung) und der ganzen christlichen Erfahrung. Verhält es sich hiermit genauso? Wer würde zu behaupten wagen, daß das Wissen, ob die Gestalt des «Satan» als Ausdruck der Erfahrung des Bösen zu interpretieren ist, oder ob es selbst offenbarte Interpretation des Ursprungs des Bösen ist, für die Existenz maßgebliche Bedeutung besitzt? Wer würde das wagen, ich meine von den Christen, und zwar angesichts der engen Grenzen, innerhalb deren diese Frage sich vom biblischen Glauben aus stellen läßt? Ich werde auf diesen sehr wesentlichen Punkt noch mehrmals zurückkommen. Ja ich könnte bereits registrieren, daß im Christentum ein derartiges Prinzip niemals weder Anerkennung gefunden hat, noch einen explikativen Wert für den Gesamtbereich des Bösen, noch eine unvermeidliche Durchschlagskraft in einem bestimmten einzelnen Falle der Versuchung durch das Böse. Was denn vermag dies zu ändern? Das Böse ist vorhanden, unbezweifelbar – das Böse, das der Mensch erleidet, wie das Böse, das er selbst tut. Von Bedeutung ist, daß eine derart tiefgreifende Erfahrung sich einfach nicht direkt ausdrücken läßt. Allein das Gedicht vermöchte ihm einen solchen Ausdruck zu verleihen. Die Frage nach dem «Satan» ist also insofern von ernster Bedeutung im Zusammenhang mit der Existenz – als sich in sie mehr als in irgendeine andere eine erdrückende Menge menschlicher Leiden und Ängste ergossen hat. Was haben die Christen da bestätigt? Eine wahrhaft theologische Frage: Es geht nicht einfach darum, eine solche Gestalt im Licht einer philosophischen Hermeneutik der Existenz zu interpretieren oder sich zu fragen, ob die verschiedensten kulturellen Bedingungen einen Aufmerksamkeitsbereich für gewisse Dimensionen der Wirklichkeit aufschließen oder wieder verstopfen konnten. Es geht vielmehr darum, im Glauben eine Erfahrung zu interpretieren, die im Glauben gemacht worden ist, und sich in der gläubigen Existenz von heute zu eigen zu machen, was unsere Vorfahren im Christentum erlebt und gelebt haben.

Weshalb ist diese Frage unlösbar? Zu einem Teil weil es sehr schwerfallen würde, Kriterien für die Interpretation innerhalb der Erfahrung selbst sichtbar zu machen, die, wie jedermann zugibt, sich darin ausdrückt. Zum andern – das wollen wir hinzufügen – weil wir sonst eine grundlegende Methodendiskussion vom Zaun brechen müßten, die hier äußerst unangebracht wäre, weil es so schwierig sein würde, sich auf entscheidende und formale Indizien zu stützen, die dem Neuen Testament und der christlichen Tradition entnommen sind (ich meine nach Art einer hermeneutischen Lösung und nicht einfacher Übertragung von

Vorstellungen). Versuchen wir, diesen Gedanken ein wenig weiterzuentwickeln, zumindest soweit er das Neue Testament anbetrifft.

Man könnte vorausschicken, daß die Aporie, der wir uns gegenübergestellt sehen, ein recht gutes Beispiel für die Schwierigkeiten bietet, die uns heute das christliche und theologische Verständnis des Neuen Testamentes bereitet. Von dem Augenblick an, an dem man sich bereit findet anzuerkennen – doch wer hätte denn den Mut zu einem so integralen Fundamentalismus! –, daß man, wenn man ein noch so kleines Detail des Textes interpretieren will (beispielsweise die Dämonen, die in die Schweineherde fahren, um in unserem Themenkreis zu bleiben), mit Notwendigkeit erlebt, wie das Gesamte Schritt für Schrittt zum Interpretationsgegenstand wird und jedes «aus prinzipieller Erwägung» gegebene Haltesignal wie ein unmotiviertes oder übermotiviertes Verbot wirkt. Oder, um eine Gestalt vom Typ der Gestalt des «Teufels» zu interpretieren, fehlen, wie mir scheint, vollkommen jegliche innere Kriterien, und die Anwendung äußerer (wie Bultmanns modernes Weltbild) muß man für willkürlich halten, wenn man nicht bereit ist, sie zu radikalisieren mit allen Konsequenzen, die dies zum Beispiel in Sachen des Gottesglaubens mit sich bringen kann. Handelt es sich doch von unserer Hypothese her (beim Problem der Existenz eines personifizierten Satans) um eine Sachfrage. Die Interpretation müßte also scheiden zwischen einem funktionellen oder symbolischen Verständnis – das zweifellos seinen Platz hat, dann aber in einer exklusiven Weise beansprucht würde – und einem anderen Verständnis, das zum Sinn das Faktum einer speziellen Einzelexistenz hinzufügen würde. Nicht anders verhält es sich – könnte man sagen – bei der Jungfräulichkeit Mariens oder dem historischen Charakter der Verklärungsszene (gleich wie die im übrigen unbestreitbare theophanische Szenerie im letzten der beiden Fälle sein mag; als solche gestattet sie überhaupt keine Scheidung). Dagegen ist die Frage nach der «Hölle», die man bisweilen zu Unrecht mit unserer Frage in Verbindung bringt, bedeutend klarer: Es handelt sich hier um die Möglichkeit einer radikalen Ablehnung des Heils, eine Möglichkeit, die untrennbar zusammenhängt mit der Perspektive der Wahlfreiheit und des Gerichtes. Doch in eine unserer Frage nach dem Satan ähnliche Problematik würde man geraten, wenn man die Frage stellte – und es gibt kaum etwas Ärgerlicheres als diesen zweiten Bestseller der journalistischen Theologie –: «Gibt es wirklich Verdammte, oder gibt es sie nicht?» Aus gänzlich anderen Gründen wie die Frage nach der Hölle stellt sich uns auch die Frage nach Christi Auferstehung in einer ganz anderen Weise dar als die uns hier beschäftigende. Hierbei handelt es sich ebenfalls zu einem Teil um eine Glaubens- und Sinnaussage, zum andern um eine Sachfrage – doch hier fehlen die inneren Kriterien nicht vollständig, und wenn die Lage der Dinge so ist, *muß* der Theologe dies anerkennen.

Kann man Zuflucht nehmen zu einer näheren Untersuchung des literarischen Genus oder der Texte, in deren Zusammenhang diese Gestalten auftreten? Wenn dieses Bemühen auch in Interpretationsfragen (z. B. der Geschichte der Drei Magier) bisweilen klärend wirkt, so sind bekanntlich in anderen Fragen die Schwankungen und die Unschlüssigkeit der Kritik eher beunruhigend (Problem des leeren Grabes). Wie steht es damit, wenn es darum geht zu wählen zwischen einem Satan als Symbol eines Raumes des Bösen, also einer interpretationsbedürftigen Gestalt, und Satan als personaler Macht, d. h. als Interpretationsschlüssel? Welche Vereinfachungen muß man nicht vornehmen, um hier zu entscheiden! Die einen verquicken (wie H. Schlier) sehr weit auseinanderliegende, im Neuen Testament nicht synthetisierte und aus sehr unterschiedlichen Quellen stammende Gegebenheiten, wie es schon die Kirchenväter getan hatten: die Dämonen, Satan, den Fürsten dieser Welt oder den Fürsten der Finsternis, die Herrschaften, Mächte usw. Dann wird durch das einfache Spiel einer schleichenden Vereinheitlichung der Anschein geweckt, daß man mit einem konstanten und grundlegenden Element des Glaubens zu tun hat. Andere (wie H. Haag) verfahren mit den Texten mit der größten Unbefangenheit, um uns zu überzeugen, daß die neutestamentlichen Autoren selbst den Weg einer Entmythologisierung beschritten haben, und daß vor allem ihre Aussagen nicht das sagen wollen, was sie zu sagen den Anschein erwecken...

Weil wir ihm so häufig bei Autoren oder Gesprächspartnern begegnet sind, möchten wir einen letzten möglichen Typ von Kriterien erwähnen: das Kriterium der inneren Evidenz bei denen, die «die Erfahrung» damit gemacht haben. Diese Fragestellung kann ihre Rückwirkungen haben. Gibt es wirklich eine Erfahrung des Dämonischen als solchen, oder fügt man, ohne es selbst zu ahnen, dem, was man entdeckt oder verspürt, eine Interpretationskategorie hinzu, die uns vorher schon zur Verfügung stand? Hier gibt es klassische

Formen, die man recht gut kennt: den Kampf gegen die Dämonen, Zauberei, Besessenheit, Gespenster –, deren soziale und psychologische Komponenten im letzten halben Jahrhundert sehr eingehend untersucht worden sind. Dazu kommen andere, wesentlich raffiniertere, wie die Erfahrung des Dämonischen in der künstlerischen Schöpfung und vor allem die Ahnung einer personalen Macht (in sich selbst oder im andern) bei den großen Ausbrüchen von Grausamkeit und Barbarei der Revolutionen und Kriege. Nach der Französischen Revolution wie nach dem Zweiten Weltkrieg ist dieses Thema jedesmal hoch aktuell geworden und hat zahlreiche Abhandlungen und literarische Werke entstehen lassen. Evidenzen? Gesteigerte Betroffenheit?

II.

Wenn man unserem Thema auf den Grund gehen will, d. h. dem Verhältnis zwischen den drei Begriffen Teufel–Böses–Heil, so kann man sich einige Überlegungen zur Geschichte der christlichen Lehren nicht ersparen, die ein *erstes Herantreten* an diesen Problemkreis darstellen. Dadurch soll keineswegs den historischen Beiträgen dieses Heftes Konkurrenz gemacht werden. Es soll vielmehr nur der Versuch einer globalen Interpretation unternommen werden, selbst auf die unvermeidliche Gefahr hin, den Eindruck einer unzulässigen Vereinfachung oder gar eines willkürlichen Verfahrens zu wecken. Welche Funktion haben in der christlichen Theologie und Praxis (denn ich zweifle an einer ursprünglichen Einheit beider in diesem Punkt) Dämonengestalten besessen?

Zweifellos muß man hierin einen Symbolausdruck erblicken und in manchen Fällen (aber nur in einem gewissen Maße, denn man hat immer eingeräumt, daß das niemals ein entscheidender Faktor gewesen sei) den Versuch einer Erklärung, eines Suchens nach Entschuldigung im Blick auf das Erlebnis einer Prüfung, einer Versuchung, der Spannung zwischen Freiheit und moralisch Bösem. Vielmehr aber haben wir hier den Ort einer Konfrontation des gläubigen Menschen mit dem Problem der Existenz in der Welt und der «Theodizee» (im leibnizschen Sinn einer Konfrontation zwischen dem Bösen und der Macht oder Güte Gottes). Themen dieser Art und derartige Gestalten finden wir in der Religions- und Philosophiegeschichte häufig zu einem Komplex assoziiert; und das ist so geblieben in der ganzen umfassenden literarischen Ausbeutung des Materials seit Ende des 18. Jahrhunderts. Wir haben hier das typische Beispiel einer dissoziierten Verwendung christlichen Symbolmaterials im Rahmen einer nichtdogmatischen, ja nicht einmal gläubigen Perspektive, die sich in der Zukunft unaufhörlich ausweiten sollte. Tatsächlich gehören zwei der Wertvorstellungen des Faustthemas: das der Integration des Bösen in die Entstehung von Gutem (wie sie namentlich durch die immer deutlicher wahrnehmbare Harmonie der «schließlichen Versöhnung» belegt ist) und das der titanischen Revolte gegen die Ungerechtigkeit der Weltordnung zu diesem Problemkreis; und es gibt weitere, ganz andere, die wir hier einfach nicht erwähnen können.

Der nachdrückliche Einsatz dieser zweifachen Symbolpalette konnte dann schließlich den Druck erzeugen, der erforderlich war, um zu einer Fusion der verschiedenen Symbole zu gelangen und damit zum schrittweisen Aufbau einer beherrschenden Gestalt, wie dies während der patristischen Zeit geschah. Man hat auf die Gesamtheit des im Zusammenhang mit dem Neuen Testament erwähnten Materials (von dem verschiedene Elemente bereits die Tendenz zeigen, in ihm zusammenzufließen) zurückgegriffen und noch einige weitere hinzugefügt, so etwa das alttestamentliche Motiv von der «Größe und dem Sturz» der Könige oder «Engel», die als Symbole von Städten oder Reichen dienen. Diese Macht, begleitet von Gestalten geringeren Ranges, die im Grunde nur Nachbildungen sind, erfährt zur gleichen Zeit im hellenistischen Milieu eine deutliche Spiritualisierung (und man hat in sehr geschickter Weise die Autoren mehrerer Beiträge der vorliegenden Nummer aufgefordert, die Entwicklung der Dämonologie und die der Angelologie nebeneinander zu berücksichtigen).

Warum ist die Gestalt, die in der Mentalität des Volkes und der monastischen Kreise sich als so wirksam in der Auseinandersetzung mit dem Bösen unter allen seinen Formen erwiesen hat, in der wissenschaftlichen Theologie nicht in dieselbe Rolle eingetreten? Diese Aufspaltung in zwei Funktionen wird real greifbar von der patristischen Zeit an und total seit Anfang des 12. Jahrhunderts (Ende der Lehre von den «Rechten» der Dämonen, auf die ich gleich zurückkommen werde). Dabei bediente die Hochscholastik sich dieses Bezugstyps nur für Spekulationen über die Beschaffenheit und Stellung der «reinen Geister», mit einer mittelbar anthropologischen Zielsetzung. Es scheint mir hier nicht erforderlich, mich auf die

– übrigens entscheidende – Erklärung über das «Ende der Mentalität des Symboldenkens» zu berufen. Hier läßt sich eine bedeutend direktere doppelte Hypothese formulieren. Die Grenzen selbst, innerhalb deren die Lösung sich entwickelt hat – nämlich die eines gemäßigten Dualismus: geschaffenes Prinzip und nicht wirklicher Ursprung des Bösen – gestatteten ihm nicht, eine wirkliche explikative kosmologische Bedeutung zu erlangen. Etwas Analoges war ebenfalls wahr; ich habe es im Bereich des moralisch Bösen hervorgehoben. Doch hier wirkte ein wesentlich entscheidender Faktor mit. In der augustinischen Tradition hat sich die Lehre von der «Erbsünde» ebenso aus mehreren verschiedenen Elementen aufgebaut (Solidarität in der Sünde Adams oder durch diese bewirkte Kausalität; auf jeden Fall aber die universelle Weitergabe eines Makels – über jede Folgerung hinaus – und Gebundenheit an die Begierde; die Ätiologie einer radikalen und kollektiven Trennung von der Gemeinschaft mit Gott, und zwar in solchem Grade, daß jedes Infragestellen dieser aus den genannten unterschiedlichen Elementen zusammengesetzten, recht spät entstehenden und rein abendländischen Lehre, die Ungeschuldetheit der Gnade ebenfalls in Frage zu stellen scheint); sie vergegenständlichte und historisierte sich in einer Pseudo-Geschichte der Ursprünge ohne weitere, nicht einmal implizite Erkenntnis der mythischen Mentalität, die für die Schaffung des Symbolmaterials maßgeblich war. So integrierte sie sich in einen ganzen theologischen Komplex (Prädestination des Einzelmenschen; Gnade–Rechtfertigung, Erlösung). Diese Lehre, die sich auf denselben Boden stellte, verdunkelte vollends die andere: Sie bringt auf eine bedeutend prägnantere Weise das «Schon-da» des Bösen und seine Ansteckungskraft zum Ausdruck, sie harmoniert mit einer viel einfacheren Theologie der Erlösung: der der «Genugtuung» und der davon abgeleiteten Lehrmeinungen.

Eine *zweite Art und Weise des Herantretens* an unser Thema soll uns dazu führen, der grundlegendsten These unseres Entwurfs Gerechtigkeit angedeihen zu lassen. Man kann annehmen, daß das Verhältnis zwischen den Gestalten des Bösen und den Gestalten des Heils im Christentum bei den neutestamentlichen Autoren und bei den Kirchenvätern konstant ist. Es ist wie das des Zweiten dem Ersten gegenüber, sowohl im genetischen Sinne von Offenbarung (im Gegensatz zu dem, was eine abstrakte Logik erschließen könnte – und die augustinische Tradition sollte bisweilen auf diese Apologetik der Begierde verfallen –, ist es die Gnade allein, die die Sünde enthüllt, ein geradezu klassischer Sinnspruch), als auch im Sinne einer grundlegenden Priorität und Bedeutung. Hans Urs von Balthasar machte sogar darauf aufmerksam hinsichtlich der Hölle, daß der Glaube sich im eigentlichen Sinne nur auf die Heilswirklichkeiten bezieht und daß der Parallelismus Himmel–Hölle eine der schweren Verzerrungen in der christlichen Eschatologie seit dem Mittelalter sei. Sagen wir es anders, um verschiedenartige Harmonien hörbar zu machen: Es ist das Verhältnis dessen, was negativ ist, zu dem, was positiv ist; es handelt sich also zumindest um einen symbolischen Antityp (Sünde Adams – Heil in Christus; gefangen in der Hand des Dämons – Christus als Sieger), im Höchstfalle um Offenbarung des Abgrundes oder des Schreckens der versklavenden Mächte im Licht des positiv Heilwirkenden.

Daß die Entscheidung, die von Christus gegen diese Mächte erkämpft wird, das eine Ziel hat, seine ethische und kosmische Macht zu bekunden – unter gleichzeitigem Eingeständnis der übermenschlichen Existenz des Bösen, das aber dabei sogleich in den göttlichen Plan integriert wird, um die Angst in Hoffnung aufzulösen und die Schicksalhaftigkeit abzustreiten –, kann man in überzeugender Weise erfahren, wenn man nur das Johannesevangelium und die paulinischen Gefangenschaftsbriefe liest. Was die Väter und ihre Schriften anbetrifft, haben G. Aulèn und danach H. Turner dies vollkommen klargestellt. Ich selbst habe in *Le salut, incarnation ou mystère pascal*, einerseits gezeigt, daß das Motiv des Kampfes mit dem Dämon einen positiven Sinn zur Erhöhung der Würde des Menschen besaß (Thema der Rekapitulation), zum andern, daß die Interpretation der Erlösung als Annullierung der aus der Sünde Adams entstandenen *Rechte* des Dämons durch Christus – eine Lehre, die dem Teufel einen organischen Platz innerhalb der Heilsgeschichte zuzuweisen scheint – in ihren systemhaften Formen (Ökonomie – Ausgleich, oder Politik – den Täuscher täuschen) sehr viel seltener vorkommt, als man behauptet hat. Übrigens verfolgt dieses Motiv selbst bei Leo dem Großen vornehmlich den Zweck, die sieghafte Macht des Erlösers hervortreten zu lassen. Der Osten kennt es nicht, und seit dem Hochmittelalter ist man ständig darauf bedacht, es in seiner Bedeutung zu relativieren (so handelt es sich hier für Bernard nicht um Rechte im eigentlichen Sinne) oder ganz abzubauen (Anselm, Abälard). Die vorgelegte These ist also wohl un-

terbaut: 1. Der Horizont der christlichen und christologischen Botschaft ist der eines positiven Heils. Dasselbe könnte man zutage fördern anhand einer Untersuchung des Vokabulars der Heilstermini im Alten und im Neuen Testament: In der Mehrzahl implizierten sie nicht einmal einen negativen Bezug auf eine vorausgehende Angst und Not. – 2. Dieses positive Heil ist zugleich *auch* Sieg über das Böse in allen seinen Formen. – Nachdem diese doppelte Aussage gemacht ist, soll versucht werden, ihre Bedeutung zu vertiefen im letzten Einstieg dieses Artikels.

Zunächst müssen wir nun *These Nr. 3* ins Auge fassen und in einem *dritten Einstieg* in die Behandlung des Problems ihre Bedeutung herauszuarbeiten suchen. Ich klammere die Frage aus, ob wirklich für die Bibel die Dämonen «Nichtse» sind wie beispielsweise die Gottheiten der Nationen oder die Idole; man müßte dieses Thema auf jeden Fall in Verbindung bringen mit dem des «Nichts» (néant; Ursprung des Teufels und der Dämonen) und dem höllischen Zunichtswerden (anéantissement) in Barths *Dogmatik* (III. 3. 2 § 51) und dem Tod des *Monsieur Ouine* in Bernanos' Roman. Ich bin oft genug auf die Unfähigkeit des Dämons, den Menschen zum Bösen zu nötigen, zu sprechen gekommen, wie sie uns in der Geschichte der christlichen Lehren entgegentritt, so daß es hinreichend klar sein dürfte, daß die bösen Mächte *ohne Kraft* sind, wenn sich der Mensch nicht zu ihren Komplizen macht. In einem Tagebuchtext (*Papirer* A) aus der letzten Zeit seines Lebens hat Kierkegaard sehr wohl erkannt, daß Satan nicht einmal als Quelle des moralisch Bösen ernsthaft wirksam wird: Er bleibt untergeordnet und äußerlich. Wenn es Leiden gibt, so rühren sie von einer viel tieferliegenden Wurzel her (zumindest das «religiöse Leiden»); wenn es wirklich Böses gibt, so kann der Dämon im Hinblick darauf nur eine Gelegenheitsrolle spielen – oder wir haben einen versteckten Manichäismus vor uns. « Luther hat alle Leiden, Skrupel, alle Qual und Verfolgung als vom Teufel kommend erklärt. Ohne diesen wäre Christsein ein Schlaraffenleben. Vom christlichen Standpunkt aus gesehen ist diese Auffassung unrichtig. Sie rührt zunächst daher, daß Luther das Christsein im Grunde in einem zutiefst optimistischen Lichte sieht und Not und Leid als nur in einem akzidentellen Zusammenhang mit christlicher Existenz stehend betrachtet, vielmehr als von einer außerhalb von ihr stehenden Kraft herrührend (...) Sodann rührt diese Sicht daher, daß Luther Gottes Erhabenheit nicht hoch genug erhebt (...) Wenn der Majestät Gottes tatsächlich eine Majestät vom Typ Satans gegenübersteht, eine Majestät, die Gott gegenüber so viel Macht besitzt, daß er beim besten Willen nicht in der Lage ist, das Leid von seinen Gläubigen abzuwenden, so kommt man schließlich dahin, daß Gott – menschlich gesprochen – eine Ursache hat und damit seiner besonderen Würde beraubt ist» (XI, II A. 130). Es handelt sich hier vor allem um das Leid (das ein Übel ist), aber um das innere Leid (das «religiöse Leid», das im Zweiten Teil Kap. IV, 1 § 2 des *Post-Scriptum* untersucht ist); dasselbe gilt in gesteigertem Maße für das moralische Übel. Um den Ursprung dieses inneren Leids zu finden, sucht Kierkegaard erst recht nicht mehr auf der Seite der Symbole die Solidarität im Übel: jene Sünde Adams oder «Ur-Sünde», die er – zusammen mit Abälard – als einziger unter den abendländischen Theologen von der Wurzel her zu kritisieren verstanden hat, selbst wenn seine Neuinterpretation nicht vollends den Widersprüchlichkeiten der augustinischen Tradition entrinnt (im *Begriff der Angst*). Er macht einen tiefliegenden Grund geltend: «Das Leid kommt daher, daß Gott und Mensch qualitativ verschieden sind und das Zusammentreffen des Zeitlichen mit dem Ewigen in der Zeit Leiden hervorbringen muß.» Ein paar Tage später kommt er auf die Frage nach dem Teufel zurück und fügt dann diesen betreffend hinzu: «Wenn ich mich wiederholt gegen die Auffassung, die allenthalben aus dem Teufel die unvermeidliche Quelle des Leides für den Christen macht, gewandt habe, so nicht weil ich daran dächte, seine Macht wegzudiskutieren. Das Neue Testament stellt die Sache auch in einer gleichen Weise dar: Christus ist vom Teufel versucht worden» (XI, II A 133).

Wenn man zu einer Interpretation schreiten will, so ist dies, wie wir gesehen haben, vermutlich gar nicht so einfach. Doch kann man sich nach dem Grund für diesen Rückgriff fragen und dann zu der Annahme kommen, daß er in einer Stelle des ersten Textes zu finden ist, den ich noch nicht zitiert habe; er wird uns den Ansatz für einen *vierten Gedankengang* liefern, der ein wenig in einer den vorhergehenden entgegengesetzten Richtung verläuft. «Der Protestantismus nach Luther hat vollends das Verständnis des Teufels als einer sekundären Macht aufgegeben. Dadurch hat sich der in Luthers Christentum immerhin noch enthaltene Anteil an Pessimismus verloren, und das Christentum ist schlecht und recht ein zuckersüßer Kinderlutscher geworden, geradezu eine Idylle für El-

terngenerationen.» Ja, und welchen tieferen Sinn hat die heutige Verwerfung der Dämonengestalten bei den Christen? Zweifellos läßt er sich nur im Zusammenhang mit dem Entstehen der modernen Exegese seit dem 17. Jahrhundert und dem Untergang der alten, sich auf die «spirituellen» Kräfte beziehenden Glaubensformen und «Erkenntnisse» seit dem 18. Jahrhundert erklären und verstehen, – hat man doch ihre universale Fruchtbarkeit vergessen, auf deren Zusammenhang mit der ganzen alten Metaphysik Th. Lift hingewiesen hat und deren Bedeutung für die «Beweise» der Existenz Gottes D. Dubarle in Erinnerung bringt. Doch liegt der dahinterstehende Sinn noch tiefer. Soll man in dieser Bewegung ein Zeichen der Unbefriedigung angesichts der klassischen Lösungsvorschläge für das Problem des Bösen erblicken? Oder soll man darin eine Weigerung erkennen, das Böse überhaupt zu sehen, also einen gewaltsamen Optimismus, der alles beiseite schiebt, was ihm ein Dementi aufnötigen könnte?

Kommen wir von da aus zur *These Nr. 2*, die in meinen Augen keineswegs unproblematisch ist. Ich möchte eine *Reihe von Aporien* vorlegen, die uns schließlich zu einem *fünften grundlegenden Gedankengang* führen werden, in dem wir an unser Problem herantreten: Es ist der bereits von mir angekündigte Gedankengang, der den ersten weiter fortführen soll, um seine Bedeutung zu erhellen. Gewiß, wenn es ein moralisch Böses, eine «Bosheit» gibt, so ist der Mensch dafür verantwortlich. Das aber sagt uns noch nichts – weder über die Bedeutung dieses moralisch Bösen, noch über die Natur dieser «persönlichen und kollektiven» Verantwortlichkeit, noch über das Ausmaß seiner Folgen im Hinblick auf das Böse generell, noch schließlich darüber, auf welche Weise das «Heil» sich mit ihm auseinandersetzt. Da nun aber hier alle Probleme effektiv und unentwirrbar sind, kann man schließen, daß die These uns nahezu gar nichts besagt.

Hier müssen wir uns darauf beschränken, die einzelnen Fragen aufzuzählen und sie umrißhaft zu skizzieren. Haben wir hier nicht allen Grund, die Überbewertung der Sünde, des (moralisch) Negativen im Verhältnis zu dem durch die Bibel bestätigten Heilswerk, wie sie die augustinische Tradition erlebt hat, abzubauen? Ist im Lichte des Wortes Gottes dieses so vorrangig wie jenes? Was bleibt jetzt schon von der allgemeinen Verderbnis (massa damnata), wo doch alle Welt den (begrenzten) Wert der «Tugenden der Heiden» anerkennt und die Universalität einer Heilsmöglichkeit außerhalb des Glaubens und der Kirche zugibt, selbst wenn man weiterhin auf der vollkommenen Ungeschuldetheit dieses Zuganges zum Leben Gottes in Jesus Christus und einer Ablehnung des pelagianischen Moralismus besteht? Was bleibt denn von der Lehre von der «Ursünde» nach ihrem historischen Zerplatzen, in symmetrischer Entsprechung zu ihrer einstigen Verschmelzung und Verfestigung? Ist das Heilswerk Heilung eines historischen Bruches? Oder ist es die in Christus endlich vollendete und sich in uns fortsetzende Verwirklichung des Menschen nach dem Ebenbilde Gottes, dem durch den Schöpfungsbericht ausgedrückten Entwurf, während als Vertreibung aus dem Paradies zugleich die Erfahrung des Elendes des Menschen ohne diese Vollendung, für die allein er geschaffen war, und die Widerstände, die er ihr entgegensetzte, dargestellt wurden? Bisher haben wir nur von dem moralisch Bösen gesprochen. Doch welchen Sinn hat es, das «Böse» unter all seinen Formen, unter denen es den Menschen bedrängt, zur Sünde in Beziehung zu setzen? So verantwortlich der Mensch auch sein mag – muß man nicht klarstellen, daß er es nur für einen winzigen Teil des in der Welt, in seinem eigenen Leben, in seinen Gesellschaften vorhandenen Bösen ist? Das gilt zumindest, wenn man unter «verantwortlich» nicht etwas ganz anderes versteht, als es die Gleichwertigkeit mit «Schuldhaftigkeit», «Boshaftigkeit» im allgemeinen sprachlichen Ausdruck nahelegt, also nicht eine vorausgehende Verantwortlichkeit (ich bin wirklich schuldig an...), sondern eine nachfolgende Verantwortlichkeit (ich nehme, ohne für ihre Produktion auf meine «Freiheit» zu spekulieren, die Folgen meiner Handlungen und die Situation unserer Existenz auf mich). Hat aber in diesem Fall die Idee der «Verantwortlichkeit» ihre gesamte explikative Bedeutung für das Entstehen des Bösen eingebüßt? Will man aber wirklich von der Schuldhaftigkeit sprechen, und hat man auf der (unzweifelhaften) Universalität des Gefühls schuldig zu sein, die Universalität der «Bosheit» aufbauen können – ist man dann nicht heute genötigt, sich die Frage nach der Rolle der Persönlichkeit, die am Ursprung dieses Gefühls steht, zu stellen? Besteht wirklich ein Verhältnis zwischen der unbewußten Schuldhaftigkeit (wie sie im Gewissensbereich in der Gestalt von Angst oder unter den verschiedensten Masken auftritt) und der Heilsbeziehung? Schließlich ist der Mensch ein Sünder, daran zweifeln wir nicht. Wie aber ist das Verhältnis der «Erlösung» zu den Übeln, unter denen der

Mensch leidet, und – noch spezieller – der Sünde? Haben wir hier einen Kompensationsmechanismus, der von Christus auf eine Forderung des Vaters hin vollzogen worden ist (oder auf ein Recht des Dämons oder eine der menschlichen Würde innewohnende Notwendigkeit hin – hier gibt es eine Unzahl möglicher Varianten)? Oder haben wir eine Solidarisierung Christi mit allem Elend und allem Übel (außer der Sünde), die den Menschen vor der Verzweiflung rettet, und einen Sieg des Menschen über die Sünde durch die Entdekkung neu erschaffener Liebe Gottes, die sich kundgetan hat am Kreuz und für alle Zeiten wirksam geworden ist durch die Auferstehung? Das ist grundverschieden – sowohl hinsichtlich des «explikativen Wertes» als auch der Bewertung der Gestalten des Bösen.

Alle diese Aporien, die über das spezielle Thema der Sünde hinaus in dieselbe Richtung wiesen, haben uns an den Endpunkt unserer Überlegung geführt und an den wesentlichen Punkt unseres Themas. Die Grundfrage ist die nach dem Wert jeder *Erklärung*, die zum Thema des Bösen gegeben wird. Das gilt für die «Sünde der Menschen» wie für «Satan». Will man sie unter den Gesichtspunkt der Schuldhaftigkeit und in ihre Kategorien – also jene der These 2 – stellen, so käme man unmöglich jemals aus dem Dilemma des Bösen heraus, das man zunächst so formuliert haben würde: Entweder ist Gott nicht Liebe (denn die Menschen leiden ungerechterweise), oder ich bin schuldig (Kierkegaard, *Das Evangelium der Leiden* 3. Diskurs). Tatsächlich bedeutet den Zweifel lichten, indem man sich auf das Bewußtsein der Sünde stützt und dann schließt, daß Gott gerechtfertigt ist dem Bösen gegenüber, da der Mensch wesenhaft und bedingungslos schuldhaft ist («in dem Augenblick, an dem er vor Gott immer als Schuldiger leidet, hat er in jedem Augenblick, und was immer geschehen mag, die Sicherheit, daß Gott Liebe ist»), nicht allein sich in einer sehr willkürlichen Weise äußern, sich an etwas Zweifelhaftes anlehnen, sondern darüber hinaus, indem man aus dem Gesamt des Bösen nicht nur eine verhängnisvolle Folge, sondern eine Strafe für die Sünde herausliest, in Wirklichkeit zum *Zweifel* an der Liebe Gottes führen. Wir sehen uns unserer These gegenübergestellt: «Es ist wesenhaft, ... daß der Mensch persönlich und kollektiv verantwortlich ist für das Böse.» Gewiß, wenn ich nicht schuldig bin, wenn die Menschen nicht schuldig sind (in diesem Sinne und diesem Maße), so müssen wir angesichts des Bösen sagen: Es könnte sein, daß Gott nicht Liebe ist. Zweifel. Und dagegen nun der Glaube: ein Wagnis, dessen Maßstab eben dieser Zweifel ist. Man kann sich nicht winden, man kann keine Erklärung geben – man kann glauben. Eine Theodizee ist nicht möglich. Weder die Sünde noch Satan liefern die Waffen. Die einzige logisch erklärende Stellungnahme wäre der Manichäismus (wie Pierre Bayle es gezeigt hat) – aber der ist absurd. Was wollen Sie? Ich schließe mit dem Buch Hiob. In diesem Roman ist «Satan» nur eine Gestalt des Bösen in dessen Funktion als Prüfung, und er erklärt nichts. Aber das Böse ist überall. Hiob ist unser Beispielfall. Er lehnt es ab, das Böse, das ihn trifft, zu begründen, indem er sich auf seine Sünde beruft. Er besteht vielmehr ganz im Gegenteil, wie Kierkegaard es sehr gut in *Die Wiederholung* erkannt hat, auf seiner Gerechtigkeit. Er stellt seine Frage an Gott und gibt sich in seine Hand, ohne indessen, um Gott oder seinen Tröstern «einen Gefallen zu tun,» anzuerkennen, was seine Menschenwürde und sein Gerechtigkeitssinn ihm zuzugeben verbieten. Selbst wenn wir uns nicht als «gerecht» bezeichnen wollen, richten wir unsre Frage an Gott wie Hiob, ohne das Böse unsrer Ungerechtigkeit zuzuschreiben und ohne die Ausflucht eines subalternen Prinzips des Bösen zu suchen. Eine wahrhaft gläubige Haltung dem Bösen gegenüber kann niemals darin bestehen, daß wir es als Gut bezeichnen oder es wegerklären, indem wir irgend jemanden anklagen. Sie kann nur darin bestehen, daß wir uns dafür entscheiden, uns nicht aufzulehnen, indem wir auf Grund des Schicksals und der Bestimmung Christi anerkennen, daß Gott selbst sich dem Bösen gestellt hat, daß er stärker sein wird als alles Böse und daß uns «nichts von seiner Liebe trennen wird». Die Schöpfung ist von Gott *jenseits des Bösen* erneuert und nicht einfach vollendet worden – das ist die Tatsache. Weshalb? Ich weiß es nicht. Der Jubel der Schöpfung, des Seins und des Lebens ist immer zugleich auch Bekenntnis dessen, daß Gott das Böse besiegt hat. Das ist der Sinn der alten Motive der Erneuerung des gefallenen Menschen und des durch das Blut des Lammes besiegten Drachen. Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN-PIERRE JOSSUA

geboren am 24. September 1930 in Boulogne-sur-Seine, Dominikaner, 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 (Staatsdoktorat, Straßburg 1968), seit 1965 Professor an den Fakultäten Le Saulchoir und seit 1971 am Institut Catholique von Paris. Er veröffentlichte u.a.: Une foi exposée (Paris 1972).

Dokumentation

Bruno Borchert

Satans zweite Ankunft

Das Wort «Satanismus» wird augenblicklich für eine Strömung gebraucht, die Anfang der sechziger Jahre in Amerika, zuerst in Kalifornien entstand und von dort auch in andere Länder überging. Man könnte sie definieren als eine Bewegung, die das Böse als vitale schöpferische Kraft erlebt und diese religiös kultiviert, wodurch die destruktiven Möglichkeiten, die in dieser Kraft schlummern, beherrscht werden können.[1]

Als erstes Dokument dieser Bewegung könnte man den Film «Rosemary's Baby» von Polanski ansehen. Es geht um eine schüchterne Frau, die mit ihrem Mann eine Etagenwohnung in Manhattan bezieht. Die Nachbarschaft gibt sich gruselig okkult, magisch, hexenhaft. Obwohl sie ihren eigenen Bereich verändert, ihre Umgebung kann sie nicht verändern. Langsam, aber sicher schließt sich um sie der Hexenkreis. Jeder scheint sich mit jedem zu vereinigen, auch der Frauenarzt, von dem sie Befreiung erwartet, und sogar ihr Mann. Wenn sich dieser ihr nähert, wird er zu einem mittelalterlichen Begattungsteufel. Die Frucht daraus kommt außerhalb ihres Bewußtseins zur Welt. Mit einem Messer geht sie auf die Suche nach ihrem Kind. Schließlich landet sie in einer Nachbarwohnung, wo sich die ganze Hexenclique um ihr Kind, das ein Satanskind ist, in Feststimmung versammelt hat. Sie steht vor der Wahl, das Kind zu töten oder es anzunehmen. Als das Baby einen menschlichen Ton ausstößt, nimmt sie es an. Die Satansgeburt ist damit perfekt.

Die Erzählung schrieb Irva Levin. In ihr wurde etwas in Worte gebracht, das in breiten Kreisen lebendig war. Mindestens 3 Millionen Amerikaner lasen das Buch. Polanskis Film übertraf sogar dieses Buchinteresse; der Film bot mehr als das Buch. In einem Interview sagte Polanski, er registriere, was er im hypermodernen Amerika gesehen habe, in Städten wie New York und in dem Teil Amerikas, wo er sich mit seiner Gattin – die in seinem Film die Hauptrolle spielte – niederließ: in Kalifornien.

Mitten zwischen allerlei okkultem Getue zitiert Polanski den bekannten Leitartikel der Time: «God is dead», indem er registriert, daß mit dem Verschwinden der Kirche als richtunggebender Macht und des Gottesbildes, das von der Kirche traditionell verkündigt wurde, in zunehmendem Maße das Okkulte, Magische und Sektiererische aufblüht; ferner, daß auf diesem Nährboden neuer Religiosität ein neues Phänomen entstanden ist: die Menschwerdung des Satans. Die Geburt Gottes aus der Jungfrau wird bei ihm zum Modell für die Geburt des Satans. Eine neue Zeit ist angebrochen: das Jahr 1 nach der Geburt des Satans. Das ist ebenfalls eine Registrierung dessen, was er sah: Der Mann, der im Film die Menschwerdung Satans ankündigt, ist Anton La Vey, im täglichen Leben der «schwarze Papst» der offiziell anerkannten «Ersten Kirche Satans» in San Francisco. – Wer ist dieser Satan?

Dieser Satan ist bestimmt nicht der Satan der Bibel. Es geht um einen Satan, von dem Arthur Lyons in seinem Buch «Satan wants you» sagt, daß er zum zweitenmal komme. Zum erstenmal kam er im späten Mittelalter. Diese Ankunft erreichte ihren Höhepunkt im Hexenwahn der «Neuzeit». Besessenheit war nicht neu, in vielen Kulturen und Religionen findet sich der Glaube an Dämonen und an die Besessenheit. Neu war, daß Besessenheit als Teil eines großen Weltkomplotts gesehen wurde, hinter dem *ein* geniales Hirn stand, der Satan. Es ging immer weniger um das Heilen einzelner, als darum, durch Beobachtung und Erforschung von Besessenen die Strategie des Satans zu erforschen. Dämonen wurden zu einem wohlgeordneten Heer im Dienst *eines Wesens*. So trat der Satan als menschengestaltige Personifizierung des Urquells alles Bösen zuerst in die Geschichte ein. Er verschwand erst, als man begriff, daß der Glaube an diesen Satan zu menschenverschlingendem Wahnsinn wurde; daß der Kampf gegen diesen Satan gerade das Böse hervorrief, das man bekämpfen wollte.

Der Glaube an diesen Satan rief sowohl zum Kampf wie zur Verehrung auf. Das Typische des Kampfes war, daß mit streng geschlossenen Zirkeln gearbeitet wurde. Was die Inquisitoren wissen wollten, wurde auf der Folterbank von ihren Opfern bestätigt; so konnten jene ihren Glauben wissenschaftlich untermauern. Wie solche Zirkel arbeiteten, mögen einige Sätze aus dem «Hexenhammer» zeigen. Für eine Frau gab es kein Entrinnen, wenn einmal das Auge der Inquisition auf sie gefallen war: «Die fromme Nonne ist verdächtig, weil der Teufel so ehrsüchtig ist, gerade solche heiligen Jungfrauen verführen zu wollen. Aber

selbstverständlich läßt der böse Verführer sich auch kein lebenslustiges Mädchen entgehen. Und mit einer traurigen Jungfrau, die von ihrem Liebhaber im Stich gelassen wurde, hat er ganz und gar freies Spiel. Auf all diese Frauen muß also besonders gut geachtet werden. Eine Frau, die selten in die Kirche geht, ist verdächtig; eine Frau, die regelmäßig dem Gottesdienst beiwohnt, noch mehr: sie hat bestimmt Gründe dafür, um zu tun, als ob.»

Wir durchschauen heute diesen Wahnsinn, und doch hat es Jahrhunderte gedauert, bevor das Satanische des von Glauben und Wissenschaft geschmiedeten Kreises durchsichtig wurde.

Die Charakteristika dieses Satans gehen nicht nur aus seiner Bekämpfung, sondern auch aus seiner Verehrung hervor. Er war antichristlich, was sich vor allem in den Schwarzen Messen zeigte; und er war sexuell, was aus dem Umgang von Frauen mit ihm und in den Hexensabbaten zum Ausdruck kam. Dieser Satan war keine Schlange, keine Große Lüge, nicht das Böse (das ein «Mysterium» ist), sondern ein Widersacher in Menschengestalt, der sich pervers verbrüderte, zugleich Sündenbock und Führer der Rebellion.

Dieser Satan in Menschengestalt ist wiedergekehrt, aber auf andere Weise, in einer «zweiten Ankunft». Es geht nun nicht mehr um den Glauben an ein personales Wesen, wenn auch von Religiosität die Rede ist; auch nicht um eine übernatürliche Dimension, die «Glauben» fordert. Er ist menschlicher als der erste Satan. Es geht um Erkenntnis des Tiers, das wir sind. «Erkenntnis ist Aufklärung, ist Hineinschauen in die Finsternis, um auf Licht zu stoßen», sagt Anton La Vey. Gefragt, warum er 1966 seine Kirche gründete, erklärt er: «Ich habe den zutiefst ekelerregenden Aspekt der menschlichen Natur gesehen. Ich fragte mich: Wo ist Gott? Und ich kam dazu, die Schwachen zu verachten, diejenigen, die der Gewalt gegenüberstehen und sich mit Berufung auf Gottes Willen darein ergeben. Ich sehe ein, daß der Mensch ein schreckliches Wesen ist, das am meisten reißende Tier von allen Tieren. Das vitale Element und der Fürst der Welt – das ist der Teufel. Deshalb arbeite ich – als ein Verdammter – mit den Künsten der Finsternis. In meiner Umgebung bin ich so bekannt geworden, daß ich unter Druck beschloß, diese Kirche mit Hilfe des Satans zu stiften. Heil Satan!» Neben der Finsternis, dem Bösen, der Gewalt ist auch das Sexuelle ein wichtiges Element dieser Religion. La Vey legt dar: «Die Verehrung des Teufels ist nichts anderes als die Religion des Fleisches und der Materie. Der nackte Altar, die nackte Frau symbolisieren das Fleisch. Sie ist das lebendige Schiff, das Feld der Emotionen.» Das antichristliche Element ist fast verschwunden; es ist eines der vielen religiösen Requisiten, die bei diesem Altardienst benutzt werden. Der Hochpriester einer Satansgruppe in East Los Angeles sagt: «Die Schwarze Messe wird nur von Menschen ausgeführt, die älter als fünfzig Jahre sind. Die Schwarze Messe ist ein Negativismus und als solcher steril. Wir versuchen unsere Riten etwas schöpferischer zu gestalten, um aus dem Satanismus eine vitale, lebendige Kraft zu machen.» Die Hexerei, die hier mitspielt, ist nicht die schwarze Hexerei des Mittelalters, sondern die, welche in England vor allem durch den Einfluß von Gerald Gardners Buch «Witchcraft Today» (1959) zur Blüte kam und die, wie Margaret Murray erkunden konnte, die Wiederbelebung einer vorchristlichen Religion ist.

Rollo May weist darauf hin, daß das Anti-Element insofern noch da ist, als es sich von einer Gesellschaft absetzt, die die finsteren Kräfte, die latent im Menschen als Quelle der Gewalt anwesend sind, unterdrückt. Das Böse, das als solches kultiviert wird, ist ein gesellschaftlich bestimmtes Böses, nicht ein geheimnisvolles Ur-Böses. Um die vitale Quelle dieses Bösen freizumachen, wird gesellschaftliche Freiheit gefordert; das Recht zu denken und zu tun, was man will; wird Gewalt angepriesen als ein Weg zur religiösen Befreiung. Dieser Aspekt des Satanismus geht zurück auf den Engländer Aleister Crowley, der seine satanische Botschaft in den zwanziger Jahren zuerst in Sizilien, später in Deutschland zu verwirklichen suchte. Als sein Nachfolger stellt sich im Augenblick Hermann Josef Metzger vor, dessen Abtei im Dorfe Stein in der Schweiz als Weltzentrum gilt, von dem aus er z. B. im Jahr 1955 allen Mitgliedern den Text von Crowleys «Fünf Geboten» («Es gibt keinen Gott außer dem Menschen») zusandte. Darin wird absolute Freiheitserfahrung geboten, indem man Gebrauch macht vom Recht, auf allen Lebensgebieten das zu tun, was man will, einschließlich dem Recht, Liebe zu betreiben mit wem und wie man will, zu sterben, wie man will und jeden zu töten, der einen an diesen Rechten hindert.

Sosehr auch die Gewalt, das Tier im Menschen, die finsteren Kräfte verherrlicht werden – der Satanismus ist ein bürgerliches Phänomen, wie im Leitartikel der *Time* «The Occult Revival – Satan Returns» (19.6.1972) dargelegt wird. Eine geistige Dimension, Hinweise darauf, daß in Wirk-

lichkeit mehr angestrebt wird als materielle Werte einer Wohlfahrtsgesellschaft, sucht man vergeblich, trotz der Lehre, der Riten und der Symbole. Das gilt jedenfalls für die Satanskirche und den Satanismus, die der Journalist Horst Knaut intensiv untersuchte. Über seine Ergebnisse schrieb er und schreibt er noch immer. Die religiöse Kultivierung des Satanischen ist auch hier bürgerlich: ein Stimulans für Gruppensex und Verschönerung des sado-masochistischen Genießens. Der Journalist Ed Sanders meint in seinem Buch «The Family» (über Charles Manson), einem Zusammenhang des Satanismus mit rituellen Morden auf der Spur zu sein. Er weist auf das Zentrum in Stein und den OTO (Orientalischen Templer-Orden) hin.

Der Einfluß der offiziellen Satanskirche ist schwer abzuschätzen. Der Mitgliederbestand ist auf 10000 begrenzt. Es wurde aber für breiteste Satanspublizität gesorgt. Unter dem Schlagwort «Satan ist wieder da!» kann viel finstere Religiosität ans Licht kommen und ausstrahlen. Der stärkste Einfluß geht vielleicht von La Veys «Satanischer Bibel» aus. In Studentenkreisen wird sie fleißig gelesen, mehr als die christliche. Auch in Europa tauchen wiederholt Berichte über junge Menschen auf, die dieses satanische Handbuch in Umlauf bringen. So z. B. in Aix-en-Provence, wo sich ein gewisser Claude Déplace rühmt, der «Schwarze Christus» zu sein, der einige tausend Jünger lehrt, wie man Satan anruft, wie man ihm gehorchen und wie man Gewalt gebrauchen kann. Seine Lehre ist eine umgekehrte Bergpredigt: «Selig, die Gewalt üben, denn ihnen gehört das Erdreich. Wenn dich jemand auf die eine Wange schlägt, schlage ihn auf die andere...» Das ist die Lehre der Satanischen Bibel.

La Vey setzt sich scharf von der Jesus-Bewegung ab. Tatsächlich sind sie Gegenpole, die in Kalifornien zu gleicher Zeit aus demselben religiösen Nährboden entstanden sind. Ob es dabei um den echten Jesus oder den echten Satan geht, tut eigentlich nicht viel zur Sache. Es geht um zwei Symbole, Kristallisationspunkte von zwei Strömungen: Die sanften Kräfte des Hippietums, das sich von der Konsumentengesellschaft distanziert und Bewußtseinserweiterung sucht, die Kräfte eines befreiten Einheitsgefühls und eines Verlangens nach dem verlorenen Paradies gegenüber den harten Kräften derer, die Vitalität suchen und aus der Wohlfahrtsgesellschaft herausholen wollen, was darin steckt. Jesus wurde das Symbol des Sanften und absolut Guten: Er lebt, halleluja; es gibt keinen Flecken an der Luft. Satan wurde das Symbol des Gegenteils: Die Welt ist eine Welt der Gewalt; das Chaos, das nicht von einem guten Schöpfer geordnet wurde; sie ist eine Welt des Bösen. Laßt uns daraus zum Leben kommen, Heil Satan!

Stärker als in der Satanskirche wird der Gegenpol der Jesusbewegung in der Subkultur verkörpert. Ein Zeitdokument dieses Satanismus ist der Film «The wild Angels», der 1966 von Roger Corman gedreht wurde. Ihm folgt eine ganze Serie: «Hell's Angels on Wheels»; «Violent Angels»; «Hell's Angels '69»; «Run Angels, Run»; «The Glory Stompers»; «The Losers»; «The Savage Seven»; «The Cycle Savages». All diese Filme haben ein und dasselbe Schema: Junge Arbeiter zwischen zwanzig und dreißig haben eine stark hierarchisch geordnete Gruppe gebildet, in der alles erlaubt ist, wenn es nur gegen die Moral der «anderen» Gesellschaft ist. Die Gruppe ist an einen Führer und ein Ritual gebunden. Damit beginnen die Filme: der rituelle Auszug aus der Stadt ins freie Land, das rituelle «making a run»: Terror gegen irgendwelche Bürger und Herausforderung der Verkehrspolizei, und ihr Schluß: Begegnung mit dem Tod in der Glut (meistens buchstäblich in der Feuersglut) eines romantischen Fatalismus. Dann kommt in diesen Filmen der Augenblick, daß der über dem Gesetz stehende Führer sich als der Held entpuppt, der zu einer perversen Fortsetzung aufruft, in der die Fresser auf eine Art psychischer Geräuschbarriere dreschen, die Witwe degradieren, die Jungfrau schänden, zur anderen Seite durchstoßen und, dort angelangt, entdecken: «Ohne Bedeutung!»

Hier liegt mehr vor als in der Satanskirche. Eine Konstante in der Subkultur ist seit den Beatniks immer das sogenannte mystische Element gewesen, der Wunsch nach Bewußtseinserweiterung, der Versuch in eine andere Wirklichkeit durchzustoßen, der wir uns noch nicht bewußt sind. Das geschieht nicht nur durch östliche Meditation, LSD, Liebe, Jesus, sondern auch durch Draufschlagen mit Gewalt, Satan.

Im Gegensatz zur Satanskirche ist hier durchaus die Rede von einer religiösen Dimension, wenn auch keine religiösen Symbole gebraucht werden. Die satanischen Symbole sind profan: knatternde Motoren, Lärm, gewagte rituelle Kraftakte, schwarze Lehre, Hakenkreuze. Nur die Benennung hat etwas Religiöses. Dieser Satanismus ist inzwischen stärker in die Subkultur eingedrungen. Neben Jesus-Popmusik gibt es nun auch Satans-

Popmusik: «Sympathy for the Devil», «Lucifer», der Pop von Gruppen, die sich satanisch gebärden (Black Sabbath, Black Widow, Tyrannosaurus Rex). Es gibt übrigens auch Gruppen, wie «The Process Church of the Final Judgement», die Jesus und Satan verbinden, und es ist eine bekannte Tatsache, daß Jesus-Jünger hin und wieder zum Satan überlaufen.

Wie nah das eine und das andere zusammenliegen, geht aus dem Zeugenverhör in Sachen Manson hervor. Die Kronzeugin, Linda Kasabian, erklärte, daß sie früher bewußtseinserweiternde Mittel benutzt habe. «Das einzige Ziel war, Gott zu entdecken.» Sie hatte aber entdeckt, daß man dazu keine Mittel nötig hat. Sie glaubte nun an Charles Manson als «Gott-Menschen» und «Messias, der wiedergekommen ist». Manson selbst bezeugte: «Ich hätte gern zeigen wollen, daß ich Jesus Christus hätte sein wollen, aber ich bin mir noch nicht klar geworden, was ich bin und wer ich bin.» Tatsächlich wurde Manson für den Durchschnittsamerikaner der menschgewordene Satan. Die Leichen von Polanskis Frau und ihren vier Gästen, durchkerbt von sechzehn symmetrisch beigebrachten Messerstichen und aufgehangen wie Schweine – PIG, drei Buchstaben, die mit Blut über die Tür geschrieben waren – ließen den alten Satan zurückkehren, zumal als klar wurde, daß junge, frisch und gesund aussehende Mädchen die Tat vollbracht hatten: behext vom Satan.

Auch der Wahnsinn weckende Satan ist zurückgekehrt. Satan nicht als vitale Kraft, aus der man leben kann, sondern als ein Alp, von dem man befreit werden muß. Auch dazu gibt es einen Film als wichtiges Dokument: «The Exorcist». Die Erzählung dazu schrieb William Peter Blatty im Anschluß an einen Artikel, den er als Theologiestudent im Jahr 1949 über einen Fall von Exorzismus las. Das Buch wurde ein Bestseller, aber auch hier wurde der Bucherfolg vom Erfolg des Films übertroffen. Was Blatty noch aus einem naiven Glauben heraus schrieb, griff William Friedkin im Film zynisch auf, um eine neue Formel zu probieren, die zu einem Kassenerfolg führen sollte: Pornografie, ersetzt durch religiösen Sadomasochismus und darin den Horror auf die Spitze getrieben. Seine Formel hatte ausgezeichneten Erfolg.

Friedkins Film ist zu einem Phänomen geworden: durch das Publikum, das trotz Kotzens und Würgens nicht aufhörte zu kommen, und durch das große Interesse für und das Bedürfnis nach Exorzisten, die er zur Folge hatte.

«The Exorcist» ist nicht wie andere, frühere Hexenfilme eine Aktualisierung historischer Vorgänge, sondern eine Gestaltung, um den Hunger nach Gruselreligion zu stillen. Daß es diesen Hunger gibt, wurde schon früher festgestellt, u. a. von einer Kommission, die mit Unterstützung des anglikanischen Bischofs von Exeter, Robert Mortimer, zehn Jahre lang dieses Phänomen erforschte. Im Jahr 1972 kam sie zu dem Schluß, daß in jeder Diözese ein fachkundiger Exorzist angestellt werden sollte. Im Jahr 1970 ließ der niederländische Pfarrer van Dam in Deutschland ein Buch erscheinen: Über Dämonen und wie sie ausgetrieben werden. Er gründete kurz darauf in Rotterdam die Exorzisten-Kommunität «Oase». Heute sagt er: «Junge Menschen, die Drogen nehmen, sich in östliche Mystik vertiefen, kommen zur Dämonie-Erfahrung... Dadurch wird die Zahl der Besessenheitsfälle immer schneller zunehmen.» Das wird von Exorzisten auch als Folge des Films «The Exorcist» festgestellt. Weder die Kirchen noch die Satanisten sind darüber glücklich. So sagte der Verfasser vieler gutgehender satanischer Bücher, Denis Wheatly, daß diese besessenen jungen Leute eine leichte Beute der Unterwelt werden, die über «bewußtseinserweiternde Mittel» in die Jugendkultur eingedrungen ist. Aber auch Menschen, die Besessenheit ernst nehmen und geheilt werden wollen, sträuben sich aus der Praxis heraus gegen Filme wie «The Exorcist». So sagt Kanonikus Pearce-Higgies: «Es ist alarmierend, daß von den 220 Fällen, mit denen ich zu tun hatte, 200 waren, die *dachten*, sie seien besessen, weil es ihnen eingeredet worden war.» Er sagt übrigens, daß er durchaus an Besessenheit glaube, auch in einer «unkörperlichen Entität» (in 5% meiner Fälle), aber nicht an einen Teufel.

Der notwendig erachtete Nexus zwischen Besessenheit und dem Dasein des Teufels wird auch von Fellini in seinem Film «Gulietta van de geesten» demaskiert. Die Dämonen, die Gulietta quälen, verschwinden, wenn sie die Tür zu ihrem Inneren öffnet. Dieser Akt demaskiert die dämonische Gestalt ihrer Mutter und damit ihren Jugendkomplex. Die Dämonen schrumpfen zusammen und ziehen auf einem Karren davon. Die Auflösung, die Fellini nahelegt, ist nicht voll durchsichtig geworden. Daß der Exorzismus wieder eine solche Chance erhält, kommt vielleicht durch das Scheitern der Psychoanalyse, die sich nicht imstande gezeigt hat, die heute massenweise auftretende Neurose auch massenweise zu heilen. Die Psychiatrie hat aber neue Wege eingeschlagen. In England arbeiten Psychiater mit Exorzisten zu-

sammen. Das wird vielleicht nicht mehr nötig sein, wenn die Erneuerung in der Psychiatrie ausgereift ist.

Auf eindringlichere Weise ist das Thema der Besessenheit von einigen Polen behandelt worden. Sie benutzten dazu einen historischen Vorgang, der mit reichem Quellenmaterial von Bremond beschrieben und im Jahr 1952 von Aldous Huxley in Romanform verarbeitet worden ist: Die Besessenheit der Ursulinen von Loudon, durch die im Jahre 1634 der Pastor Urbain Grandier verbrannt und der Jesuit Surin wahnsinnig wurde. Jerzy Kawalerowicz machte daraus einen Film, Krystof Penderecki eine Oper und Leslek Kolakowski ein literarisch-philosophisches «Gespräch mit dem Teufel». Alle aktualisieren den Vorgang mit Blick auf einen säkularisierten Hexenwahn in unserer Zeit. Sie haben dabei keinen Satan im Auge, der ein Dämonenheer einsetzt, sondern die Ursache des Hexenwahns, der früher aus dem Glauben an diesen Satan hervorging und noch immer gegenwärtig zu sein scheint, auch heute noch, während der Glaube an den Satan geschwunden ist. Kolakowski zeigt, wie die Vernichtung von Menschen aus einer undurchsichtigen Manipulierung von Lügen zur Wahrheit hervorgeht. Penderecki hat sich vor allem mit der Massenhysterie befaßt, die zu Massenmorden führt, hervorgerufen in den Systemen, die das Paradies des neuen Menschen anstreben. Dasselbe Paradoxon weist Kawalerowicz auf, indem er den geschichtlichen Ablauf etwas verändert: Pater Surin verliert den Streit gegen die Dämonen, geht bei sich selbst in der Gestalt eines Rabbi zu Rate, der ihm antwortet: «Liebe kreuzt den Weg eines jeden Menschen auf Erden.» Er nimmt ein Beil und schlägt zwei Stallknechte in einer nahen Herberge tot. Er will durch diesen sinnlosen Mord endgültig alle Teufel des ganzen Klosters übernehmen. Liebe!

Diese Polen rühren an den Kern der Sache. Wenn es um den Satan geht, geht es um ein Urböses, das in allem das Gute durchdringt in: der Wahrheit, die es zur Lüge umformt; in der Liebe, die es zum Vernichtungstrieb macht; in dem Wunsch nach einem Paradies, das durch dieses Böse zur Realisierung von Konzentrationslagern und Massenschlächtereien entartet.

Kolakowski stellte im März 1972 auf einem Kongreß in Nimwegen über das Thema «Die Zukunft der Religion, die Religion der Zukunft» die Frage: «Kann der Teufel gerettet werden?» Er fragte sich: Sind genug Kräfte tätig, um die Welt zum Guten zu verändern? Auch das Christentum will zu diesen Kräften gehören. Aber welche Kraft richtet ihre Aufmerksamkeit auf den Wurm, der alles Gute anfrißt? Der atheistische Kommunist erwartet dies allein vom Christentum. Ob die Frage nach dem echten Satan weiterlebt, hängt von dieser Kraft ab: von der fortdauernden wachsamen Aufmerksamkeit für den Urquell des Bösen. Die heutige «Rückkehr des Satan» im Satanismus, im Ruf nach Exorzisten, im Hinweis auf den Satan als Sündenbock für das kirchliche Scheitern hat mit dieser wachsamen Aufmerksamkeit wenig zu tun – im Gegenteil.

[1] Viele Unterlagen wurden von mir verarbeitet in dem Artikel «Een signalement van de satan, samengesteld vanuit wat er te leren, te kijken en te horen valt»: Speling 23 (1971), Nr. 2, 66–108. Dort sind auch alle Quellen verzeichnet. Für das neuere Material benutzte ich die Akten «Satanisme» im Titus Brandsma Institut, Abteilung Documentatie.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

BRUNO BORCHERT

geboren 1923 in Hengelo (Niederlande), Karmelit. Er studierte in Merkelbeek (Ordensschule der Karmeliten) und Rom (Päpstliche Universität Gregoriana) und promovierte in Theologie. Er lehrte an der Ordensschule der Karmeliten der Niederlande dogmatische Theologie, war für die Archive und ikonographischen Sammlungen verantwortlich und ist jetzt Chefredakteur der Zeitschrift «Speling» und Redakteur der Zeitschrift «Kruispunt». Er veröffentlichte Beiträge zur Ikonographie und Spiritualität in mehreren Zeitschriften und legte große Dossiers an über Drogen, Horizontalismus, Zölibat, Jesus von Nazaret, Sexualität und Mystik.

Concilium-Einbanddecken

Dunkelgraue Ganzleinendecke mit Prägung auf Vorderseite und Rücken
10. Jahrgang 1974
1. und 2. Halbjahr je 5.30 DM

Wir erbitten Ihre Bestellung am besten «zur Fortsetzung». Auch die Einbanddecken für frühere Jahrgänge sind noch lieferbar.
Matthias-Grünewald-Verlag
D–65 Mainz, Postfach 3080

Kirchengeschichte
Systematische Theologie

V&R informiert

Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts

Forschungsunternehmen der Fritz-Thyssen-Stiftung

1 Erich Schneider
Die Theologie und Feuerbachs Religionskritik
Die Reaktion der Theologie des 19. Jhs. auf Ludwig Feuerbachs Religionskritik mit Ausblicken auf das 20. Jh. und einem Anhang über Feuerbach.
277 Seiten, Leinen DM 34.–

2 Franz Wolfinger
Der Glaube nach Johann Evangelist von Kuhn
Wesen, Formen, Herkunft, Entwicklung
368 Seiten, Leinen DM 42.–

3 Philipp Schäfer
Philosophie und Theologie im Übergang von der Aufklärung zur Romantik dargestellt an Patriz Benedict Zimmer
267 Seiten, Leinen DM 44.–

4 Ingrid Engel
Gottesverständnis und sozialpolitisches Handeln
Eine Untersuchung zu Friedrich Naumann
114 Seiten, Leinen DM 18.–

5 Jörg F. Sandberger
David Friedrich Strauss als theologischer Hegelianer
247 Seiten, Leinen DM 46.–

6 Erwin Quapp
Christus im Leben Schleiermachers
Vom Herrnhuter zum Spinozisten
439 Seiten, Leinen DM 62.–

7 Wolfgang Ruf
Johann Sebastian von Dreys System der Theologie als Begründung der Moraltheologie
175 Seiten, Leinen DM 28.–

8 Hartmut Rudolph
Das evangelische Militärkirchenwesen in Preußen
434 Seiten, Leinen DM 49.–

9 Johannes Finsterhölzl
Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum Vatikanum
574 Seiten, Leinen etwa DM 85.–

10 Uwe Schott
Die Jugendentwicklung Ludwig Feuerbachs bis zum Fakultätswechsel 1825
Ein Beitrag zur Genese der Feuerbachschen Religionskritik. Mit einem bibliograph. Anhang zur Feuerbach-Literatur.

11 Georg Schwaiger Hrsg.
Kirche und Theologie im 19. Jh.
Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie. Anhang: Schriftenverzeichnis G. A. Möhler
279 Seiten, Leinen, DM 50.–

V&R Vandenhoeck & Ruprecht

Vorwort

Alois Müller
Norbert Greinacher

Basisgemeinden als Thema praktischer Theologie

Wie vielfältig die hier zu besprechende Wirklichkeit ist, zeigt schon die Verschiedenheit der Bezeichnungen. Man spricht von Basisgruppen, Basisgemeinden, Spontangruppen, ja sogar «Untergrundkirchen». Das Wort Basis kann in einem neutralen Sinn verstanden werden oder in dem spezifischen Sinn, den ihm die marxistische Philosophie gegeben hat. Die Beiträge dieses Heftes, besonders die Berichte und Analysen von Basisgemeinden, zeigen selber schon die Verschiedenheit der Wirklichkeiten, denen man diese Bezeichnung aufprägt; so ist es nicht notwendig, hier eine Definition vorauszuschicken, die über das hinausgeht, was jeder Leser ohnehin unter dem Begriff vorläufig zu verstehen vermag.

Sicher ist das eine: im Phänomen der Basisgemeinden existiert in der heutigen Kirche etwas, was es in dieser Form bis vor kurzer Zeit überhaupt nicht gegeben hat, was aber heute zu einer nicht mehr zu übersehenden Frage und Herausforderung an die Kirche geworden ist. Deshalb muß sich die praktische Theologie diesem Thema stellen.

1. Die Herausforderungen

Verschiedene Bereiche der kirchlichen Wirklichkeit und Lehre sind durch das Faktum der Basisgemeinden herausgefordert.

a) Eine erste Frage ist die der spontanen Gruppierung von Christen zu einem gemeindeähnlichen Gebilde *gegenüber* den institutionell bestehenden territorialen Strukturen der traditionellen und kirchenrechtlich sanktionierten Pfarreien. Vielleicht besteht hier eine gewisse Ähnlichkeit mit den alten Orden bei ihrer Entstehung, wobei man heute diese Orden jedenfalls als kirchenrechtlich voll integrierte Bestandteile der Kirche ansprechen muß. Je nach Situation (z. B. Lateinamerika) stehen die Basisgemeinden allerdings nicht gegenüber den institutionellen und funktionierenden Territorialpfarreien, sondern sie stehen als neue Grundwirklichkeit *an der Stelle* von rein theoretisch bestehenden, aber faktisch kaum wirksamen Territorialpfarreien, oder bestehen als deren Grundbausteine.

b) Die spontane Initiative außerhalb und gegenüber einem institutionellen Rahmen führt sofort zur zweiten Frage: Die Basisgemeinde ist auch eine spontane Initiative gegenüber, wenn nicht sogar gegen die hierarchischen Strukturen der Kirche. Ist es denkbar, das ist hier die Frage, daß eine authentisch kirchliche Initiative zu einem authentisch kirchlichen Gebilde führt, ohne daß dabei von Anfang an die leitende Hand, wenn nicht gar die entscheidende Initiative der bestehenden hierarchischen Amtsträger mit im Spiel ist?

c) Ein so gewachsenes Gebilde gibt der Kirche von selber auch ein neues Gesicht. In den Basisgemeinden verwirklicht sich eine Kirche, bei welcher das Schwergewicht eindeutig beim Laien liegt. Mit dieser personellen Umschichtung ist auch die geistige oder funktionelle gegeben: Bei der Basisgemeinde liegt das Schwergewicht der Tätigkeit in der Regel beim gesellschaftlichen Einsatz, beim Wirken der Kirche in und an der Gesellschaft, und nicht so sehr im Bereich des rein Innerkirchlichen, des Kultischen oder der dogmatischen Auseinandersetzungen.

d) Mit all dem stellt sich aber sehr dringlich die Frage nach der Einheit und der Kommunikation innerhalb der Kirche: Können Spontangruppen, die nicht von den bestehenden Strukturen ausgehen und von ihnen gehalten werden, überhaupt die theologisch notwendige Einheit der Kirche wahren? Es ist dies vor allem eine Frage der Kommunikation. Bleibt Kommunikation erhalten zwischen den schon bestehenden kirchlichen Strukturen und Einheiten einerseits und den neuen Spontangruppen andererseits? Und wie müßte eine solche Kommunikation aussehen, damit man in ihr die wesentliche Einheit der Kirche als gewahrt erkennen könnte?

2. Die Aktualität des Problems

Diese Herausforderungen sind aber nicht unzeitige Störungen des kirchlichen Lebens. Im Gegenteil muß man erkennen, daß sie nur Probleme aufwerfen, welche ohnehin aktuell sind und der Lösung harren.

a) Durch die Basisgruppen in der Kirche ist das

Problem zur Lösung aufgegeben, welches zwar zeitbedingt, aber auch prinzipiell bewältigt werden muß: Die Tatsache, daß es unmöglich ist, daß die institutionellen Instanzen der Kirche alle geistigen Impulse de facto aufarbeiten können. Wenn diese Unmöglichkeit gegeben ist, dann ist damit auch schon die Notwendigkeit und die Berechtigung gegeben, daß viele geistige Impulse in der Kirche zum Zug kommen und sich entfalten, welche eben nicht unter der institutionellen Obhut stehen, sondern sich in anderen, spontanen Formen zu Gehör bringen und durchsetzen.

b) Auch die Notwendigkeit einer Neuumschreibung und einer neuen Einregulierung der Amtsfunktionen in der Kirche ist zwar durch die Existenz der Basisgemeinden besonders aktuell geworden, wäre aber auch an sich und ohne sie eine dringende Aufgabe in der heutigen Kirche.

c) Dasselbe gilt von der Gewichtsverlagerung auf die Laien in der Kirche. Die heutige Situation stellt der Kirche die gebieterische Aufgabe, neue Formen im Handeln und im Denken zur Erfüllung ihrer Sendung zu finden. Zugleich besteht eine weitgehend begreifliche psychologische Schwierigkeit, wenn nicht Unmöglichkeit, solche neuen Formen gleichsam vom Boot der bisherigen Institutionsformen aus zu finden und zu entwickeln. Der Klerus ist bei aller Offenheit und Veränderungsbereitschaft und ohne allen bösen Willen doch so sehr in einer gewissen Denkstruktur, Handelns- und Sozialstruktur eingewurzelt, daß es wenig wahrscheinlich ist, daß die wirklich notwendigen Entwicklungen und Durchbrüche in der Kirche nur durch diesen Einfluß allein und nicht auch durch spontane Initiativen, wie sie eben von solchen Laienkräften ausgehen, erreicht werden können.

d) Aus all dem ergibt sich auch ohnehin die Notwendigkeit einer neuen Gemeinschaftsgestalt der Kirche. Das, was die Kirche heute tun und erfüllen muß, läßt sich – die jetzigen Erfahrungen berechtigen doch zu diesem Schluß – nicht mehr einfach «im Rahmen des Bestehenden» befriedigend erfüllen. Eine solche neue Gestalt des kirchlichen Lebens kann aber nur *erprobt* werden, weil dafür weder biblische noch historische oder denkerische Modelle bestehen. Die Herausforderung der Spontangruppen mit ihrer noch nicht geklärten Kommunikation zur größeren Kirche, aber auch die Frage eben dieser größeren Kirche im Verhältnis zu Spontangruppen bringt die Kirche der Lösung dieses ihres aktuellen Problems einen Schritt näher.

In all diesen Aussagen und Aussichten sind ohne Zweifel viele Risiken enthalten, der Erfolg steht nicht von vorneherein fest. Das darf aber nicht dazu führen, das ganze Wagnis nicht zu wagen. Denn es gibt eine einfache Gegenüberlegung: das Verharren in den bisherigen Zuständen, das Festhalten an den bestehenden und überlieferten Formen von kirchlichem Dasein enthält vermutlich noch viel mehr Risiken, seine Aussichten für die Zukunft sind noch viel ungewisser, wenn nicht gar ausgesprochen schlecht. Man rede nicht vom Festhalten am «Bewährten», bis sich neue Formen als ebenso zuverlässig erwiesen hätten. Gerade das zwingt ja zum Suchen und Erproben neuer Formen, daß sich das Bewährte nicht mehr bewährt.

3. Mögliche Perspektiven

Aus den in diesem Heft vorgetragenen Erfahrungen und Überlegungen und aus einer allgemein praktisch-theologischen Reflexion zu den aufgegebenen Problemen lassen sich vorsichtig die folgenden Hinweise für die Zukunft geben, welche ihrerseits nur wieder die Funktion von Richtpunkten zum Suchen haben können. Vorausgeschickt werden muß der Hinweis auf die Verschiedenheit der Ansätze bei dem Phänomen, das wir hier mit Basisgemeinden bezeichnen. Wenn es sich in Wirklichkeit um verschiedene Phänomene handelt, dann kann man für sie nicht schlechthin dieselben Prognosen aufstellen. Man muß auch nüchtern sehen, daß die neue Wirklichkeit der Basisgemeinden genauso der Gefahr der Ideologisierung ausgesetzt ist wie die bisherigen Institutionsformen der Kirche. Ideologisch vereinfachte Interpretationsschemata für die kirchliche und die gesellschaftliche Wirklichkeit können zwar impulskräftig sein, werden aber auf die Dauer genauso in Sackgassen führen wie ideologische Verkürzungen etwa kirchlicher Amtstheorien.

Diese Differenzierungen vorausgesetzt, lassen sich etwa folgende Aussagen über künftige Funktionen der Basisgemeinden machen.

a) Die Basisgemeinden werden auch in der Zukunft nicht einfach der Ersatz der Territorialkirchen sein. Allenfalls werden sie deren Bausteine sein, was also bedeutet, daß eine territoriale Kircheneinheit sich zusammensetzt aus kleineren funktionalen, spontanen Einheiten nicht territorialer Umschreibung, aber auf dem Territorium der Ortskirche. Es muß zwar zugegeben werden, daß die Territorialität heute nicht mehr jene Funktion erfüllt, die ihr im Mittelalter, bei der Ausbildung unseres heutigen Pfarreiensystems zukam. Ander-

seits gibt es bis heute und auch in Zukunft kein anderes Prinzip, welches in dem Maß die Universalität einer Kirche, auch einer Ortskirche, zum Ausdruck bringen und gewährleisten könnte wie eben die territoriale Organisation. Sie bedeutet nämlich, daß unabhängig von jeglicher anderen soziologischen oder ähnlichen Differenzierung einfachhin jeder gläubige Christ nicht nur die Pflicht, sondern auch das Recht hat, an einer örtlichen Kirchengemeinschaft teilzuhaben. Nur der neutrale und zugleich umfassende Gesichtspunkt der Territorialität gewährleistet diese innere Universalität der Kirchenwirklichkeit.

b) Die Basisgemeinden müssen aber künftig ein notwendiges Komplement und Korrektiv der territorialen Kirchenstrukturen sein. Denn der Vorzug der Territorialität ist zugleich auch ihr Nachteil: es ist eine unspezifische, im Grenzfall bürokratische Sammlung, in welcher eine unvermeidliche Tendenz zum Regulieren, zum Schematisieren und zum Vereinfachen besteht, und wäre es auch nur unter dem Zwang einer Ökonomie der Kräfte. Die Basisgemeinden werden gerade diese wichtige Aufgabe der Eingewinnung des Nicht-Systematisierbaren in der Kirche haben. Solche Impulse und Initiativen wurden in früheren Zeiten vielleicht allzu oft auf den Weg des Schismas und der Häresie gedrängt, nur weil ein tatsächlicher Konflikt innerhalb der bestehenden Strukturen sich als nicht austragbar erwies. Es könnte sein, daß die neue kirchliche Form der Basisgemeinden hier viele und wertvolle Kräfte in einem größeren Wirkungskreis- und Gemeinschaftszusammenhang der Kirche erhalten kann.

c) Damit ist die Frage der «neuen Kommunikation» in der Kirche, vielleicht das aktuellste und ernsteste Problem, zur Diskussion gestellt. Eine Kirche, deren größere und auch rein örtliche Territorialstrukturen als Grundlage und als subsidiäre Wirklichkeit unbedingt bestehen bleiben müssen, lebt zugleich in der Form vieler Spontangruppen. Ob Christen mehr in der einen oder mehr in der anderen Form ihre Kirchengliedschaft, ihre christliche Existenz verwirklichen, sie sind stets aufeinander bezogen. Von beiden Seiten muß ein wirkliches gegenseitiges Ernstnehmen und Anerkennen herrschen, auch dort, wo einmal konkret und für eine Zeit nicht mehr von einem vollständigen Sich-Verstehen gesprochen werden könnte. Das gilt selbst für den Bereich des Dogmatisch-Lehrhaften. Diese Kommunikation soll als deutliches und auch wirkungsvolles Zeichen die Sakramentengemeinschaft haben. Von keiner Seite dürfte es dazu kommen, daß man jene von der «anderen Seite» nicht mehr zum aktuellen Vollzug der eigenen Sakramentengemeinschaft zuließe. Das bedeutet gleichzeitig die «Weihegemeinschaft». Bisher hatten die Spontangruppen in aller Regel unter ihren Mitgliedern Priester, welche zunächst einmal in den üblichen Strukturformen der Kirche das Priesteramt empfangen hatten und dessen Funktionen nun einfach hinübertrugen in die neue Gemeinschaftsform der Spontangruppen. Damit war in der Person dieser Priester eine Verbindung zur größeren Struktur und Einheit der Kirche gegeben. Etwas von dem muß in künftigen Formen erhalten bleiben. Es wäre durchaus denkbar, daß künftig Bischöfe (die wohl noch für eine gute Weile ausschließlich in den offiziellen territorialen Strukturen der Kirche wirken werden) Christen aus Spontangruppen die Priesterweihe erteilen, so daß nicht in die Spontangruppe hinein irgendein «Präses» oder «Aumônier» abdelegiert wird, oder einer sich aus seinen bisherigen Strukturen dorthin schlägt, sondern daß aus den Spontangruppen selber heraus jene Christen erwachsen, welche dort die presbyteralen Funktionen erfüllen und damit zugleich die Verbindung zur Gesamtkirche herstellen. Indem Spontangruppen auf die Anwesenheit solcher Presbyter unbedingt Wert legen, indem umgekehrt die Amtskirche bereit ist, den Spontangruppen auf die genannte Weise die priesterlichen Funktionen zu ermöglichen, wäre eine sinnvolle und erfreuliche gegenseitige Anerkennung zwischen Spontangruppe und größerer kirchlicher Einheit gegeben und vollzogen und würde so tatsächlich zur lebendigen Einheit in der lebendigen Vielfalt der Kirche entscheidend beitragen.

Beiträge

Marcello Vigli

Die Bewegung der christlichen Basisgemeinden in Italien

Die wirkliche Reichweite aller Dimensionen des Phänomens der Basisgemeinden in Italien erschließt sich erst aus seinen tieferen Zusammenhängen mit den gesellschaftlichen Wandlungen der letzten Jahrzehnte. Diese Wandlungen haben eine religiöse Fragestellung von unterschiedlichem Typ gegenüber denen in der Vergangenheit hervorgebracht. Auf diese neue Fragestellung konnte auch der vom aufgeklärteren Teil der Hierarchie nach dem Konzil in die Wege geleitete Prozeß eines Aggiornamentos der kirchlichen Strukturen keine Antwort geben. Ebensowenig kam diese Antwort von den neuen Formen eines religiösen Lebens, wie sie angeboten wurden von jenen Gruppen, die zwar neue kommunitäre Erfahrungen einbrachten, die aber die Rolle der Hierarchie innerhalb des Gottesvolkes und die Rolle der Kirche im Umgang mit der Macht in der kapitalistischen Gesellschaft nicht zur Diskussion stellten.[1] Weder die einen noch die anderen haben versucht, die Evangelisation von den kulturellen Verhaltensmustern der Vergangenheit zu befreien.

Daher wird sich diese unsere summarische Darstellung darauf beschränken, diejenigen Gemeinschaften vorzustellen, welche diese kulturelle Revolution vollzogen haben, indem sie den Aufbau einer «Bewegung» in Angriff nahmen, die von einem Projekt radikaler Erneuerung beseelt ist.

Auch in Italien hatte sich während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zwischen Zeitschriften und in Klöstern, innerhalb und außerhalb der traditionellen Strukturen, in Pfarrgemeinden und katholischen Verbänden eine lebhafte Debatte entwickelt über die großen Themen des Konzils und über die anregenden Impulse der Theologie von jenseits der Alpen und von jenseits des Ozeans. Man war auch daran gegangen, Erfahrungen zu sammeln mit einer Form des kommunitären Lebens, die sich nicht zufriedengab mit dem in den katholischen Organisationen vorherrschenden Aktivismus und mit einer Seelsorge, die ganz in die üblichen Formen einer Ergänzungs- und Stellvertretungsrolle hineingebunden war, mit der die Kirche sich in ihrer Präsenz innerhalb der Gesellschaft so oft begnügt.

Das Interesse am Studium der Bibel war gewachsen, ebenso gewann die liturgische Erneuerungsbewegung immer mehr an Kraft, und es kündigte sich ein neues Durchdenken der traditionellen Moral im Lichte der Tiefenpsychologie an. In immer weiteren Kreisen wurde auch die Forderung laut, die traditionellen Formen der kirchlichen Gesellschaftslehre dadurch zu überwinden, daß man den Kampf für Gerechtigkeit und für die Befreiung der Unterdrückten in den Mittelpunkt der sozialen Aktion der Christen stellte – und zwar auch im Dialog mit dem Marxismus.[2]

Dieses weitgespannte Phänomen einer Erneuerungsbewegung betrachteten nur wenige Bischöfe – ermutigt vom vorsichtigen Reformismus des Heiligen Stuhls – mit Sympathie, während die große Mehrheit des Episkopats es mit Mißtrauen oder Resignation beobachtete: sie nahm es so hin, wie sie auch die Erneuerung der «Mitte-Links-Koalition» bei der Regierungsbildung und die internationale Entspannung, welche diese ermöglicht hatte, hinnahm.

Der Ausbruch der Studentenbewegung im Jahre 1968 und vor allem die Verbindung, welche diese mit der Protestbewegung der Arbeiter im Jahre 1969 einging, versetzten nicht nur den politischen und sozialen Reformismus in eine Krisensituation, sondern auch die Linie der kirchlichen Erneuerung, die sich ganz in diesen allgemeinen Reformismus eingefügt hatte. Es entstanden Spontangruppen eines neuen Typs, deren Kennzeichen unverhüllt antiinstitutionelle Züge darstellten. Als «Basisinitiativen» erhoben sie Anspruch auf grundsätzliche Selbstbestimmung auch im kirchlichen Bereich, indem sie sich als autonomer Freiraum des Experimentierens und des gesellschaftlichen und religiösen Engagements verstanden. Die «Klassensolidarität» und das antiinstitutionelle Motiv gesellten sich zu den in den nachkonziliaren Gruppen bereits vorhandenen Themen. Diese «Klassensolidarität» war zunächst noch vermengt mit der allgemeinen «Solidarität mit den Armen», die schon in der vorausgehenden Periode im Schwange war, und die feindselige Haltung gegen die Institutionen war auch noch sehr vage und allgemein.

Die kraftvolle Entwicklung der Isolotto-Gemeinschaft in Florenz bot dann eine Gelegenheit

konkreter Bewährung für die verschiedenen oft voneinander isolierten und eifersüchtig mit ihren eigenen Erfahrungen befaßten Gemeinschaften. Es bahnte sich ein Prozeß der Konfrontation und des Austauschs über die Art und Weise an, wie die beiden oben erwähnten Themen miteinander in Verbindung zu bringen seien. Einzig und allein auf dem Treffen vom Oktober 1971 in Rom fand sich ein gemeinsamer Nenner für sie mit dem Thema: «Klerikale Strukturen: Das Konkordat als Machtinstrument gegen die Befreiung des Volkes Gottes, gegen die Einheit der Arbeiter- und Bauernmassen und gegen die Gerechtigkeit in der Welt.»

Die langwierigen Vorbereitungsarbeiten zur Herausgabe eines verbindenden Rundbriefes («Bollettino di collegamento»), der dann von Florenz aus herausgegeben wurde, war der Präzisierung der Art und Weise, wie man die beiden Themen der «Klassensolidarität» und des Protestes gegen die kompromittierenden Verquickungen zwischen der Kirche und der wirtschaftlichen und politischen Macht verbinden wollte, zugute gekommen. So wurde die Verwirrung vermieden, die sich im September 1969 auf dem Treffen in Bologna gezeigt hatte, bei welchem man die Ebene für eine Verständigung in dem Versuch zu finden gehofft hatte, die «soziale Dimension» zum bevorzugten Raum für das Engagement des Glaubens mitten im Kampfe für die Befreiung des Menschen zu machen.[3]

Von den rund vierzig beim Treffen in Rom anwesenden Gruppen wurde dann ein Einigungsdokument approbiert, demzufolge auch ein «Nationaler Verbindungsausschuß» («Comitato di collegamento nazionale») gebildet wurde.[4] Dieser Ausschuß maßte sich nicht das Recht an, die weitgespannte und unterschiedliche Vielfalt der in unserem Lande vorhandenen kommunitären Erfahrungen zu repräsentieren, sondern stellte sich die Aufgabe, die Entwicklung des einheitlichen Denkens und Redens zu fördern, wie sie sich beim Treffen in Rom bei gleichzeitigem absolutestem Respekt vor dem Pluralismus und vor den besonderen Entscheidungen jeder einzelnen Gruppe ergeben hatten.

Die damals begonnene Arbeit führte zu einer bemerkenswerten Angleichung innerhalb der Bewegung, indem sie neue Kategorien bereitstellte, die geeignet waren, den neuen Erfahrungen Ausdruck zu verleihen und so die Voraussetzungen für eine kritische Auseinandersetzung über ihren Ertrag zu schaffen, wozu die alten Begriffsschemata nicht ausgereicht hatten. So wurde der Sinn von «Klassensolidarität» gegenüber den allgemeineren Begriffen einer «Solidarität mit den Armen», mit den «Letzten» oder den «unteren Schichten» mit Hilfe der Kategorien des historischen Materialismus genauer gefaßt, indem man das Proletariat als die aus dem Prozeß der Industrialisierung entstehende Klasse verstand, die den Kampf um eine egalitäre und freie Gesellschaft aufgenommen hat und die dadurch in unserer Zeit zur Führungskraft in der Befreiungsbewegung aller unteren Klassen überhaupt wird. In dieser Perspektive hat die Anwendung der historisch-kritischen Methode den Charakter einer wahren Kulturrevolution angenommen, mittels derer die Gemeinschaften die engen ideologischen Grenzen der «katholischen Kultur» gesprengt haben.

Die neuen Kategorien wurden aber nicht nur zur Erkenntnis der wirtschaftlich-sozialen Mechanismen, welche Ausbeutung und Unterdrückung erzeugen, angewandt, sondern auch zur Aufdekkung der realen Tragweite und Bedeutung der Funktion der kirchlichen Institution innerhalb der Machtbeziehungen in der Gesellschaft. So eröffnete sich den Kommunitäten eine neue kulturelle Perspektive, die auch für das Verständnis der Bibel und für Experimente mit einem gemeinsam gelebten Leben inmitten der Befreiungskämpfe von Bedeutung wurde. Aus all dem ergab sich eine verstärkte Ablehnung jedes integralistischen Anspruches, aus der Botschaft des Evangeliums die konstitutiven Elemente und die Grundlagen eines «katholischen» politischen Programms ableiten zu können.

Diese Ablehnung des Integralismus führte jedoch nicht zu einer intellektualistischen Trennung zwischen «privater» Glaubensentscheidung und «öffentlichem» politischem Engagement, sondern eher zur Bemühung um eine neue Weise der Verbindung von Glauben und Politik, die nicht ausgeht vom Glauben, um dann aus diesem Hinweise für eine politische Entscheidung zu empfangen, sondern umgekehrt von den Kämpfen im Zuge der Befreiungsbewegung, um auf diese Weise den echten Sinn des Glaubens und des Lebens in Gemeinschaft, welches unabdingbar zum Glauben gehört, wiederzuentdecken.

Schließlich und endlich kam noch als bestimmendes Element der Bewegung das Merkmal der «Basis» hinzu, was aber nicht mehr in einem auf das Milieu von jungen Leuten oder von Intellektuellen beschränkten Sinne zu verstehen ist, sondern ausgeweitet auf die Lebenswirklichkeiten der

Volksmassen, wie sie am deutlichsten in den Randbezirken der Großstädte oder in den Dörfern des Südens in Erscheinung treten. Daraus leitete sich eine dialektische Beziehung zur kirchlichen Institution ab, deren Bindungen an die wirtschaftlichen und politischen Mächte man bekämpfte, deren historische Funktion man andererseits aber auch anerkannte. Prophetie und Institution wurden als gleich-wesentliche Momente der Präsenz der Kirche in der Welt wiederentdeckt. So wurde der ursprüngliche Antiinstitutionalismus abgebaut und die Notwendigkeit der Institutionalisierung christlicher Präsenz in der Welt in historisch festumrissenen Formen wiederentdeckt.

Diese grundlegenden Motive, die mehr oder weniger bewußt innerhalb der nunmehr in allen Gegenden des Landes vertretenen Gemeinschaften und Gruppen gereift waren, bildeten einen allen gemeinsamen Besitz, wie verschiedene in jener Zeit veröffentlichte Essays zeigen, welche – obwohl sie unter dem Namen einzelner Autoren erschienen – einen gemeinschaftlichen Reifungsprozeß widerspiegeln.[5]

Zu einer öffentlichen Bestätigung der so zusammengefaßten Ergebnisse kam es bei der zweiten Nationalkonferenz, die im Juni 1973 in Rom unter dem Thema «Gemeinschaft, Bibel und Befreiungskämpfe» stattfand und an der über achtzig Gruppen und Gemeinschaften teilnahmen. Während jeder Versuch, die gesammelten Erkenntnisse zu systematisieren, kategorisch abgelehnt wurde, bekräftigte man bei diesem Treffen die Notwendigkeit, sie der ständigen Bewährung durch die Erfahrung zu unterwerfen. In den Diskussionen zeigte sich in immer stärkerem Maße eine beginnende Überwindung der Tendenz, ein christliches «Specificum» abzustecken, mit dessen Hilfe man inmitten «dieser Welt» ein eigenes «Reich» «aufrichten» könnte; statt dessen wurde der Vorschlag gemacht, nach einer Dimension zu suchen, in der dieses «Reich» in ständiger dialektischer Beziehung zur «Welt» und ihren Kategorien zu «leben» sei. Diese Bereicherung gegenüber den vorausgegangenen Themenkreisen bedeutete einen weiteren Schritt in der Reflexion über die Praxis, welche die Gemeinschaften derzeit verwirklichen.

Unter quantitativem Aspekt konnte man feststellen, daß die bedrängte und unsichere Situation der einzelnen Erfahrungen, die in ihrem jeweiligen örtlichen Bereich einer Überfülle von gesellschaftlichen, politischen und kirchlichen Pressionen ausgesetzt sind, nicht verhindern konnte, daß die Bewegung aufs Ganze gesehen gewachsen ist und sich als ein heute nicht mehr zu unterdrückendes Moment in der Erneuerung der italienischen Kirche gefestigt hat.

Dieses Wurzelfassen hat im Herbst desselben Jahres 1973 seine Bekräftigung gefunden, als der größte Teil der Basisgemeinden – und zwar jede in eigener Verantwortung – sich in die weitergespannte Bewegung «Christen für den Sozialismus» eingliederte, welche aber nicht alle Dimensionen ihrer Erfahrung abdeckt und dies auch nicht will.

An der Bewegung «Christen für den Sozialismus» sind christliche Funktionäre und Mitglieder der Gewerkschaft, die Linksopposition der Katholischen Arbeiteraktion Italiens (ACLI), die nonkonformistischen Zeitschriften und Zeitungen und die «Bewegung vom 7. November» beteiligt. Es wurde ein Treffen durchgeführt zwischen Gruppen mit einem mehr von der eigentlich kirchlichen Erneuerung geprägten Engagement und Gruppen, die von gesellschaftlich-politischen Erfahrungen ausgehend zu dem Bewußtsein gelangt waren, daß es ihnen unmöglich sei, ihre Entscheidung für den Sozialismus durchzutragen, ohne sich mit den Implikationen auseinanderzusetzen, welche dies für das Glaubensleben und die Beziehung zur kirchlichen Institution mit sich bringt. Von ihrer Zugehörigkeit zu dieser Bewegung haben die Basisgemeinden einen weiteren Antrieb empfangen, ihre Erfahrung mit einem gemeinsam gelebten christlichen Leben zur vollen Reife zu bringen und so zu vermeiden, daß es entfremdend wirke oder zum bloßen Anhängsel des politischen Engagements werde.

Ein weiteres Mal wurde die Haltung der Basisgemeinden zu den Problemen der italienischen Gesellschaft und Kirche deutlich sichtbar während der Abstimmungskampagne für den Volksentscheid über die Ehescheidung im Frühjahr 1974. Ihre Unterstützung der Kampagne für ein «Nein» (zur angestrebten Wiederabschaffung der Scheidung) hat wirksam beigetragen zur inneren Formierung der «Katholiken für eine Entscheidung zur Freiheit», die sich für die Nichtabschaffung des Scheidungsgesetzes einsetzten. Diese Stellungnahme hat die Hierarchie so schwerwiegend gegen die Basisgemeinschaften eingenommen, daß es daraufhin zu harten Maßnahmen («Suspendierung a divinis», Exklaustration, Interdikt gegen örtliche Wohnsitze von Basisgemeinschaften...) in der Konfrontation mit Priestern und Gruppen kam, die in diesem Sinne tätig geworden waren.

Diese Unterdrückungsaktion hat die Bewegung nicht gebrochen. In einem Studienseminar, das ge-

gen Ende September in Rom auf eine Initiative der Gemeinschaft von St. Paul vor den Mauern hin über das Thema «Kirchliche Gemeinschaft und Ämter in der Kirche» veranstaltet wurde, erarbeitete sie eine kraftvolle, aber von Emotionen freie Antwort, die bestimmt war von einer Perspektive, in der die Bewegung die Aufgabe des globalen Prozesses der Evangelisierung in Italien auf sich nimmt und nicht nur die Aufgabe der notwendigen Verteidigung der betroffenen Priester und Basisgemeinden. Deutlich wird auf den wesentlich politischen Charakter dieser Verfolgung hingewiesen, die fast immer von Machtgruppen der Democrazia Cristiana geschürt wird, die voreingenommen sind aufgrund des Verlustes ihrer Vormachtstellung bei den Wahlen, besonders in einigen Regionen des Südens, in denen die Bewegung sich vor allem festigen konnte. Allgemein war man sich auch dessen bewußt, daß man sich vor jeder sektiererischen Versuchung hüten müsse, sich außerhalb des tatsächlichen Prozesses der reifenden Bewußtseinsbildung der Volksmassen zu stellen, welche nicht das Bedürfnis nach einer «neuen Kirche», sondern nach einer «erneuerten Kirche» empfinden.

Auch diese Unterdrückungsaktion hat keine Rückgänge unter quantitativem Aspekt ausgelöst. Gerade zur Zeit dieses Spannungszustandes zwischen kirchlichen Autoritäten und Basisgemeinden, im Sommer 1974, wurde eine Untersuchung durchgeführt, deren Ergebnisse derzeit noch bearbeitet werden. Es wurden über zweihundert Gemeinschaften und Gruppen gezählt, welche Beziehungen zum «Nationalkomitee» oder zur Zeitschrift «COM»[6] unterhalten, welche vom Nationalkomitee als vornehmliches Organ für die Veröffentlichung seiner allmonatlichen «Notizen» ausgewählt worden war.

Aus den bis jetzt bereits bearbeiteten Daten geht hervor, daß die Bewegung nach wie vor eine bunt zusammengewürfelte Größe darstellt und daß es noch schwierig ist, eine genaue Typologie der Gruppen und der Gemeinden zu entwerfen. Zum größten Teil leben und arbeiten sie auf der Basis selbständiger Niederlassungen, einige auch innerhalb der pfarrlichen Gemeindestrukturen. In allen Gruppen nimmt die Bibellesung einen zentralen Platz ein, während für die Feier der Eucharistie und die Sakramentenpraxis viele dabei bleiben, sich in die traditionellen Strukturen einzuordnen. Nur innerhalb weniger Basisgemeinden werden Taufen und Eheschließungen vollzogen. Immer weiter verbreitet ist jedoch die Ablehnung der Konkordatseheschließung (= kirchliche Trauung mit zivilrechtlicher Wirkung) und die Praxis der doppelten (zivilen und kirchlich-sakramentalen) Eheschließung. In der überwiegenden Mehrheit der Gruppen sind ein oder mehrere Priester vertreten, die aber nicht notwendigerweise die Leitungsfunktion innehaben.

Viele Gruppen sind auf örtlicher Ebene in den demokratischen Organen des jeweiligen Wohnbezirks engagiert, in anderen vollzieht sich die politische Betätigung auf individueller Ebene. Die innere Struktur der Gruppen bleibt informell und ohne Hierarchisierung, es gibt jedoch vielfach eine gegliederte Aufgabenverteilung. Es bestehen zahlreiche örtliche Verbindungsausschüsse, die oft über Rundbriefe für die gegenseitige Information verfügen. Eine interessante Tatsache kommt in der Feststellung zum Ausdruck, daß viele Mitglieder von verstreut lebenden Gemeinschaften dabei bleiben, ihre Glaubenserfahrung in einer Art Diasporasituation inmitten ihrer politischen oder gewerkschaftlichen Tätigkeitsbereiche zu leben.

Diese wenigen Angaben sind reichlich karg, und die Geschichte der Bewegung ist noch zu kurz, als daß schon eine endgültige Bewertung möglich wäre. Ihre Vitalität ist jedoch ein deutlicher Beweis dafür, daß sie in der unablässigen Entwicklung der italienischen Gesellschaft tiefe Wurzeln gefaßt hat und als ein Zeichen der Hoffnung gelten kann, daß der angelaufene Prozeß der Entsakralisierung und Säkularisierung in unserem Lande nicht umschlägt in einen Prozeß der Entchristlichung.

[1] In vielen Gruppen haben die großen Öffnungen des Konzils zu einem «Aggiornamento» der traditionellen Form christlicher Präsenz in der Gesellschaft geführt, wobei die Unterscheidung zwischen «persönlichem Heil» – mittels asketischer Bemühung – und kollektiver Verantwortung der Christen neu belebt wurde. Diese gemeinschaftliche Verantwortung bleibt der Zuständigkeit der kirchlichen Autorität vorbehalten, und ihre «Irrtümer» oder «Fehler» werden wiederum nur einzelnen ihrer Vertreter zur Last gelegt. Derartige Gruppen sind im allgemeinen in der «Bewegung der Focolari», in den «Gemeinschaften der Neukatechumenen» und in der Vereinigung «Comunione e Liberazione» zusammengeschlossen.

[2] Das Echo dieser Bestrebungen findet sich in vielen Schriften aus dieser Zeit, von denen wenigstens zwei genannt seien: Der Sammelband «Dialogo alla prova» (Vallecchi, Florenz 1964); Scuola di Barbiana, Lettera ad una professoressa (Libreria Editrice Fiorentina, Florenz 1967).

[3] Der komplexe Charakter der Bewegung während dieser Phase ist dargestellt in dem Sammelband «L'altra chiesa in Italia» (Mondadori, Mailand 1970).

[4] Der «Nationale Verbindungsausschuß der christlichen Basisgemeinden und kirchlichen Gruppen» setzt sich zusammen aus Vertretern aller Gemeinschaften. Er tritt alle drei Monate oder im Falle besonderer Notwendigkeit zusammen. Einzige Dauerstruktur ist das «Technische Sekre-

tariat» in Neapel (Anschrift: Comitato nazionale delle comunità cristiane, Segreteria tecnica, Via T. Blanch 19, Napoli).

[5] Peppino Orlando, La comunità di Oregina (Claudina, Turin 1972); La comunità dell'abate Franzoni, Hrsg. Rosario Mocciaro (Napoleone, Rom 1973); Philippo Gentiloni Silveri, Il regno come profezia (Ora Sesta, Rom 1973); Liberarsi per liberare, Hrsg. von der Comunità dell'Isolotto (Nistri Lischi, Pisa 1973).

[6] Diese Zeitschrift hat sich neuerdings infolge des Zusammenschlusses mit der Wochenschrift «Nuovi Tempi», dem Sprachrohr einer Gruppe von italienischen evangelischen Christen verschiedener Konfession, umgewandelt zu dem neuen gemeinsamen Organ «COM-Nuovi Tempi».

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MARCELLO VIGLI

geboren 1928 in Rom. Er promovierte in Philosophie mit einer Dissertation über das Werk der katholischen Reformer in Italien vor dem Konzil von Trient, unterrichtet Geschichte und Philosophie an einem staatlichen Lyzeum in Rom. Er war Regional- und Nationalleiter der italienischen Jugendorganisation der Katholischen Aktion während der Präsidentschaft von Carlo Carretto und schied im Gefolge der Krise unter der Präsidentschaft von Mario Rossi aus der Organisation aus. Von 1962 bis zu ihrer Einstellung war er Mitarbeiter der Zeitschrift «Questitalia», wobei er sich vor allem mit Schulfragen und der katholischen Welt beschäftigte. Er war Redakteur der Wochenschrift «COM», ist jetzt Redakteur von «COM-Nuovi Tempi» und Verantwortlicher der Abteilung Schule der nationalen Gewerkschaft CGIL.

Richard Westley

Die Basisgemeinden in den Vereinigten Staaten

Ein Überblick über die heutige Situation

Wie in allen Industrieländern besteht auch in den Vereinigten Staaten auf sämtlichen Ebenen eine ausgeprägte Bewegung auf Gemeinschaft hin. Der Individualismus, der in der Gesellschaft des Westens so weit verbreitet war, verherrlicht wurde und so lange dominierte, scheint am Ende die Anfänge der Antithese zu ihm hervorgebracht zu haben. Obwohl es noch zu früh ist, die Folgen vorauszusehen, so scheint doch schon jetzt festzustehen, daß man nicht mehr länger gewillt ist, die Isolierung, Entpersönlichung und Gefühlslosigkeit, die das heutige städische Leben mit sich bringt, einfach als den Preis hinzunehmen, den wir für unsern technischen Fortschritt zu entrichten haben. Der Wert der persönlichen Freiheit wird weiterhin hoch eingestuft, doch fragt man sich je länger je mehr nach den Grenzen, die dieser Freiheit zu setzen sind, damit Gemeinschaft bestehen kann, und nach der Rolle, die die Gemeinschaft auf der Suche des Menschen nach seiner persönlichen Identität und Freiheit zu spielen hat. Es wächst der Sinn dafür, daß wir, sofern wir nicht noch mehr zu einer Nation von Ausbeutern werden wollen, den unbändigen Individualismus zügeln und die Gemeinschaft fördern müssen.

Das Problem, vor das wir Amerikaner uns gestellt sehen, ist ein doppeltes: Wie werden wir als Nation einerseits mit dem Egoismus fertig, der dem Individualismus innewohnt, und andererseits mit der Entpersönlichung, zu der große Kollektive und die von ihnen hervorgebrachten Institutionen führen? Es ist klar, daß die hoffnungslose Stimmung, die unsere Nation gegenwärtig gepackt hat, sich nur durch eine wirksame Strategie gegen die doppelte Bedrohung durch den Egoismus und die Entpersönlichung beheben läßt. Es liegt auf der Hand, das ein tieferer Gemeinschaftssinn beide Gefahren mit Erfolg bekämpfen würde. Für solche, die sich dieses Problems bewußt sind, stellt sich einzig die Frage, wie dieser Gemeinschaftsgeist in unserem Volk geweckt werden kann.

Bezeichnenderweise schlagen wir Amerikaner ein breites Spektrum von praktischen Lösungen vor: wissenschaftliche, politische, therapeutische und religiöse Lösungen. Einige erblicken unsere einzige Hoffnung in einer Wissenschaft des menschlichen Verhaltens, welche die einzelnen Menschen dazu programmieren würde, das gemeinsame Interesse über das Eigeninteresse zu stellen. Andere predigen irgendeine Form des marxistischen Sozialismus als den Weg, die Gemeinschaftswerte zur Geltung zu bringen. Wieder andere spüren, daß es hier eigentlich um ein tief psychologisches Problem geht, und so fordern sie eine die gesamte Nation erfassende Psychotherapie. Und schließlich gibt es solche, die das Dilemma, vor das wir heute gestellt sind, als die Folge des Aufkommens des Atheismus und des Niedergangs des religiösen Lebens der Nation ansehen. Nach ihrer Ansicht müssen die Amerikaner von neuem zu den religiösen Werten zurückgeführt werden.

Dies ist der kulturelle Hintergrund dafür, daß Katholiken und andere Christen in den Vereinigten Staaten plötzlich nach kleinen Glaubensgruppen suchen, die sie für absolut notwendig halten, wenn das religiöse Leben der Verwirrtheit unserer Zeit gewachsen sein soll. Solche kleine Glaubensgruppen mögen zwar dem Egoismus und der Entpersönlichung entgegenwirken, es ist jedoch nicht gesagt, daß dies der Hauptgrund ist, weshalb sich Katholiken nach dem Zweiten Vatikanum dafür entscheiden. Landauf, landab herrscht ein großer religiöser Hunger, ein Hunger, den keine der bestehenden religiösen Strukturen und Institutionen stillen zu können oder stillen zu wollen scheint. Diese Situation veranlaßt einen Teil der Gläubigen, eine Rückkehr zu den befriedigenderen Lösungen der Vergangenheit zu suchen, und gibt andern den Anstoß, sich aufzumachen und schöpferisch und erfinderisch nach neuen Lösungen zu fahnden.

Obwohl dieser Drang nach kleinen Gruppen, welche die Gemeinschaft stärken, sehr ausgeprägt ist, darf man nicht meinen, die meisten Amerikaner hätten sich solchen angeschlossen. Sowohl in der Gesamtgesellschaft als auch insbesondere in der Kirche Amerikas werden diejenigen, die solche Kleingruppen bilden und andere auffordern, dies ebenfalls zu tun, entweder als absonderliche Minderheit oder als solche angesehen, die im Gegensatz zu gesunden demokratischen Grundsätzen ein Elitentum aufbringen wollen. Da die meisten Amerikaner zu egalitären Auffassungen erzogen wurden, sind sie einer solchen Anklage gegenüber hilflos, selbst wenn diese falsch und unbegründet ist. Und nichts, absolut nichts hält den Durchschnittsamerikaner stärker davon ab, begeistert für ein Vorhaben einzustehen, als wenn diesem der Vorwurf gemacht wird, es handle sich dabei um etwas Elitäres. Dies ist in den Vereinigten Staaten die schlagkräftigste Waffe im ganzen Arsenal derer, die eine Massengesellschaft und eine Massenkirche vorziehen. Mancher Pfarrer hat sich ihrer wirksam bedient, um Pfarrangehörige, die nach mehr suchen, als er ihnen zugestehen oder geben will, von ihrem Vorhaben abzubringen.

Doch obwohl die «communal Catholics», wie sie nun genannt werden, in der Kirche der Vereinigten Staaten gegenwärtig eine Minderheit bilden, so sind sie doch eine überaus dynamische Minorität, die sämtliche Zeichen der Vitalität und des Wachstums aufweist, die von jeher vom Walten des Geistes zeugten. Dies steht in scharfem Kontrast zu der Lethargie und zum Niedergang, unter denen die offizielle Kirche leidet. Es läßt sich nicht voraussagen, wie lange es gehen wird, bis die institutionelle Kirche der Vereinigten Staaten in all dem das Walten des Geistes wahrnimmt, ihre Haltung kühler Toleranz aufgibt und die Gemeinschaftsbewegung im Katholizismus begeistert unterstützt und fördert. Dieses glückliche Ereignis steht zweifellos eher bevor, als wir heute anzunehmen berechtigt sind. Und wenn es dazu kommt, wird die katholische Kirche in Nordamerika in der Änderung ihrer Haltung gegenüber einem Grundtrend einer der am meisten industrialisierten Gesellschaften der Welt einen Riesenschritt getan haben.

«*Kommunalkatholiken*»

Amerikaner, die «communal catholics» sind, haben ihre Einstellung zu ihrer Kultur und ihrer Kirche bereits geändert, und sie nehmen die wachsende Spannung, die das mit sich bringt, einfach in Kauf als etwas, dem jemand, der heute Jesus nachfolgen will, nicht ausweichen kann. Sie sind sich bewußt, daß niemand die Wüste allein durchqueren kann und daß deshalb selbst der Herr, als er auf Erden weilte, die Zwölfe um sich geschart hat. Sie finden den Herrn mit neuer Lebendigkeit, wenn sie in einer vom Glauben beseelten intimen Gemeinschaft zusammenkommen. Ihre Basisgemeinde wird für sie zu einem ebenso mächtigen Zeichen der Macht Gottes in der Welt, wie das die Auferstehung Jesu für die Apostel war. Und wie die Apostel werden sie von ihren Zeitgenossen für trunken gehalten, wenn sie sich aufmachen, um diesen Glauben und diese Macht durch ihren Dienst an Kirche und Welt zu bezeugen.

Die «Kommunalkatholiken» vereinigen sich zu Liturgiegruppen, zu Gebets- und Meditationsgruppen, Bibelkreisen, Sozialdienstgruppen und zu Gruppen, die Theologie studieren, um nur einige wenige dieser Gruppierungen zu erwähnen, die man in zwei Hauptarten einteilen kann. Die einen halten sich an ein religiöses Modell und suchen die erfolgreichen Gemeindeformen von einst zu kopieren; die andern halten sich an ein inkarnatorisches Modell und suchen neue Formen christlicher Gemeinschaften für das zwanzigste Jahrhundert zu entwickeln.

a) Das religiöse Modell

Es gibt in den Vereinigten Staaten kein dynamischeres und erfolgreicheres Beispiel einer nach dem religiösen Modell gestalteten Basisgemeinde als die

amerikanischen Pfingstgruppen. Sie sehen die Zukunft darin, daß die apostolischen Gemeinden mit ihren besonderen Gaben und Charismen wiedererstehen. Was sie zu einer «religiösen Gemeinde» im technischen Sinn macht, ist dies, daß es ihnen in erster Linie um die persönliche Beziehung des Menschen zu Gott und um das Wirken des Geistes unter den Menschen geht. Kurz, diese Gemeinden beruhen auf der Erkenntnis, daß einer, der sein Leben nach Gott ausrichtet, seinen Eigenwillen aufgibt und sich ganz aufschließt für den Heiligen Geist, von diesem Geist erfaßt wird, der seine Macht auf wunderbaren Wegen erweist und sich dieser Person und dieser Gemeinde als fügsamer Instrumente bedient. In Übereinstimmung mit dieser Sicht erblickt man in der Inkarnation das, was den ersten Pfingstmenschen hervorgebracht hat: Christus den Herrn. Der Sinn der Menschennatur Christi liegt einzig darin, daß sie das höchst vollkommene passive Instrument für das Wirken Gottes und des Geistes war. Angesichts so wunderbarer Manifestationen der göttlichen Macht fühlen sich die Pfingstler gedrängt, Gott um seiner Güte und Macht willen unablässig zu preisen.

Diese Pfingstgemeinden sind im allgemeinen theologisch konservativ und was die Tradition anbelangt orthodox. Sie haben ja die Vergangenheit zum Modell genommen. Doch trotz ihrer geradezu fundamentalistischen Orthodoxie macht es nicht den Anschein, daß sie von der offiziellen Kirche in den Vereinigten Staaten allgemein anerkannt werden. Dies muß eigentlich verwundern, denn keine Gruppe ist mehr gewillt, die Autorität der Bischöfe und der Priester anzuerkennen als die Pfingstler. Man möchte doch annehmen, der Klerus habe ein Interesse, diese religiös ausgerichteten «Kommunalkatholiken» zu unterstützen. Er scheint jedoch zurückzuschrecken vor ihrem Eifer, vor ihrer Entschlossenheit, sich selbst in der Öffentlichkeit voll und ganz in den Dienst der christlichen Sache zu stellen, und vor dem Gedanken, daß er sich selbst ändern müßte, wenn er sich ganz dem Heiligen Geist anvertrauen wollte.

Trotzdem sie vom Klerus nicht unterstützt wird, ist die Pfingstbewegung gegenwärtig in den Vereinigten Staaten die vitalste und erfolgreichste Gruppe von «Kommunalkatholiken». Menschen jeden Alters, Männer und Frauen, Priester und Ordensleute schließen sich ihr in Massen an, und sie hat in unserer Mitte wirkliche Menschen des Glaubens erstehen lassen. Es wimmelt nur so von Berichten über das aufsehenerregende Anwachsen der Bewegung. Ich persönlich kann jedoch kaum glauben, daß diese Bewegung wirklich zukunftsträchtig ist. Erstens zieht sie diejenigen an, denen es äußerst schwerfällt, das heutige Leben ohne die alten religiösen Gewißheiten zu leben. Sie ist weniger attraktiv für solche, die sich damit abfinden, daß das Leben des Menschen ungesichert und risikoreich ist. Zweitens berichtet man aus andern Ländern, daß die Bewegung dort ihren Gipfelpunkt erreicht hat; und hierzulande trifft man immer mehr Gläubige an, die einst bei der Bewegung mitgemacht, sie aber aufgegeben haben. Drittens kann ich nicht annehmen, daß die Zukunft einer Gruppe gehört, die eine so armselige Auffassung von der Inkarnation hat. Doch kann niemand leugnen, daß die Pfingstbewegung glänzende Erfolge aufzuweisen hat, so daß es für einen «Kommunalkatholiken» keinen ernsthaften Grund gibt, nicht mehr dabei mitzumachen.

b) Das inkarnatorische Modell

Sollte ein Amerikaner nicht wünschen, sich Basisgemeinden anzuschließen, die wie die Pfingstgruppen auf dem religiösen Modell basieren, so gibt es für ihn viele andere Möglichkeiten. In jeder größeren Stadt in den Vereinigten Staaten bestehen mehrere kleine Basisgemeinden von Katholiken, die eine andere Richtung einschlagen. Sie halten die Inkarnation für die Zentralwahrheit des Christentums und glauben, daß die Kirche dieses große Geschehnis in der Geschichte weiterführt. So wie der Herr in die Welt eintrat, so erblicken sie ihre Aufgabe nicht sosehr in «religiösen» Betätigungen, sondern im *Dienst an der Welt im Auftrag des Herrn*. Weil dieser Dienst sich in verschiedene Richtungen erstrecken kann, bilden diese Gruppen nicht die gleiche Einheit wie die vorher erwähnten. Jede Gruppe sucht autonom zu sein, und oberflächlich gesehen erhält man den Eindruck einer Zersplitterung und eines Chaos. Hier sieht nicht alles so niedlich aus. Man darf auch nicht meinen, unter Dienst an der Welt sei nur der soziale Einsatz als Gruppe zu verstehen. Viele der unter diese Kategorie fallenden Gruppen sind nicht projektorientiert. Die Gruppe ist nicht eine auf Aktion ausgerichtete Gemeinschaft, sondern vielmehr eine Stütze für den Glauben, welche die einzelnen Mitglieder in ihren verschiedenen persönlichen sozialen Engagements ermutigt. Der Dienst an der Welt, den die Gruppe leistet, besteht darin, daß sie die Wunden verbindet, welche ihre Mitglieder in ihren Kämpfen in der Welt erleiden, und daß sie ihnen den Rücken stärkt, damit sie von

neuem ans Werk gehen im Wissen darum, daß sie nicht allein sind.

Da sie nach neuen Dienstleistungen in der Kirche suchen, fühlen sich die Kommunalkatholiken in diesen Gruppen nicht völlig an die Vergangenheit gebunden. Sie sind sich bewußt, daß der Herr nach seinem eigenen Wort der ist, der alles neu macht (Offb 21,5). Wenn es die Gruppe für angezeigt hält, zum Brotbrechen zusammenzukommen, so suchen sie nicht immer einen Priester aufzutreiben, sondern tun das, was sie zu tun vorhaben. Und wenn man sie fragt, ob das, was sie taten, ein Sakrament, eine richtige Messe gewesen sei, werden sie wahrscheinlich antworten, daß sie das nicht wissen. Sie halten dies für eine theologische Frage, und so überlassen sie die Antwort den Theologen. Auf jeden Fall fühlen sie sich nicht verpflichtet, diesbezüglich etwas zu behaupten.

Die Unabhängigkeit dieser Gruppen geht noch viel weiter als daß sie sich nicht mehr fragen, ob es erlaubt sei, die Eucharistie unter beiden Gestalten oder die Hostie in die Hand zu empfangen. Solche Fragen halten sie in ihren Glaubensgemeinden für längst überholt. Sie glauben, daß *sie* das Volk Gottes sind. Sie glauben, daß der Klerus dem Gottesvolk und daß das Gottesvolk der Welt dienen soll. Für religiöse Herrschaftsformen bringen sie wenig Verständnis auf. Gott der Vater herrscht nicht über den Menschen, sondern entsendet ihn durch die Inkarnation, um ihm in der Welt zu dienen.

Schluß

Es ist wie eine Ironie, daß mitten unter einem Volk, das von fast pathologischer Furcht vor dem Kommunismus besessen ist, unter dem Walten des Geistes ein christlicher Kommunalismus am Entstehen ist. Ein Kommunalismus, der nicht fordert, in ein Kloster zu entfliehen, sondern bloß, den Herrn zu bezeugen an dem Platz, wo man ist, damit alle, die sehen wollen, einen Grund mehr haben, zu hoffen. Inmitten der Hoffnungslosigkeit, zu der unser nationaler Egoismus und Impersonalismus geführt haben, leuchtet ein Hoffnungsstrahl auf, denn Kommunalkatholiken jeder Spielart verkünden das Anbrechen eines neuen Tages. Ist das nicht eine Frohbotschaft?

Bibliographie

E. D. Baltzel, The Search for Community in Modern America (Harper & Row, New York 1968).

G. Baum, Man Becoming (Herder & Herder, New York 1970).

J. T. Burtchaell, Philemon's Problem (Life in Christ, Chicago 1973).

B. H. Cooke, Cristian Community Responds to Reality (Holt, Rinehart & Winston, New York 1970).

L. Evely, I The Church Is To Survive (Doubleday, Garden City, New York 1972).

R. M. Kanter, Commitment and Community: Communes and Utopias in Sociological Perspective (Harvard U. Press, Cambridge, Mass., 1972).

R. Keyes, We The Lonely People: America's Search for Community (Harper & Row, New York 1973).

J. Meagher, The Gathering of the Ungifted (Herder & Herder, New York 1972).

V. Packard, A Nation of Strangers (McKay, New York 1972).

P. Rieff, The Triumph of the Therapeutic (Harper & Row, New York 1972).

P. Slater, In Pursuit of Loneliness (Beacon Press, Boston 1969).

M. Stein, The Eclipse of Community (Princeton U. Press, Princeton, New Jersey 1972).

B. Zablocki, The Joyful Community (Penguin, Baltimore 1971).

Übersetzt von Dr. August Berz

RICHARD WESTLEY

Er studierte an der Marquette Universität, an der Universität Toronto und am Päpstlichen Institut für mediävistische Studien, ist beigeordneter Professor für Philosophie und Direktor für Graduiertenphilosophie an der Loyola Universität von Chicago. Er veröffentlichte u. a.: I Believe – You Believe (Chicago 1972), What a Modern Catholic Believes About The Right To Life (Chicago 1973).

Jose Marins

Kirchliche Basisgemeinden in Lateinamerika

1. Was versteht man in Lateinamerika unter christlichen Basisgemeinden?

Man kann in Lateinamerika unmöglich von Pastoral für heute sprechen, ohne im Zusammenhang mit Themen wie Volkskatholizismus (Volksreligiosität), neue kirchliche Dienste, Glaube und politisches Engagement, Theologie der Befreiung, die konvergent ein neues Bild der Kirche auf unserem Kontinent anstreben, die kirchlichen Basisgemeinden zu erwähnen.

Für uns ist die kirchliche Basisgemeinde die Kirche selbst, die als universales Heilsinstrument die Sendung Christi des Propheten, des Priesters und Hirten fortsetzt. Darum ist sie Glaubens-, Kult- und Liebesgemeinde. Sie entfaltet ihre Sendung auf universaler, diözesaner und lokaler (Basis) Ebene.

Die Schlußfolgerungen der Zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats zu Medellín (1968) handeln von den kirchlichen Basisgemeinden in folgenden Kapiteln: Gesamtpastoral Nr. 10, 11, 12, 13, 32; Volkspastoral Nr. 3, 13, 14; Katechese Nr. 10; Laienbewegungen Nr. 12; Gerechtigkeit Nr. 20; Ausbildung des Klerus 21, 33 b. Sie definieren sie wie folgt: «Die christliche Basisgemeinde ist der primäre, grundlegende Kern der Kirche, der auf seiner Ebene die Verantwortung auf sich nehmen muß für den Reichtum und die Ausbreitung des Glaubens sowie für den Kult, der ihn zum Ausdruck bringt. Sie ist infolgedessen die Initialzelle für die kirchliche Strukturierung, der Herd der Evangelisation und gegenwärtig der hauptsächliche Ausgangspunkt zur Hebung und Entwicklung des Menschen.»[1]

Die kirchliche Gemeinschaft als sichtbare Heilsvermittlerin hat im Lauf der Jahrhunderte verschiedene gültige Formen angenommen, unter denen die Pfarrei zu größerer Bedeutung gelangte. Die kirchliche Basisgemeinde ist die Kirchenbasis, doch nicht dasselbe wie die Pfarrei, obwohl sie zu dieser nicht in Gegensatz steht. Sie ist eine weitere Ausdrucksgestalt der Kirche (innerhalb der Bistumsgemeinschaft und in Verbindung mit ihr) und faltet Sendungen, Seinsweisen aus, die von der Pfarrei nicht negiert, aber auch nicht ins Licht gerückt werden, wie z. B.:

1. Ein Maximum an Lebendigkeit und ein Minimum an Strukturen (kaum das Allernötigste);

2. Stärkere Betonung der Evangelisationsaufgabe und des gemeinsamen Zeugnisses, hingegen ein geringeres Bestreben, eine Menge pastoraler Aktionen zu unternehmen;

3. Innerkirchlicher Pluralismus mit neuen Formen des Kircheseins heute;

4. Ökumenischer Impuls vermittels häufigerer und tieferer Kontakte zwischen den verschiedenen Christengruppen in Gebet, Studium und brüderlichem Zusammenleben;

5. Pflege der «Grenz»-Kontakte mit Personen und Gruppen, die sich nicht zum katholischen Glauben bekennen, sich aber nach seinen Grundhaltungen und Werten fragen und wissen möchten, was der christliche Glaube dem Menschen von heute zu bieten hat, wie er die ungerechten Gesellschaftsstrukturen in Frage stellt, wie er die Zukunft des Menschen und der Geschichte sieht.

6. Ausfaltung der kirchlichen Identität, um unnaiv und ohne sich aufzudrängen einen Dialog führen zu können. Daher wächst das Verlangen nach vertiefter Reflexion über die Theologie der Kirche, die Christologie, die Heilslehre...

7. Verpersönlichung. Die Basisgemeinde läßt es nicht zu, daß ihre Glieder sich in einer anonymen Masse verstecken. Alle sind aufgerufen, sich zu beteiligen, ihre Meinung zu äußern, ihre Aufgabe zu übernehmen in Kirche und Geschichte.

8. Dies führt zu einer Hochschätzung der Charismen, die den Mitgliedern geschenkt sind, und weckt neue, nichthierarchische kirchliche Dienste (von Männern, Frauen, Ehepaaren und Equipen).

9. Dezentralisierung der Kirche, da jede Basisgemeinde sich der pastoralen Erfordernisse der betreffenden Bevölkerung annimmt und dabei über bessere Möglichkeiten zur Beurteilung der Lage und zum Fällen von Entscheiden verfügt. Sie macht so gewissermaßen dem pastoralen Uniformismus ein Ende.

10. Sprengung der Bindung an ein bestimmtes Territorium, nachdem immer mehr auf ein bestimmtes Milieu eingestellte Basisgemeinden dominieren.

11. Christozentrik und nicht sosehr Kreisen um die Heiligen (obwohl deren Verehrung nicht ausgeschlossen wird).

12. Umerziehung des Volkskatholizismus, der

mehr oder weniger mit der lateinamerikanischen Volksreligiosität identisch ist.

13. Eine kräftigere Anstrengung, um das Kerygma zu verkündigen, namentlich an die zwar getauften, aber nicht evangelisierten Katholiken.

14. Die Katechese richtet sich hauptsächlich an Erwachsene (und nicht mehr bloß an Kinder) und geht vom Leben aus, vorwiegend unsystematisch und auf den tätigen Einsatz bedacht.

15. Die Sakramente werden in engem, sichtbarem, ausdrücklichem Zusammenhang mit der gesamten Basisgemeinde und der ganzen Diözesangemeinschaft gespendet und empfangen.

16. Es kommt ein neues Priesterbild auf: der Priester als Gründer, Koordinator, Berater von Gemeinden, in denen die Laien eine viel aktivere Rolle übernehmen.

17. Die Kirche wirkt als Sauerteig inmitten der Welt (und fördert oder kritisiert die von andern unternommenen Initiativen). Die klerikale zeitliche Gewalt der Kirche wird abgeschwächt zugunsten ihres stärkeren geistlichen, beseelenden Wirkens. Die Kirche hört auf, für viele eine Machtinstanz zu sein, da sie immer mehr ein Anlaß zu dienendem Einsatz ist. In diesem Sinn wird die politische Dimension des Glaubens neu entdeckt.

18. Umgestaltung der Pfarrei zu einem Bund von Basisgemeinden;

19. Die charismatischen oder spezialisierten Gruppen und Bewegungen werden nach ihrer Integration in die kirchliche Ortsgemeinde befragt.

20. Inauguration eines neuen Geschichtsentwurfes der Kirche (neues Bild der Kirche).

2. Wie begann die christliche Basisgemeinde in Lateinamerika?

Die christliche Basisgemeinde ist eine Idee, die der lateinamerikanischen Pastoral entsprungen ist, obwohl sich auf anderen Kontinenten Analogien dazu finden. Hierzulande kamen die «Experimente» mit Basisgemeinden seit den fünfziger Jahren auf (namentlich in Brasilien, Chile und Panama). Die Bezeichnung «kirchliche (christliche) Basisgemeinde» setzte sich im folgenden Jahrzehnt durch; sie übernahm einen Begriff, der in der Bewegung der Gesamtbildung in Brasilien sehr geläufig ist. Theologisch-pastoral wurde er erarbeitet seit den Experimenten von San Miguelito (Panama) und von Brasilien und vor allem im Notstandsplan und Gesamtpastoralplan des brasilianischen Episkopates (1962–1965).

Die Ursprünge der kirchlichen Basisgemeinde sind also vor allem in Brasilien zu suchen, und zwar in drei konvergenten Bestrebungen:

das Streben nach Evangelisation und Gemeinschaft, das die Volkskatecheten von Barra do Piray (Rio de Janeiro) beseelte;

die Bewegung der gemeinschaftlichen Basisschulung mit der Rundfunkkatechese (in Natal, Rio Grande do Norte);

die Experimente des Laienapostolates, die Anstrengungen zur Erneuerung der Pfarrei innerhalb einer umgreifenderen Erneuerungsbewegung, die sich in den nationalen Pastoralplänen schriftlich niederschlug.

a) Das Evangelisationsbemühen

1956 rief Don Agnelo Rossi, der später Bischof von Barra do Piray wurde, eine missionarische Bewegung ins Leben, die auf die Evangelisation und «Betreuung» aller Gebiete dieser großen Diözese ausging. Mit Volkskatecheten, die aus Räumen kamen, in denen nicht oft ein Priester zugegen war, bildete er Gemeindeleiter aus, die im Namen des Bischofs das Volk versammeln, um miteinander zu beten, das Wort Gottes anzuhören und so das Bewußtsein lebendig zu erhalten, in brüderlicher Gemeinschaft stehende kirchliche Gemeinschaft zu sein.[2] Sie machen alles, was im Rahmen der heutigen Kirchendisziplin ein Laie in der Kirche Gottes tun darf. Zumindest ruft er einmal im Monat die Leute zusammen und erteilt ihnen Glaubensunterricht. Normalerweise verrichtet er mit ihnen die täglichen Gebete. An Sonn- und Feiertagen versammelt er die Gläubigen, die keine Kirche in der Nähe haben, zu einem priesterlosen Gottesdienst ohne Eucharistiefeier und läßt sie im Geist sich gemeinsam an die Messe anschließen, die der Pfarrer in der weit entfernten Mutterkirche hält. Er verrichtet mit dem Volk das Morgen- und Abendgebet, Novenen, Litaneien, Maiandachten, Herz-Jesu-Andachten usw.

Alles begann damit, daß eine alte Frau anläßlich der Pastoralvisitation in ihrem Gebiet dem Bischof erzählte: «An Weihnachten waren die drei protestantischen Kirchen hell erleuchtet und stark besucht. Wir haben die Gesänge gehört... Unsere katholische Kirche aber blieb geschlossen und stockdunkel, weil wir keinen Priester für die Messe auftreiben konnten.» Diese Herausforderung warf grundlegende Fragen auf: Wenn keine Priester vorhanden sind, muß dann alles abgestellt werden? Kann jemand anderer nichts für das Leben der Christengemeinde tun?

Die ersten Versuche forderten Personen wie die Primarlehrerinnen auf, mit den Leuten etwas zu unternehmen, um das Gebetsleben der Gemeinde zu pflegen. So schrieb denn eine isolierte Gruppe: «Herr Bischof, zum erstenmal feierten wir auf unserer Insel die Karwoche. Wer sie mit uns feierte, war eine junge Lehrerin.»

Mit den Volkskatecheten erhielt man einen für die Gemeinde Verantwortlichen (einen Koordinator), der darum besorgt ist, in Notfällen die Taufe zu spenden, mit den Sterbenden Reue zu erwekken und ihnen geistlichen Beistand zu leisten. Statt aufwendigere Kapellen erbaute man Versammlungssäle, die für die Katechese, den Schul- und Nähunterricht für die Einwohner dienten (Hebung des Menschen). Dieser Kern wurde dann allmählich erweitert, und der anfängliche Saal wurde zum Zentralraum einer Kapelle. Die betreffenden Gruppen lösten ihre wirtschaftlichen Probleme und Baufragen selbst. Es entstanden 475 solcher Kerne, die ausschließlich als Gemeindezentren zum gemeinsamen Gebet, zum Erleben des Gotteswortes und zum brüderlichen Zusammenleben dienten. In der Folge wurde es notwendig, für die verschiedenen Kerne Visitatoren zu entsenden.[3]

b) Die Basisschulung

In Natal unternahm man eine weitgreifende Anstrengung, die Kirche als Gemeinschaft, die sich für den Menschen und seine Kämpfe einsetzt, zu einer effektiven Antwort auf die Probleme werden zu lassen. Die Unterernährung, endemische Krankheiten, das Analphabetentum, die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, ungerechte Strukturen drängten die Kirche, sich dem leidenden Volk nicht zu entfremden. Zuerst ging man an die Schaffung von Betreuungszentren und Schulen und sodann suchte man das Bewußtsein zu bilden, damit die Bevölkerung zusammenstehe, um die dringlichen Hauptprobleme anzupacken. Schließlich begann man über deren tiefere Ursachen nachzudenken. Als konkrete Antwort rief man eine Bewegung zur Basisbildung ins Leben: Radioschulen, Bildungszentren, Instrumente zur Erziehung und Bewußtseinsbildung, Pflanzstätten der Kirche. 1963 gab es im Erzbistum Natal 1410 Rundfunkschulen.[4] In ihnen versammelten sich Gruppen, um sich die schulischen Grundkenntnisse anzueignen und eine Gemeinschaft zu bilden, die weniger groß war als die Gesamtbevölkerung und die Pfarrei. Alle Teilnehmer waren Katholiken. Die Arbeit wurde vom Erzbistum gesteuert. In der Folge erteilte man auch Katechismusunterricht über den Rundfunk. Am Sonntag versammelten sich die Gemeinden (ohne den Priester) um das Rundfunkgerät herum, um der Messe beizuwohnen, die der Bischof zelebrierte, und um seinem Wort zu lauschen.

Das in Natal Begonnene breitete sich bald über den ganzen Nordosten und Nordwesten des Landes aus und führte zur Bildung kleiner kirchlicher Gemeinschaften, die mehr auf der Basis aufruhen als die Pfarrei und ein wichtiges Netz zur Hebung und Evangelisierung des Menschen bilden; sie sind Gemeinden, die sich selbst und andere evangelisieren.

c) Die nationale Pastoralplanung

Die vom Episkopat approbierte Equipe von fünfzehn Personen (Priester, Ordensschwestern, Laien), die während fünf Jahren das Land durchzog und 1800 Kurse gab, um die Erneuerung, die Gesamtpastoral («Bessere Welt») in die Wege zu leiten, schuf eine Atmosphäre des Suchens, gemeinschaftlicher Überprüfung, der Infragestellung und der pastoralen Zusammenarbeit.

Das große pastorale Erwachen in Lateinamerika wurde sich zunächst der Notwendigkeit des Zusammenwirkens und der Umstellung in der kirchlichen Aktion bewußt. Es sucht die Laien in das apostolische Leben einzugliedern und inspirierte Bewegungen wie die katholische Aktion, die Familienbewegung, das *Movimiento Cristiano*, die Legio Mariae.

Alle bis anhin erwähnten Bestrebungen gipfelten in der Ausarbeitung eines «Notstands»-Planes der nationalen Bischofskonferenz Brasiliens, dessen zentrale Anliegen neben der Gesamtpastoral sind: die Erneuerung des Klerus, der katholischen Schule, die Umgestaltung der Pfarrei zu einem Bund kleiner Glaubens-, Kult- und Liebesgemeinden. Aus diesem Plan erwuchs drei Jahre darnach der erste Plan zu einer nationalen Gesamtpastoral (1965–1970), der bereits die kirchlichen Basisgemeinden zur Entfaltung brachte: «Im Hinblick auf ihre weite Ausdehnung, ihre Bevölkerungsdichte und die Zahl der ihr von Rechts wegen angehörenden Getauften bestehen unsere Pfarreien aus verschiedenen Orts- oder Basisgemeinden – oder sie sollten aus solchen bestehen. Darum wird es sehr wichtig sein, an die Erneuerung der Pfarrei heranzugehen, indem man solche Basisgemeinden schafft und mit Dynamik erfüllt. Sie sollten so weit als möglich entwickelt werden... Die Mutterpfar-

rei wird nach und nach eine dieser Gemeinden sein und der Pfarrer wird all den Gemeinden vorstehen, die sich in der ihm zugeteilten Herde finden.»[5] Der Plan schlägt überdies vor, vor allem darauf hinzuwirken, daß die Pfarreien «Basisgemeinden ins Leben rufen und für ihre Koordination sorgen».[6] «In den kirchlichen Basisgemeinden sind gottesdienstliche Versammlungen zu halten, an denen alle ihre Glieder ihren Funktionen entsprechend aktiv teilnehmen, namentlich an der Feier der Eucharistie und der weiteren Sakramente.»[7]

In der Folge:

In Brasilien, Honduras, Chile, Panama, Ecuador, Bolivien, Kolumbien, Nicaragua, San Salvador, in der Dominikanischen Republik, in Paraguay sprossen nun die Basisgemeinden nur so aus dem Boden... Diese neuen Schritte erforderten, das Bild der Kirche in Lateinamerika einer Revision zu unterziehen. Die verschiedenen Vorschläge und Entwürfe wurden in Medellín von den Bischöfen des Kontinents erörtert, umgeformt, weiter ausgearbeitet und zum Beschluß erhoben.

Das, was dem Anfang der Basisgemeinden sein Gepräge gab, war das Bestreben, in einem Kontinent von Getauften, die in keinem dauernden, beständigen Kontakt mit dem sakramentalen Leben und dem Gotteswort stehen, die Katholiken zu evangelisieren und miteinander in Fühlung und in Gemeinschaft zu bringen, wobei nicht die Möglichkeit bestand, sein Leben und seine Zeit der Evangelisierung der übrigen Menschen zu widmen und das Heilswort der Welt zu verkünden. Im Verein mit diesem Evangelisierungsbestreben und von ihm her wurde man der Verantwortung inne, die globale Wirklichkeit der Welt in den Blick zu fassen und die Christen zu bewegen, sich auf die Aufgabe der Befreiung der Welt einzulassen im Einsatz für die Ärmsten und die ungerecht Benachteiligten. Deswegen auch traten die Basisgemeinden am meisten und intensivsten in den zum Kampf geradezu herausfordernden Gebieten auf, in denen der Mensch unter den widrigen Bedingungen am schlimmsten zu leiden hatte.

3. Wie steht es heute?

Heute bestehen Basisgemeinden in sämtlichen Ländern des Kontinents. Die nationale Bischofskonferenz Brasiliens veröffentlicht gegenwärtig eine Dokumentation über die mehr als vierzigtausend Basisgemeinden in ihrem Lande. Honduras nannte vor kurzem eine Ziffer von über sechstausend Basisgemeinden. Allein in der Diözese Huehuetenango in Guatemala sind es mehr als dreihundert... Es ist unmöglich, ein vollständiges Verzeichnis der in Lateinamerika bestehenden Basisgemeinden zu erstellen, da man Tag für Tag neue entdeckt (unter verschiedenen Bezeichnungen).

Und wie sehen diese Basisgemeinden aus? Wir können hier einige Einzelheiten nennen:

Zumeist bestehen sie auf dem Lande und in den Peripherien der Großstädte. Diejenigen, die in den städtischen Zentren entstehen, rekrutieren sich im allgemeinen aus einem bestimmten Milieu.

Die meisten Basisgemeinden werden von Laien geleitet, denen in vielen Fällen ein Priester beisteht.

Sie sind am meisten unter der armen Bevölkerung, weniger in bürgerlichem Milieu vorhanden und in reichen Kreisen sozusagen überhaupt nicht.

Sie bleiben vorerst lange Zeit bei Wortgottesdiensten, gemeinsamem Gebet und gegenseitiger Hilfeleistung stehen. Es gibt Basisgemeinden, die mehr als ein Jahr verstreichen ließen, bis sie die normale Eucharistiefeier hielten.

Das soziale Engagement ist vorhanden, doch schlägt dieses nicht immer die spezifisch politische Richtung ein, obwohl immer mehr das Bestreben aufkommt, das Bewußtsein der Menschen zu wecken und sie zu veranlassen, die Aufgabe des gesellschaftlich-politischen Einsatzes auf sich zu nehmen – nicht im Namen der Basisgemeinde, sondern im Namen des Glaubens.

Man beginnt jetzt, die Sakramente (Taufe, Ehe, Buße) in Gemeinschaft zu feiern.

Man sucht, das *Movimiento de los Cursillos de Cristiandad* (Einführungskurse in das Christentum), das in Lateinamerika von großer Bedeutung ist, in dem Sinn zu integrieren, daß die Basisgemeinden bei der Auswahl der Kurskandidaten und bei deren nachheriger Eingliederung in lebendige Christengemeinden mit beteiligt werden.

Die Basisgemeinden sind ein Thema, das in Lateinamerika weiterhin studiert und propagiert wird; verschiedene Episkopate haben seit 1970 der Förderung der Basisgemeinden in ihrer Pastoralplanung die Priorität eingeräumt.

Die Pastoralinstitute des CELAM und andere Pastoralinstitute Lateinamerikas sehen in ihrem Lehrgang Studien sowie Wochen der Reflexion und Forschung über die Basisgemeinden und zu deren Planung vor.

In den sechs ausführlichen Kursen (von je drei oder vier Wochen), die auf kontinentaler Ebene für Bischöfe veranstaltet wurden (1971 in Medellín; 1972 in Guatemala; 1974 in Puerto Rico, Quito, Viamao [Brasilien] und in Mexico), bildeten die Basisgemeinschaften Gegenstand des Studiums und der Beratung.

Von Lateinamerika aus ist man behilflich, an den europäischen Instituten, die Personal für Basisgemeinden ausbilden (Verona, Madrid, Löwen), und an dem von San Antonio, Texas, die Reflexion über dieses Thema zu fördern.

Von 1970–1974 wurden in allen Ländern Südamerikas auf nationaler Ebene und durch eine Equipe des CELAM auch auf internationaler Ebene insgesamt dreihundert Kurse über die Basisgemeinden gehalten.

Die vordringlichen Anliegen der kirchlichen Basisgemeinden in Lateinamerika

Anliegen der Pastoral der Basisgemeinden sind in erster Linie:

Der Aufbau einer lebendigen Kirche und nicht sosehr eine Menge äußerer Strukturen.

Die lebendige Beteiligung des Volkes und das Verschwinden rein passiver christlicher Massen.

Die Heranbildung von Führungskräften und die Vermehrung der kirchlichen Dienste und Dienstträger (in wohlüberlegter Auswahl).

Die Einfügung in das Leben des Volkes und in die Wirklichkeit (es geht nicht darum, einen entfremdenden und entfremdeten individualistischen Christusglauben aufrechtzuerhalten). Alle sollen sich missionarisch berufen fühlen, den andern zur Erkenntnis zu verhelfen, daß Gott unser Vater und die Menschen Brüder und miteinander solidarisch sind; sie wollen es als ihre Aufgabe erfassen, sämtliche Menschen und den gesamten Menschen zu befreien.

Das Mitleben mit der Liturgie und die Teilnahme an ihr vom Leben her; die Ausrichtung der Liturgie auf Gott und das Leben aller in Jesus durch den Heiligen Geist. Eine Liturgie, die um das Wesentliche des Glaubens kreist und Feier der Gesamtkirche ist statt in rein persönlichen oder gruppenweisen Andachten zu bestehen.

Dementsprechend ist die kirchliche Basisgemeinde für uns:

Nicht eine Bewegung, ein Verein, eine Kongregation, denn diese sind Charismen und Gaben, womit der Geist der kirchlichen Gemeinschaft beisteht; die Basisgemeinde hingegen ist die Kirche selbst (als Sakrament Christi, als durch die apostolische Sukzession beglaubigte Glaubens-, Kult- und Liebesgemeinschaft).

Nicht eine Methode (nicht die einzige Methode), die Kirche aufzubauen, sondern sie ist die Kirche selbst.

Nicht eine Zauberformel, die alle Mißstände in Kirche und Gesellschaft zum Verschwinden brächte, sondern sie ist die sich erneuernde Kirche. Eine chemisch reine Kirche hat es nie gegeben, gibt es nicht und wird es nie geben. Die Kirche bleibt ein Volk auf dem Wege, das auch sündigen kann, das aber mit Jesus und dem Geist dahinwandert. Die Probleme bestehen weiter, und daher muß die Kirche und ihre Sendung weitergehen – nicht trotz der Probleme oder erst nach deren Lösung, sondern durch sie hindurch.

Nicht eine Utopie, sondern ein Anzeichen für das eschatologische Reich, doch noch nicht dieses Reich selbst (sie läßt sich nicht mit ihm identifizieren).

Sie ist nicht messianisch, sondern kann prophetisch sein und als Kirche, die sie ist, Propheten hervorbringen.

Nicht eine natürliche Basisgemeinde, d. h. nicht eine Gemeinschaft, die sich mit einer Rasse, einer Sprache, einer Nation, einer Familie usw. identifiziert; sondern sie ist die Kirche, die in vielen Ländern eine Kraft ist, um die verschiedenen Rassen, Sprachen, Kulturen zu einigen.

Nicht eine Kontestationsgruppe, obwohl ihr Leben gegen die Mittelmäßigkeit, Trägheit, Falschheit vieler ankämpft... Die Basisgemeinde übt aber nicht berufsmäßig Kontestation aus.

Nicht eine erlesene Gruppe für ausgewählte Leute, sondern sie ist die Kirche, die sich mit dem Menschen im allgemeinen, mit dem Armen, der Ungerechtigkeit erleidet, einläßt. Sie kündigt das eschatologische Reich an und verurteilt jegliche Vergötzung (des Geldes, der Macht, des Sexus) und jegliche Ungerechtigkeit.

Sie ist nicht verschlossen, sondern zum Dialog mit allen bereit.

Sie ist nicht eine Reform von etwas in der Pastoral, sondern eine entscheidende pastorale Option, um ein neues Bild der Kirche zu schaffen.

Es mag etwas naiv anmuten, wenn wir sagen, die Basisgemeinde sei die Kirche... Doch eben deswegen, weil sie die Kirche selbst ist, ist sie etwas äußerst Gefährliches, weil die Kirche gefährlich ist; sie ist ein revolutionäres Ferment in der Ge-

schichte, indem sie die Welt mit den Werten und Kriterien Christi neu aufzubauen sucht.

Die Zukunft wird von der Kirche eine wirksamere evangelische Präsenz in der Welt erheischen. Nicht eine Präsenz als mächtige und imponierende große Gesellschaft, sondern als eine Communio von Gemeinden, die aus Menschen bestehen, welche als Söhne desselben Vatergottes einander in Christus lieben und in lebendigem Dialog mit allen andern Menschen verkehren und ihr Gewissen wecken, um eine Geschichte aufzubauen, die im Dienst aller steht.

[1] Documento Pastoral de Conjunto Nr. 10.
[2] Vgl. die Schilderung in der Zeitschrift «Vozes» Bd. 17, Fasz. 3, 3. Sept. 1957, S. 731–737.
[3] Vgl. ebd. Bd. 18, Fasz. 2, Juni 1958, S. 463.
[4] Vgl. ebd. Bd. 23, Fasz. 3, Sept. 1963, S. 781.
[5] Plan de Pastoral de Conjunto S. 58.
[6] Ebd. S. 59.
[7] Ebd. S. 77.

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSE MARINS

geboren 1932 in São Paulo (Brasilien). Er arbeitete drei Jahre in einer Gemeinde, fünf Jahre in einer Nationalequipe für pastorale Bewußtseinsbildung, fünf Jahre in der Klerusabteilung der Brasilianischen Bischofskonferenz. Er veröffentlichte 28 Bücher in portugiesischer und 10 in spanischer Sprache, die sich vor allem mit der christlichen Basisgemeinde befassen.

Danièle Hervieu-Léger

Die Basisgemeinden in Frankreich

In den Jahren 1968–1969, genauer gesagt unmittelbar nach dem «heißen Mai» 1968, kam in Frankreich das Wort «Basisgemeinden» auf zur Bezeichnung von Christengruppen, die sich am Rand der offiziellen Gruppierungen der Kirchen, Bewegungen oder Pfarreien gebildet hatten.

Die mit diesem Wort bezeichneten Gruppen haben in Wirklichkeit nie eine soziologisch homogene Gesamtheit gebildet. Die Interpretationsschwierigkeit wird noch dadurch erhöht, daß der Ausdruck «Gemeinde» in einem weiteren Sinne gebraucht wird, so daß er einmal die wöchentliche Zusammenkunft einer Freundesgruppe, die miteinander Eucharistie feiert, bezeichnet, ein anderes Mal die Lebensgemeinschaft unter gemeinsamem Dach mit Güter-, ja Arbeitsgemeinschaft. Ein gemeinsamer Zug rechtfertigt es jedoch bis zu einem gewissen Punkt, Gruppen mit verschiedenen Zielen und unterschiedlichen konkreten Funktionsweisen unter einen Hut zu bringen: Das Bestehen eines offenen oder unterschwelligen Konfliktes mit der vorherrschenden klerikalen Ordnung, was zwischen die Gemeinde und die kirchliche Institution eine Distanz hineinbringt.

Die antiautoritäre Utopie vom Mai 1968 und die antiinstitutionellen Themen der Studentenerhebung haben auf das stürmische Streben nach Gemeindebildung in christlichen Kreisen tief eingewirkt. In mancher Beziehung ist es das Scheitern der sozialen Bewegung vom Mai 1968, das erklärt, warum es zu einer ganzen Reihe gleichlaufender Versuche zu kollektiver Organisation kam, auch im religiösen Bereich. In dem Moment, als man ganz allgemein die Zügel wieder straffte und die Utopie einer global und radikal umgestellten Gesellschaft in die kollektive Vorstellungswelt zurückverwies, versuchten manche Gemeinden, die Befreiung, von der im Mai in lauten Tönen gesprochen worden war, in verkleinerter Form zu reaktivieren und zu verwirklichen. Es ist wiederholt betont worden,[1] durch welche ideologischen Verkettungen das Experiment von 1968 die evangelische Utopie, die eine Anzahl militanter Christen mobilisierte, von neuem zu akkreditieren vermochte und wie umgekehrt das messianische Projekt während der Periode der Abkühlung der sozialen Bewegung die Utopie einer von Grund auf umgestellten Gesellschaft zu stützen vermochte. 1968–1969 haben die Basisgemeinden mit christlichem Nenner die wichtigste Stätte dieser zugleich politischen und religiösen utopischen Reaktivierung gebildet.

In dieser ersten Phase der christlichen Gemeindebildung, zu der es in den letzten Jahren gekommen ist, wurde das gemeinsame Suchen nach einem neuen Stil des Lebens im Glauben von den daran Beteiligten oft ohne weiteres als zugleich politische und evangelische Kontestation des Funktionierens der Kirche und des Gesellschaftsapparates im allgemeinen erfahren. Die mehr oder weniger intensiven kollektiven Experimente, die man

auf dieser Grundlage unternahm, waren ausnahmslos bestrebt, der instituierten Praxis der religiösen Körperschaften das Gegenmodell einer anderen Kirche entgegenzusetzen. Doch viele von ihnen rechneten gleichzeitig mit der Vermehrung dieser «emanzipierten Räume»,[2] um die radikale Veränderung der Globalgesellschaft herbeizuführen. In diesem Punkt kamen auch die Basisgemeinden christlicher Färbung nicht um die politische Unbestimmtheit herum, welche die antiinstitutionelle Strömung vom Mai 1968 insgesamt gekennzeichnet hat. Die durch die damalige ideologische Gärung zum Teil verdeckten inneren Widersprüche der Bewegung traten in einer sozialen und politischen Situation, die durch eine härtere Haltung des starken Staates und durch die auf allen Fronten unternommene Repression der Folgen des «heißen Mai» geprägt war, dann plötzlich offen zutage. In der Phase des Verebbens der utopischen Kontestationswelle kommt es zu einer ersten Zäsur: Auf der einen Seite stehen die politischen Gruppen, von denen die radikalsten eine Strategie der Kollision mit der Bourgeoisie und dem von ihr kontrollierten Staatsapparat entwickeln; auf der andern Seite die utopischen Gruppen, die den politischen Kampf ablehnen, der nach ihrer Meinung von den bürokratischen Apparaten der organisierten politischen Opposition immer wieder mißbraucht wird, und die – auf eingezirkeltem Felde – neue kollektive interpersonale Beziehungen vorwegnehmen wollen. Die intransigentesten Vertreter der «großen Weigerung» gehen in ihrer Ablehnung des Kontaktes mit einer faulen Gesellschaft so weit, daß sie sogar von einem kämpferischen Einsatz gegen den Kapitalismus absehen. Für die Gemeinschaftsbewegung ist die Periode 1968 bis 1969 von einer Neuverteilung der verschiedenen mehr oder weniger vorangetriebenen, mehr oder weniger zeitbeständigen Experimente zwischen diesen beiden äußersten Polen gekennzeichnet, je nach dem Platz, den sie dem politischen Gesamtkampf und einer hic et nunc unternommenen neuen sozialen Praxis zuweisen. Der Antagonismus der «Politiker» und der «Utopisten» hatte die gesamte Mai-Bewegung mehr oder weniger latent durchzogen. Er brach auf dem Feld der Kontestation plötzlich offen aus, sobald die während einiger Wochen offensive Bewegung sich vor das Problem der Repression und des Überlebens gestellt sah.

Dieser erste politische Ausbruch der antiinstitutionellen Strömung hat zu einer ideologischen Klärung ihres religiösen Flügels beigetragen. Indem er den antikapitalistischen Kampf von den verschiedenen antiinstitutionellen Bestrebungen der Basisgemeinden löste, begünstigte er zugleich die Trennung zwischen dem Revolutionsprojekt und der evangelischen Utopie, die von zahlreichen informellen Christengruppen gemeinsam angestrebt worden waren. Die im Mai 1968 «überholte» Frage nach den Bezügen zwischen dem christlichen Glauben und dem politischen Engagement brach in mehreren Gemeinden um so wuchtiger wieder auf, als sie konkrete Entscheide in bezug auf die Ausrichtung der Gemeinde erheischte. Viele religiös ausgerichtete Basisgruppen machten in ihrem Bestreben hier halt.

Für die utopische Strömung der christlichen Basisgemeinden ist auf allgemeinster Ebene charakteristisch, daß diese sich vom militanten politischen Einsatz zurückzogen, daß sie sich weigerten, zu aktiven Kontestatoren der Institution Kirche zu werden, und daß sie nach einer freieren, wenn nicht von jeder offiziellen Regelung unabhängigen religiösen Ausdrucksform suchen. Dieser Flügel, der unmittelbar nach dem Mai 1968 innerhalb der christlichen Gemeinschaftsströmung eine Minderheit darstellte, hat sich seitdem stark entwickelt. Unter den intensiven Bestrebungen, die von dieser Tendenz ausgingen, ist die Bildung einiger Gruppen von paramonastischem Gepräge zu nennen, an denen sich neben Laien häufig auch Priester (oder ehemalige Priester) und Ordensleute beteiligten, die oft mehr oder weniger organisierte Entwürfe zur Veränderung der anerkannten Formen des Ordenslebens und/oder Priesterlebens vertreten.

Sind zu dieser Strömung auch die zahlreichen Gebetsgruppen und Bibelkreise zu rechnen, die sich am Rand der Pfarreien und der Bewegungen der Katholischen Aktion gebildet haben, um «das geistliche Leben zu vertiefen», und die zumeist auf Initiative von Laien entstanden? Die Lehrorthodoxie und liturgische Orthodoxie dieser Gruppen, die Autorität, die darin die mitbeteiligten Priester ausüben, lassen es im Gegenteil als angezeigt erscheinen, diese Gruppen von der antiinstitutionellen Strömung im Christentum auszunehmen. Manchmal lassen sich diese Gemeinden sogar als die Vorposten einer Organisationsreform ausmachen, die durch den Kirchenapparat selbst vorgenommen wird: als Ersatzpfarreien für Arbeiterpriester, als Gruppen zur Eingliederung von Christen, die sich nicht ohne weiteres in das Pfarreinetz einspannen lassen (Katechumenen, Einwanderer

usw.), als vorläufige Lösungen für Randchristen (Geschiedene, verheiratete Priester usw.). Die Beachtung, ja die direkten Aufmunterungen, welche die Hierarchie diesen Gemeindebildungen zuteil werden läßt, bestätigen diese Hypothese, obwohl diese Gruppen an den Gottesdiensten der Pfarrei nicht teilnehmen und sie durch Hausliturgien ersetzen, wobei die Affinitäten zwischen den Mitgliedern, die konkrete Solidarität, die sie zusammenhält, als Bedingungen zur Gültigkeit eines gemeinsamen Glaubensausdruckes gelten. Dies erfordert einen wenigstens minimalen Bruch mit der gewöhnlichen Praxis der anerkannten religiösen Zusammenkünfte und somit eine wenigstens potentielle Infragestellung der Gewalt innerhalb der Kirche.

Schließlich ist zu vermerken, daß sich in Frankreich seit 1972 eine charismatische Erneuerung entfaltet, die zwar nicht den gleichen Umfang hat wie in den angelsächsischen Ländern, aber doch über die Pfingstlergruppen, die sich ausdrücklich damit befassen, hinausgeht. Sie tritt vor allem in religiösen Gruppen nahe am Rand des Pfarreisystems zutage und im Netz von Gemeinden, das sich im Anschluß an einige große religiöse Zentren, vor allem um monastische Zentren herum gebildet hat. Seit zwei Jahren vervielfachen sich Gebetsgruppen, die sich darauf berufen, daß die Gnadengaben allen Gläubigen in reicher Fülle umsonst zuteil werden, und damit das klerikale Macht- und Wissensmonopol in Frage stellen. Dies gilt erst recht für die Gruppen, die die Geistestaufe praktizieren. Obschon diese Gruppen ihre Treue zur Kirche bekräftigen und in ihnen Priester aktiv mitmachen, weist ihre Entwicklung doch einen Protestcharakter auf.

Von 1970–1974 ist die Geschichte der Strömung «kritischer» Gemeinden, die den christlichen Glauben und das politische Engagement für den Sozialismus miteinander zu verbinden suchten, durch eine langwierige Klärung der ideologischen Vieldeutigkeiten gekennzeichnet, die mit ihren anfänglichen Entwicklungsbedingungen zusammenhingen. Die verschiedenen Versammlungen, die auf die Initiative christlicher Linksbewegungen hin («Témoignage Chrétien», «Vie Nouvelle», «La Lettre» usw.) zustandekamen, um der Zersplitterung der spontanen Gemeinschaftsinitiativen entgegenzuwirken – 1970 zu Bourges, 1971 zu Rouen, 1972 zu Rennes, 1974 zu Dijon –, ermöglichen es, dieser Entwicklung nachzugehen. Wir haben weiter oben von der für den christlichen Flügel der antiinstitutionellen Strömung charakteristischen politisch-religiösen Ambivalenz gesprochen, von der namentlich der Umstand zeugt, daß in den Basisgemeinden oft nach einer ganz andern Gesellschaft gerufen wurde, die gleichzeitig das kommunistische Projekt einer klassenlosen Gesellschaft und die Verheißungen des Gottesreiches verwirklichen sollte. In bezug auf dieses ebenso allgemeine wie vage Reden von Sozialismus war der Status des Gemeinschaftsexperiments oft unbestimmt: sozialistisches Eiland, exemplarischer Zeuge für die Möglichkeit neuer Beziehungen zwischen den Menschen, Grundzelle für den Kampf des Wohnviertels oder bequemer Apparat, um die militante Betätigung der Mitglieder zu fördern – sämtliche Formeln waren vertreten.

Der Unbestimmtheit des politischen Status der Gemeinden entsprach ganz die Unbestimmtheit ihrer Strategie gegenüber dem kirchlichen Apparat. Sollte es zunächst darum gehen, die Demokratisierung der Institution zu erreichen, dem Kirchenvolk das Recht zu verschaffen, Gehör zu finden und kollektiv eine Weise des sozialen Engagements zu definieren, die mit dem Glauben, auf die sich dieses beruft, kohärent wäre? Oder sollte es darum gehen, an der Ausmerzung eines repressiven institutionellen Apparats zu arbeiten, der durch die Vermehrung der sich selbst regierenden Gemeinden überflüssig gemacht würde? Oder sollte man die Kirche als ideologischen Staatsapparat, als Instrument zur Bewahrung und Reproduktion der herrschenden Gesellschaftsordnung angreifen? Wenigstens für eine gewisse Anzahl von Basisgemeinden bestand bis vor kurzem die Antwort auf diese Fragen darin, daß man einer «neuen Kirche», einer Kirche der Armen, einer prophetischen Kirche, einer Kirche der Communio und des Festes das Wort redete, was zugleich die verschiedensten Weisen der Abstandnahme von der Institution rechtfertigen konnte. Die Zusammenkünfte von Bourges, Rouen, Rennes, wo ebenso verworren wie hitzig disputiert wurde, haben von diesem ideologischen politisch-religiösen Wirrwarr gezeugt. Sie sind auch Marksteine im Identifikationsprozeß der verschiedenen Tendenzen. Nach der Versammlung von Dijon im Juni 1974 erscheint die Zusammenkunft der christlichen Marxisten im Oktober 1974 trotz der relativen Unschärfe ihrer Zielvorstellungen als ein politischer Bruch innerhalb der christlichen kritischen Strömung.

Man kann nur dann ermessen, was dieser Bruch in sich schließt, und verstehen, warum er gerade in

diesem Zeitpunkt eintrat, wenn man sich die Änderungen vor Augen hält, welche zwischen 1970 und 1974 bei der französischen Linken eingetreten sind. Diese vier Jahre waren nämlich die des Aufstiegs der «Union der Linken» (sozialistische Partei, kommunistische Partei und Linksradikale). Nach der Stärkung der Linken bei den Legislativwahlen von 1973 haben die Präsidentenwahlen von 1974 es als politisch wahrscheinlich erwiesen, daß in kurzer Frist eine sozialdemokratische Regierung ans Ruder kommen wird. Diese Wahrscheinlichkeit wird seit dem Sommer und Herbst 1974 noch dadurch erhöht, daß die an der Macht befindliche Mehrheit sich als unfähig erweist, der Wirtschafts- und Gesellschaftskrise, die in vielen Herden ausbricht, Herr zu werden. Diese im Lauf der letzten Jahre eingetretene Stärkung der reformistischen Linken hat weitgreifende politische Umgruppierungen veranlaßt. Die heute sehr plausible Eventualität, daß die Linke zur Macht kommt, hat dazu geführt, daß sich Scharen von Ex-Linken ihr anschließen, die im Mai 1968 durch die utopische Sehnsucht nach einer «ganz neuen Welt» «zur Politik geboren» worden waren, in der Folge aber für die Debatten innerhalb einer sehr gespaltenen extremen Linken wenig Interesse aufzubringen vermochten und es satt wurden, bei jedem heißen Frühling vom Anbruch eines neuen Mai 1968 zu reden. Die christlichen Kontestatäre der «kritischen Gemeinden» haben schon kraft der Natur ihrer Politisierung in Scharen diese Schwenkung von der extremen Linken zur reformistischen Linken vollzogen, indem sie über die entscheidende politische Debatte – Reformismus oder Revolution? –, welche die Gesellschaftskämpfe in Frankreich beherrscht, hinweggingen. Sicher ist es auch diesem zuweilen militanten[3] ideologischen Parcours zuzuschreiben, wenn heute die politisch ausgerichtete Gemeindebildung etwas erlahmt, was ursprünglich dadurch bedingt war, daß viele die im Mai entdeckten politischen Perspektiven nicht in die Kanäle der organisierten politischen Opposition zu lenken vermochten. Andererseits nehmen die Christen, die in revolutionären Organisationen mitkämpfen und sich politisch radikalisieren, jetzt gegenüber religiös ausgerichteten Gemeinschaftsinitiativen eine entschieden kritische Haltung ein.

Die zweite Generation der christlichen Basisgemeinden löst nun die utopische Gemeinschaftswelle, die vom Mai 1968 ausgelöst wurde, ab und schlägt mehr eine reformistische Richtung ein. Sie bemüht sich vor allem darum, auf die religiösen Institutionen einen Druck auszuüben, damit diese gezwungen werden, die innere Machtverteilung in ihrem Schoß zu ändern und ihr gesellschaftliches Engagement progressistisch auszurichten. Auf dieser strategischen Basis – und nicht durch dunkle Manipulationen der Gemeinschaftsströmung – haben christliche reformistische Organisationen wie «Témoignage Chrétien» und «Vie Nouvelle» es verstanden, zu Organen zu werden, welche die Basisgemeinden untereinander verbinden und zu Zusammenkünften wie die zu Rennes und zu Dijon Anstoß geben.

Was bleibt nach dieser politischen Klärung der Strategie der kontestatären Christen gegenüber dem kirchlichen Apparat? Es wäre zu vereinfachend gedacht, wollte man behaupten, es bestehe ein Kontinuum an Protestradikalität auf dem Feld der Religion und es ließen sich darauf die verschiedenen Tendenzen situieren, von der reformistischen Gemeinschaftsströmung bis zu den revolutionären marxistischen Christen. Reformismus und Revolution sind nicht zwei verschiedene Grade in der Kontestation der Institutionen, sondern zwei miteinander im Widerstreit liegende Bestrebungen, die Gesellschaft zu verändern.

Man stellt vielmehr fest, daß die militanten Christen, für die die Kirche und die religiöse Ideologie eine der ideologischen Fronten des revolutionären Kampfes bilden, heute wenig zu religiösen Gemeindeinitiativen neigen, die mit der kirchlichen Disziplin offen brechen. Auf jeden Fall machen sie daraus nicht ein Instrument des revolutionären Kampfes auf dem Feld der Religion. Im Gegenteil kommt es nicht nur bei den Christengruppen, welche den Kirchenapparat von Grund auf umstürzen wollen, zu konkreten Übertretungen der Kirchendisziplin. Zwar praktizieren einige wenige Gruppen manchmal die direkte Intervention: Störung einer Bischofsweihe, Unterbrechung reaktionärer Predigten usw., doch nimmt die Zurückweisung der offiziellen Kirche und ihrer Hierarchie oft die Form einer nicht als solchen theoretisierten Gesetzesübertretung an. So ist die Praxis der interkonfessionellen Kommunion in den Basisgemeinden gang und gäbe geworden. Priesterlose Eucharistiefeiern, die vor drei, vier Jahren noch eine Ausnahme bildeten, scheinen sich lautlos auch in Gruppen zu verbreiten, die anfänglich nichts anderes erstrebten, als ihren Mitgliedern zu einem persönlichen Ausdruck ihres Glaubens zu verhelfen. Die soziologische Tragweite dieser tatsächlichen Brüche mit der Kirchendisziplin ist noch abzuklären; man ist jedoch versucht, die Hypothese

aufzustellen, daß diese Gruppen, die in der Kirche das *fait accompli* praktizieren, die Gesetzesübertretung als Druckmittel verwenden, um zu einer Demokratisierung der kirchlichen Prozeduren zu zwingen. Daß man über die Sakramente nach eigenem Ermessen verfügt, was im Grunde das Ende eines hierarchischen Modells der Verteilung der religiösen Amtsgewalt bedeutet, wird von den Betreffenden nicht unbedingt als ein Bruch mit der Kirche empfunden, als ein Bruch, wie ihn im unmittelbaren Nach-Mai gewisse Initiativen ausdrücklich anstrebten.

Es kann innerhalb der diesem Aufsatz gesetzten Grenzen nicht in Frage kommen, diese Prozesse der komplexen Neuverteilung der Gewichte, die innerhalb der christlichen Gemeinschaftsbewegung in Frankreich sowohl im religiösen wie im politischen Bereich stattgefunden hat, in eine soziologische Perspektive hineinzustellen. Wir haben uns deshalb mit Bedacht darauf beschränkt, Informationen zu vermitteln, und darauf verzichtet, eine zwangsläufig verkürzte und somit verfälschte schematische Darstellung der im Gang befindlichen Bestrebungen zu bieten.

[1] Vgl. die verzeichnete Bibliographie.
[2] Das Wort stammt von Marcuse.
[3] Insofern viele der sozialistischen, ja selbst der kommunistischen Partei beitreten.

Übersetzt von Dr. August Berz

DANIÈLE HERVIEU-LÉGER

geboren 1947 in Paris. Sie ist Lizentiat der Rechtswissenschaften und Doktor der Soziologie, hat das Diplom des Institut d'Etudes politiques zu Paris, ist Forschungsbeauftragte am Centre National de la Recherche Scientifique (Abteilung Religionssoziologie), führte Forschungsarbeiten im Bereich der Religionssoziologie über politische und religiöse Vorstellungen bei katholischen Studenten in Frankreich sowie über die Entwicklung von Basisgemeinden im katholischen Kontext durch, studiert gegenwärtig verschiedene Aspekte der jüngsten antiinstitutionellen Bewegung in den westlichen Ländern. Sie veröffentlichte u.a.: Die politisch-religiöse Ideologie der studentischen Spontangruppen. Ein Interpretationsversuch: R. Metz, J. Schlick (Hrsg.), Die Spontangruppen in der Kirche (Aschaffenburg 1971), Le développement des communautés de base et leur contexte religieux en France: Archives Internationales de Sociologie de la Coopération et du Développement Nr. 31, Januar bis Juni 1972.

Otwin Massing

Soziologische Überlegungen zum Verhältnis von institutionell verfaßter «Religion» (Kirche), volkskirchlicher Massen-Basis und «expressiven Gruppen»

Vorbemerkung

Seit den Anfängen der modernen, gleichermaßen an ideologiekritischen wie an organisationstheoretischen Fragestellungen interessierten Religionssoziologie, die zunächst als Soziologie der christlich-abendländischen Kirchen und ihrer jeweiligen Varianten im Kulturkreis der «Neuen Welt» in Erscheinung trat, sind im Zusammenhang mit Untersuchungen zur «organisierten Heilsanstalt», wie die Kirchen in der Nachfolge Max Webers regelmäßig beschrieben wurden, deren jeweiliger Zeitgestalt, insbesondere ihrer verrechtlichten Form gegenüber immer wieder fundamentale Vorbehalte angemeldet worden. Diese erstrecken sich vor allem auf das Problem, ob «Kirche» als institutionell determinierte, in der Regel mit staatlich verbrieften Rechten ausgestattete Anstalt nicht notwendigerweise den Realitätskontakt zu ihrer «Basis» verlieren und sich aufgrund ihrer Organisationsstruktur von den alltagspraktischen Bedürfnissen ihrer Anhänger unweigerlich entfremden müsse.

In der Folge dieser soziologischen Tradition hat man sich angewöhnt, in Dualen zu reden. Der soziologische, zu analytischen Zwecken durchaus brauchbare, weil Operationalisierungen gestattende Sprachgebrauch, «Amt» und «Gemeinde», «Volk» und «Hierarchie», «Institution» und «Ba-

sis» dualistisch einander gegenüberzustellen, wurde zudem von den entsprechenden ekklesiologischen und pastoralen Sprachbildern, kurz: von theologischer Theoriebildung, teils evoziert, teils legitimatorisch gestützt. Die Theologen selber ergingen sich lange Zeit in idealtypisierenden, soziologisch geprägten dualen Argumentationsfiguren.

Inzwischen ist eine *Tendenzwende* eingetreten. Sie betrifft sowohl die Vorbehalte der betroffenen Gläubigen gegenüber der als Provokation empfundenen historischen Zeitgestalt «ihrer» Religion als auch die theologische «Überwindung» jener Dichotomien, die von der Theologie selber produziert worden waren. Erinnert sei nur an die verschiedenen, miteinander konkurrierenden «modernen» Ekklesiologien, die als innertheologischer Reflex auf den soziologisch zwar konstatierbaren, theologisch jedoch inakzeptablen Tatbestand einer Zwei-Reiche-Lehre innerhalb der einen Konfession zu interpretieren sind. Andererseits ufern die weitgehend privat-egoistisch motivierten Distanzierungsversuche kirchengebundener Religiosität in eine «Bewegung» massenhafter Kirchenaustritte aus – Privatreligion wird allgemein –, gleichzeitig nehmen freikirchliche Gruppierungen an Zahl und Bedeutung zu.

Trotz dieser Entwicklungen steht für den Soziologen die strukturell-funktionale *Bedeutung* von ausdifferenzierten religiösen Systemen weiterhin im Mittelpunkt seiner forschungsleitenden Interessen. In dieser Perspektive wird Kirche als Institution im Hinblick auf ihre *institutionelle Leistungskapazität* analysiert. Gefragt wird, mit welcher Intensität und welchen Mitteln sie die typisch «religiösen» Bedürfnisse ihrer Anhänger «religiös» befriedigt.

Erst wenn der Dienstleistungscharakter, d. h. die Nützlichkeitsstruktur der Kirchen als verfaßter Religion zur Bewältigung individueller und kollektiver Kontingenzerfahrungen, auch ihre Fähigkeit zur Regelung zwischenmenschlicher Beziehungen, insoweit diese unter normativen Prämissen stehen, als Korrelat dazu der Bedürfniskomplex nach geistlicher bzw. religiöser Versorgung der sie weiterhin legitimierenden Massen gebührend herausgestellt wird, lassen sich die spezifischen Besonderheiten von Basis-Aktivitäten, denen wir uns im folgenden zuwenden wollen, stringent analysieren. Gleichzeitig entgeht man der Gefahr, traditional-konservative Bewußtseinsstrukturen und die ihnen entsprechenden Verhaltensweisen ausschließlich den organisierten Großkirchen und ihren Repräsentanten zuzurechnen, im Umkehrschluß alle progressiven Initiativen und Bewußtseinslagen in ebenso eindimensional interessenbedingter Wahrnehmungsverzerrung quasiautomatisch, insoweit unkritisch, «der» Basis zuzuschreiben. Auszugehen ist also auch im folgenden – d. h. *empirisch* – von zwei unterschiedlichen Organisationsbereichen verfaßter Religion: von Kirche als Institution mit dem entsprechenden Ämter-Segment einerseits, von der volkskirchlichen Basis als der legitimatorischen Grundlage bestehender religiöser Systeme andererseits. Dies gilt generell für die Verhältnisse in Westeuropa, im besonderen für die Bundesrepublik Deutschland.

I.

Institutionalisierte Großkirchen lassen sich in erster Linie als historisch gewordene, insoweit *organisatorisch ausdifferenzierte Systeme zur Verwaltung der von ihnen tradierten Heilswahrheiten* beschreiben. Ohne die dabei anfallenden sozialen Gestehungskosten näher zu spezifizieren, ist festzuhalten, daß ihre (von ihnen selbst definierte) «historische» Aufgabe darin besteht, die in ihrer Geschichte akkumulierten, in Eigenregie verwalteten Heilswahrheiten nicht nur als museale Bestandsmasse zu tradieren, sondern ihre Anhänger in historisch spezifischer Weise in den Anspruch auf Geltungsglauben dieser Lehren hinein zu sozialisieren, um sie mit deren normativer Verbindlichkeit zu indoktrinieren, d. h. intrinsisch zu motivieren. Seelsorge als pastorale Betreuung und Missionierung als «propaganda fidei» ergänzen einander. Es sind die zwei Seiten ein und derselben Medaille. Auf diese Weise wird *Tradition* von «Kirche» nicht nur begründet, sondern vor allem auf Dauer gestellt. Zu verstehen ist darunter (zunächst) der relativ unkontroverse Bestand an ausgefilterten, d. h. kanonisierten Schriften, sogenannten «heiligen» Texten, Glaubensgewißheiten und nichtkontroversen Basissätzen, die der Bestandsmasse eines historisch aggregierten Potentials an Sinnvergewisserungen und normativen Postulaten zur Regelung individuellen wie kollektiven Verhaltens hinzugerechnet werden müssen.

Es wird später im einzelnen der Nachweis zu führen sein, daß Basis-Kritik (z. T. jedenfalls) als Versuch interpretiert werden muß, gegen die solcherart «historisch» aggregierten Traditions-Gewißheiten protestierend anzugehen, d. h. ihre *Delegitimation* zu betreiben.

Die Reichweite dieses tradierten *Sinnsystems* fin-

det jedoch an der Betroffenheit durch Transzendenz, wie man zunächst meinen sollte, keine Grenze. *Es transzendiert vielmehr den religiösen Primärbereich.* Aus seinem Sinn-Repertoire lassen sich gerade für die Zwecke alltagspraktischer Situationsbewältigung nahezu beliebig entsprechende «Lösungen», Argumentationsfiguren und Legitimationsmuster entnehmen. Insoweit sind die organisierten Großkirchen *auch als Träger und Vermittler sinnhafter Lebensbezüge* einzustufen. Religiöse Sinnsysteme von der Art der tradierten Großreligionen des abendländischen Kulturkreises etwa interpretieren mit Hilfe des von ihnen aufgebauten Sinnrepertoires, das in relativ unbeschränkte Handlungsrepertoires umgesetzt werden kann, gleichzeitig «weltliche», säkulare Lebenslagen. Religionen, insbesondere die Kirchen als ihre Träger, sind *zentrale Instanzen sekundärer Sozialisation.* Kirchliche Denkschriften beispielsweise, theologische Grundsatzerklärungen zu Fragen der Alltagspraxis und/oder politischen Ethik, offizielle Verlautbarungen des kirchlichen Hirten- und Lehramtes usw., sind zu interpretieren als Versuche, die im kirchlichen Segment gültigen und dort wiederum von den kompetent Sprechenden entwickelten normativen Vorstellungen in *generalisierbare sozialrelevante Handlungsanweisungen* umzusetzen, d. h. auch für diejenigen Menschen verbindlich zu machen, die nicht kraft sakralen Aktes in den Zuständigkeitsbereich von «Amtskirchen» fallen.

Darüber hinaus kommen den kultischen Praktiken (Gottesdienste, Gebets- und Rüstzeiten, Exerzitien, Kasualien usw.) im besonderen Maße typische Ausdrucksqualitäten zu. Sie dienen (u. a.) der *Selbst(wert-)vergewisserung* der im konfessionellen Segment gültigen Regeln, Normen und Werte und enthalten gleichzeitig zu Routine gewordene, insoweit verständliche Abbreviaturen «gültiger», d. h. unbestritten konsensfähiger Gewißheiten einer konfessionsspezifischen «Heilsgemeinschaft». Die *kultische Leistung* der Großkirchen besteht gerade darin, über die Grenzen der sozialen Inhomogenität ihrer Mitglieder hinweg im Wege jener einheitsstiftenden Bereitstellung enttäuschungsfester Selbstwert-Sicherheit nicht nur Identität ihrer Glieder qua Anhänger eines religiösen Bekenntnisses, sondern darüber hinaus auch individuelle Identität zu stiften – wie immer diese gegenaufklärerisch zustandegekommen sein oder sich entsprechend auswirken mag. *Infolge Identitätsbildung integriert Kirche als Handlungssystem* nicht nur diejenigen, die sich explizit zu ihren Lehren (und Praktiken) «bekennen», sondern selbst diejenigen, die sich noch nicht formell von ihr losgesagt haben. Auf diese Weise erzeugt und garantiert sie qua Institution die (theologisch zusätzlich legitimierte) «*Einheit*» *der in ihr repräsentierten Glaubensgemeinschaft*, gleichgültig, ob deren Erscheinungsform nationalkirchlich organisiert, presbyterial verfaßt oder hierarchisch-ämterspezifisch verbeamtet, d. h. zentralinstanzlich gegliedert ist.

Freilich ist die Garantie der «Einheit» ebensowenig wie die autoritative, d. h. «authentische» Interpretation jener legitimatorischen Basis-Sätze von «Kirche» dem Belieben der Kirchenglieder anheimgestellt, sondern *kompetenten Funktionskadern innerhalb einer spezifisch gegliederten Ämterhierarchie vorbehalten.* Ohne eine solche, exklusiv ausgegrenzte *Dispositionsgewalt* über die in den Basis-Sätzen von «Kirche» und «Religion» enthaltenen *theoretischen wie praktischen Ambivalenzen*, deren intentionaler «Sinn» erst erschlossen werden muß, würden diese Gefahr laufen, individuell und gruppenspezifisch, d. h. fallweise auf die jeweilige alltagspraktische Lebenslage hin relativiert bzw. instrumentalisiert zu werden. Um dieser Gefahr zu entgehen, wird die historisch-individualisierende Relativierung zentraler, die «Einheit des Glaubens» stiftender Basis-Sätze und ihre beliebige Nutzanwendung durch die einzelnen Kirchenglieder von einem autoritär das Interpretationsmonopol für sich reklamierenden *Lehramt* mittels ausgetüftelter Vermeidungsstrategien abgefangen. Durch autoritative Weisung und ihre Durchsetzung im Wege autoritär verfügter Maßnahmen, Direktiven und formeller Sanktionen beispielsweise werden die Kirchenglieder auf die Interpretationsmatrix der offiziellen Kirche und ihrer verbeamteten Funktionäre festgelegt.

Damit aber werden die Interpretations- und Handlungsspielräume der Betroffenen, unabhängig von ihren realen Interessen und Bedürfnissen bzw. dem Entwicklungsstand ihres Bewußtseins, eindeutig restriktiv eingeschränkt und limitiert. Bereits in statu nascendi wird selbstinitiatives geistliches Leben unterbunden.

Die Folgen dieser binnenkirchlichen Organisationsstruktur sind notwendigerweise *kognitive und emotionale Dissonanzerlebnisse* seitens der direkt Betroffenen. Darüber hinaus muß die Verteilung der Interpretationskompetenz auf Ämter und Amtsinhaber ausschließlich nach organisationslogischen Gesichtspunkten notwendigerweise *binnensystemische Konflikte* produzieren, erst recht deren administrativ-autoritäre «Bereinigung». Die Kategorie

der «*institutionellen Selektivität*» bringt diesen Zustand auf den Begriff.

«... *die Struktur des vorherrschenden Sozialmilieus einschließlich der in seinen Institutionen (und vorherrschenden Einstellungssyndromen) verankerten und auf Dauer sichergestellten Selektivität entscheiden darüber*, welche Interessen zum Zuge kommen, welche Bedürfnisartikulationen welcher Art von Lösung nähergebracht werden und welche ohne Durchsetzungschance bleiben.»[1]

II.

Damit sind wir an einem Schwellenwert der Analyse angelangt. Bezogen auf unsere Thematik bedeutet dies, daß aufgrund der institutionellen einschließlich der manpower-Struktur von Kirche deren institutionelle Selektivität *praktische Ambivalenzen* zeitigt – nicht anders als nichtkirchliche Organisationen auch.

Sicherlich tendieren alle Organisationen dazu, organisationstheoretisch abstrakt ausgedrückt, primär ihre binnensystemisch verankerten Funktionsziele zu optimieren. Kirche als organisierte Heilsanstalt wird infolgedessen vor allem auf die Optimierung jener Funktionen Wert legen, die ihre Bestandserhaltung garantieren und systemkritische Aspirationen abzuwehren versuchen. Insofern besteht das Interesse der Kirchenleitungen primär darin, *Vermeidungsstrategien* zu befolgen, d. h. anderslautende, diesen möglicherweise entgegenstehende Bedürfnisartikulationen gar nicht erst aufkommen zu lassen. Daß dieses Interesse nicht unbedingt identisch ist mit dem der «Basis», gerade insoweit diese auf «geistliche» Versorgung angewiesen ist (und bleibt), liegt auf der Hand.

Aufgrund dieser aus der kirchlichen Organisationsstruktur unmittelbar resultierenden praktischen Ambivalenz ergibt sich allerdings auch, daß von ihr *nicht nur* solche Leistungen erbracht werden, die ausschließlich die Bestandserhaltung des traditional Legitimierten und Bewährten als Ziel vor Augen haben. Mit andern Worten: Es ist sowohl für die soziologische Theoriebildung wie für eine fortschrittliche Bündnispolitik im Kirchensegment unbedingt erforderlich, innerhalb der kirchlichen Organisationsstruktur nach *Fraktionen* und folglich nach der *je unterschiedlichen Verteilungsstruktur von Macht- und Einflußchancen im Ämterapparat* sowie nach den von ihnen zu erwartenden je unterschiedlichen Leistungen zu differenzieren.

Zu diesem Zweck sollte man sich des Umstandes vergewissern, daß Religion selber, je nach Perzeption und Interessenlage der von ihr Betroffenen, in praxi ambivalente Auswirkungen zeitigt.

Im Hinblick auf das gattungsgeschichtliche Emanzipationsinteresse hat sich Religion, vor allem Kirche als System, wie sich an zahllosen Beispielen empirisch belegen läßt, immer wieder *kontraproduktiv* ausgewirkt, indem sie den bereits erreichten als auch den noch ausstehenden, historisch bereits möglichen gesellschaftlichen Fortschritt zunichte machte. Jede Form ihrer Indienststellung seitens und zugunsten der jeweils Herrschenden wirkte sich – langfristig jedenfalls – systemstabilisierend aus.

Gleichzeitig aber muß festgehalten werden, daß im Namen von Religion nicht nur gegen die lebensgeschichtlichen Interessen von Individuen und Gesellschaften verstoßen wurde, sondern daß sie sich auch, gelegentlich gleichzeitig, zugunsten der Beförderung des humanen Fortschritts, d. h. *progressiv* auswirkte. Das war immer dann der Fall, wenn sie aufgrund der von ihr erzeugten inneren Motivation (des individuellen und kollektiven Engagements) ihre Parteigänger in die parteiliche Pflicht genommen hat, sich für die Entrechteten und Unterdrückten einzusetzen und über die privategoistisch motivierte Sehnsucht nach Erlösung im Wege der Sündenvergebung hinaus sich für die produktive Veränderung der Strukturen im Interesse einer herrschaftsfreien, «brüderlichen» Kommunikation einzusetzen.

In theologischer Perspektive hat Carsten Colpe diese ambivalente Erscheinungsform von Religion auf die Formel gebracht: *mythische versus messianische Anaklisis*.[2] Unter Anaklisis wird dabei jede Art von Sinnvergewisserung verstanden, die sich durch Anlehnung an Haltgebendes auszeichnet. Demnach wäre unter *mythischer Anaklisis* jede Art von rückwärtsgewandter Haltsuche und unter *messianischer Anaklisis* jede Art zukunftsbezogener Sinnvergewisserung zu verstehen.

Doch auch dieser begriffliche Dualismus ist lediglich idealtypisch verwendbar. Für die soziologische Analyse wichtiger ist demgegenüber die Einsicht, daß Religion mit ihren ambivalenten Funktionen nur in *Mischformen* vorkommt. Weder tritt sie ausschließlich als konservativ-beharrende noch als ausschließlich progressive Potenz in Erscheinung. Phänomenologisch lassen sich lediglich verschiedene Merkmalkombinationen mit unterschiedlicher Dominanz der einen oder anderen Variablen feststellen. Mit andern Worten, die ambivalente Funktion von Religion, entsprechend

die funktionalen Auswirkungen des Organisationssystems Kirche, oszillieren um wechselnde Bandbreiten «normaler» Bedeutung für den psychischen Haushalt der ihr affiliierten Individuen und Gruppen.

Für die konkrete Analyse ist es daher ausgesprochen irreführend, mit solchen Dualen zu arbeiten. Dichotomische Deutungsmuster lassen in der Regel unberücksichtigt, daß organisierte Systeme von der Beschaffenheit der Großkirchen in der Bundesrepublik beispielsweise beide Potentialitäten: die messianische ebenso wie die mythische, zu aktualisieren vermögen, und zwar nicht nur konsekutiv, sondern, was viel wichtiger ist, *simultan* und möglicherweise *in Konkurrenz zueinander*. Nur wenn diese *ambivalente Potentialität «kirchlichen» Handelns* in Rechnung gestellt wird, läßt sich die Gefahr vermeiden, daß das Organisationssystem «Kirche» von vornherein vorurteilsbehaftet der Analyse unterzogen wird. Das Gesamtphänomen religiöser, «kirchlicher» Sozialisation einschließlich seiner institutionellen Ausprägung und Umsetzung, seiner personellen und materiellen Ausstattung läßt sich in seiner widersprüchlichen Potentialität empirisch und begrifflich adäquat nur erfassen, wenn man sowohl seine progressiven «messianischen» Potentiale (Initiatoren, Träger und Advokaten) als auch seine reaktionären, «mythischen» Entwicklungspotentiale einschließlich Ursachen, Träger und Folgen in die Analyse einbezieht.

Damit ist freilich noch nichts über deren tatsächliche Relevanz, Ausprägung, Effektivität und Reichweite ausgesagt. Empirisch ist leicht nachzuweisen, daß das binnensystemisch dominierende Interesse an der Bestanderhaltung auch «nach außen» stärker repräsentiert wird als etwa die «rücksichts-lose» Zukunftsorientierung unter messianisch-prophetischen Vorzeichen.

Entscheidend kommt es darauf an, welche ihrer «(heils-)politischen» Optionen bzw. Handlungsorientierungen zum Zuge kommen. Dies wiederum hängt davon ab, in welcher Weise die im kirchlichen System strukturell verankerten alternativen Handlungsimperative von den in ihm tätigen Funktionsträgern als Handlungs*chance* genutzt und in alltagspraktische Realisierungsstrategien umgesetzt werden.

Zwar läßt sich empirisch unschwer nachweisen, daß im kirchlichen System das Interesse an systemfunktionaler Stabilisierung und «normaler», d. h. reibungsloser Abwicklung sowohl der Binnen- als auch der Außenkontakte dominiert, insoweit mit jener mythischen Anaklisis rückwärtsgewandter-primär auf Stabilisierung des Innen-Außen-Welt, Verhältnisses bedachten Sinnvergewisserung identisch ist.

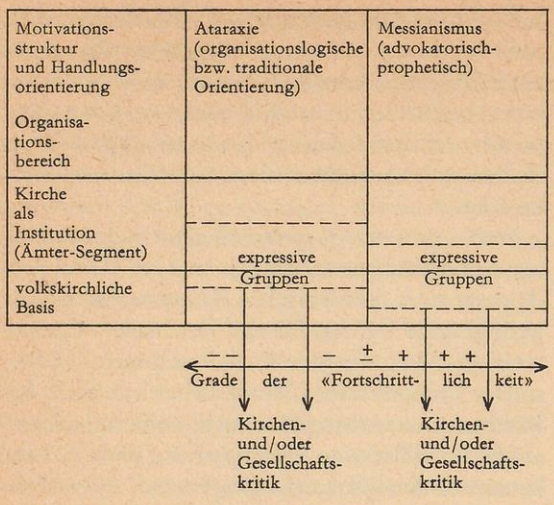
Der «ehernen» Gesetzmäßigkeit administrativer Systemstrukturen zufolge sind im kirchlichen Apparat einer messianischen Sinnorientierung nur geringfügige Erfolgschancen beschieden. Gleichwohl existieren entsprechende Fraktionen. An Beispielen «progressiver» Minderheiten innerhalb des Kirchensystems mangelt es nicht. Ich erinnere nur an die verschiedenen Fraktionen auf dem II. Vatikanischen Konzil sowie der letzten Römischen Bischofssynode (Herbst 1974). Das administrative System «Kirche» selbst steht, ob es will oder nicht, unter *Differenzierungszwang* und zeitigt die entsprechenden Mehrheiten bzw. Minderheitsfraktionen.

Was bisher über die praktischen Ambivalenzen von Religion und Kirche qua Institution gesagt worden ist, trifft gleichermaßen auf deren (volkskirchliche) *Massenbasis* zu. Würde nicht auch innerhalb des Basis-Begriffes differenziert, machte sich die soziologische Analyse genau jener perspektivischen Wirklichkeitsverzerrung des Phänomens religiös bedingter, gleichwohl institutionell vermittelter «konfessioneller Vergesellschaftung» schuldig.

Mit andern Worten: Der analytischen Redlichkeit zuliebe ist festzuhalten, daß sich, gemessen an der relativen Fortschrittlichkeit bestimmter, im administrativen System Kirche identifizierbarer Fraktionen, die Massen-Basis des volkskirchlichen Systems, die sich vom Dienstleistungsunternehmen «Kirche» religiös versorgen läßt, mindestens ebensosehr durch relative Rückständigkeit und traditionale Beharrungstendenzen auszeichnet wie das Gros der im Ämter-Segment tätigen Kirchenrepräsentanten. Gleichwohl lassen sich hier wie dort fortschrittliche Initiativgruppen ausmachen.

Ich schlage daher vor, die herkömmliche Unterscheidung «Kirche als Institution» und (zu ihr diametrale) «(Massen-)Basis» aufgrund von verifizierbaren Einsichten in die Handlungs- und Motivationsstruktur der im jeweiligen Segment handelnden Akteure mittels des Begriffs der «*expressiven Gruppen*» zu differenzieren.

Schematisch läßt sich diese Vorstellung wie folgt skizzieren:


Motivationsstruktur und Handlungsorientierung
Organisationsbereich
Ataraxie (organisationslogische bzw. traditionale Orientierung)
Messianismus (advokatorisch-prophetisch)
Kirche als Institution (Ämter-Segment)
expressive Gruppen
expressive Gruppen
volkskirchliche Basis
– – – – – – – – – – – –
– – – – – – – – – – – –
– – – – – – – – – – – –

logisch bestimmter Motivation bzw. Handlungsorientierung aus dem Ämter-Segment hervorgehen, während messianisch-prophetisch inspirierte Aktivitäten, insbesondere solche kirchen- und/oder gesellschaftskritischer Art, vorwiegend der Basis entstammen. Anhand einer Analyse ihrer Motivations- und Handlungsstruktur läßt sich somit ein *Kontinuum «relativer Fortschrittlichkeit»* konstruieren, auf dessen Strahl sich die Funktionen expressiver Gruppen für das jeweilige Segment bzw. das Gesamtsystem «Kirche» in ihrer vollen Komplexität verorten und analytisch stringent interpretieren lassen.

Wie immer die praktische Ambivalenz ihrer Handlungsorientierungen ins Gewicht fallen mag, die expressiven Gruppen – gleich welcher Couleur – repräsentieren zunächst einmal das Aktiv-Potential innerhalb der Kirchen-Organisation und ihrer Annexe. Zu Recht berufen sie sich auf eine *höhere Sensibilität* gegenüber jenen inkriminierten Zuständen und Gravamina, denen von Fall zu Fall ihre Kritik gilt. Dies trifft vor allem auf die kritischen *Basis*-Gruppen zu. In der Tat sind deren Aktivitäten *Inkarnationen des Zweifels:* mal an den binnenkirchlichen Strukturen, etwa an der mangelhaften Problemverarbeitungskapazität bzw. Unfähigkeit des organisatorischen Apparates angesichts veränderter und differenzierter Aufgaben, mal an Amtsträgern und Personen, mal am Mißverhältnis zwischen dem Anspruch von Theologie, Kirche und Amt und ihrer wirklichen Wirklichkeit usw. Jede (kirchenkritische) Basis-Aktivität stellt insofern eine *latent bestandsbedrohende Herausforderung* des kirchlich-administrativen Systems und seiner Repräsentanten dar.

Prinzipiell gilt, daß expressive Gruppen, insbesondere solche binnen- und kirchenkritischer Art, *die Legitimitätsgrundlagen der offiziellen Kirche und ihrer Theologumena bestreiten.* Zumindest im Wege symbolischer Tabu-Verletzungen tendieren sie zur *Delegitimation der Kirche als Institution, ihrer Lehre und Praxis.* Sie tun dies, wenn auch nicht (immer) bewußt, so doch *objektiv:* Im Zeichen organisationslogischer Orientierung gegenüber den als allzu fortschrittlich und insofern als gefährlich gebrandmarkten Entwicklungstendenzen im binnenkirchlichen Segment; messianisch-prophetisch motiviert im Hinblick auf den Retardierungsfaktor «Altkirche».

Ob allerdings die von ihnen in die Wege geleitete und getragene «Protestation» der Legitimitätsgrundlagen sowie des historischen Formgesetzes von Religion und Kirche, das aus der Spannung zwischen ihrem theologischen «Wesen» und ihrer sinnlichen Erscheinung resultiert, emanzipatorisch *oder* systemstabilisierend sich auswirkt, wird entscheidbar erst an den *Folgen*, die sie zeitigt. Je nachdem, ob sie die im konfessionellen Segment gültige *Binnenmoral* sprengt und die Kirche dadurch aus ihrem spezifischen System-Getto herausführt, lassen sich die Basis-Aktivitäten als progressiv qualifizieren. Werden sie hingegen von expressiven Gruppen der Basis restituiert, wirken sich diese objektiv reaktionär aus.

Anders ausgedrückt besteht die *Funktion* expressiver Basis-Gruppen für das jeweilige religiöse System, insonderheit für die Institution Kirche, darin, diese durch die von ihnen eingebrachten *Innovationen* (theologisch, weltanschaulich, pastoral, liturgisch usw.) entweder auf einen *lernproduktiven* Kurs zu bringen, der es ihr erlaubt, mit der sie umgebenden historisch-sozialen Umwelt realitätsgerechteren Kontakt zu halten als bisher, oder aber, sie gegenüber dieser als feindlich perzipierten Umwelt *abzuschirmen.* Wie «die» Kirche solche Herausforderungen zu verarbeiten vermag, ist nicht zuletzt eine Frage ihrer bislang suboptimal entwickelten Problem*perzeptions-* und *-verarbeitungskapazität.*

V.

In aller Kürze soll gegen Ende dieser Überlegungen wenigstens skizziert werden, unter welchen *Erscheinungsformen* sich die Basis-Kritik, so die schweigende Mehrheit des Kirchenvolkes sich nicht überhaupt mit der dualistischen Funktionstrennung zwischen Kleriker- und Laienkirche abgefunden hat, weil ihr darin nicht nur die Rationalisierung ihres eigenen Unmündigkeitsstatus vorgedacht, sondern auch die bequemste Rollentrennung angeboten wird, vorwiegend präsentiert:

1. als *Restitutionsbemühungen* seitens fallweise aktiver Gruppen, deren Kritik sich gleichwohl «namens» der schweigenden, konservativ-beharrenden Mehrheit artikuliert. Ihr Antrieb resultiert aus teils moralischem, teils theologisch-ekklesiologischem Rigorismus, der finster integralistisch und/oder entschlossen triumphalistisch gegen Neuerungen jedweder Art sich sperrt, wodurch verhindert wird, daß eine Neu- bzw. Umdefinition der überlieferten Organisationszwecke von Kirche erfolgen kann.

2. als bereichsspezifisch ansetzende *Partial-Kritik*, die die Mißstände, an denen sie sich ent-

zündet, konkret beim Namen nennen und pragmatisch zu beheben trachtet. Ihre Aggiornamento-Strategie bringt sowohl ein prinzipielles Interesse an einem «modernen» Erscheinungsbild von Kirche und Religion zum Ausdruck als auch an deren spezifischer Funktionsoptimierung. Insofern ist sie weitgehend technokratisch motiviert.

3. als eine Art *Negativ-Protestation*, die der Institution Kirche vor Augen führt, was alles sie *nicht* leistet bzw. mit welchen Posterioritäten, d. h. entbehrlichen Aktivitäten, sie vorwiegend befaßt ist. Die von dieser Art Kritik empfohlene Marketing-Strategie lautet daher: Diversifikation und Differenzierung des kirchlichen Dienstleistungsangebotes. Insoweit handelt es sich um den Versuch, die Relevanz von Religion und Kirche auf tragfähigere Fundamente zu stellen, d. h. um eine typische Modernisierungsstrategie.

4. als *fundamentalistisch-prophetische Kritik*, die in ihrer radikalsten Ausprägung in Gesellschaftskritik übergeht und die Funktion von Religion und Kirche entweder als Systemstabilisierung im Dienst der herrschenden Klasse oder aber als zivil-theologisch verbrämte gesellschaftliche «Hyper-Moral» denunziert. Insoweit werden die von ihr benutzten Argumentationsfiguren, die ursprünglich religiös-theologisch sich begründeten, zu Zwecken sozio-ökonomischer Fundamentalkritik radikal funktionalisiert. Am Ende sieht sie sich gezwungen, ihren ursprünglichen Begründungszusammenhang vollends aufzukündigen und – wissenschaftsgläubig geworden – ihr «Heil» von der Nutzanwendung weltimmanenter Rationalität, d. h technisch-wissenschaftlicher Organisation zu erwarten.

[1] O. Massing, Politische Soziologie, Paradigmata einer kritischen Politikwissenschaft (Frankfurt a. M. 1974) 17.

[2] C. Colpe, Das Phänomen der nachchristlichen Religion in Mythos und Messianismus: Neue Zs. f. Systematische Theologie 9 (1967); H. E. Bahr, Vorwort in: K.-W. Dahm/N. Luhmann/D. Stodt, Religion – System und Sozialisation (Darmstadt u. Neuwied 1972).

[3] Zum Begriff der «Organisationslogik» vgl. O. Massing, Nachrichten für die geistige Provinz. Zum Strukturdilemma konfessioneller (kath.) Publizistik: R. Zoll (Hrsg.), Manipulation der Meinungsbildung. Zum Problem hergestellter Öffentlichkeit (Köln-Opladen [3]1974).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

OTWIN MASSING

geboren 1934, Diplomsoziologe, Dr. phil., zur Zeit als Direktor und Professor am Sozialwissenschaftlichen Institut der Bundeswehr in München tätig. Er veröffentlichte u. a.: Fortschritt und Gegenrevolution. Die Gesellschaftslehre Comtes in ihrer sozialen Funktion (Stuttgart 1966), Adorno und die Folgen. Über das «hermetische Prinzip» der Kritischen Theorie (Berlin-Neuwied 1970), Politische Soziologie. Paradigmata einer kritischen Politikwissenschaft (Frankfurt 1974), Hochschulcurriculare Planung und militärisches System (Frankfurt 1975).

Roger Garaudy

Die «Basis» im Marxismus und im Christentum

I. Was heißt «die Basis»?

Seit dem Ende der Neusteinzeit, seit der Ausbildung der ersten Formen einer arbeitsteiligen Gesellschaft und einer politischen Organisation, sind alle Gesellschaften dualistisch gewesen, das heißt: sie waren geteilt in Führende und Geführte, in «Spitze» und «Basis».

Die Macht zu befehlen konnte verschiedene Grundlagen haben:

eine wirtschaftliche Grundlage: die Aneignung der Produktionsmittel – mochte es sich dabei nun um den Besitz von Sklaven, von Eigentum an Grund und Boden oder um Eigentum oder Verfügungsgewalt über Kapital handeln;

eine politische Grundlage: die Herrschaft über Zwangsmittel, seien sie nun militärischer Art (wie die Herrschaft von Eroberern über Besiegte) oder eine Art von Polizeigewalt (wie Gesetz und Ordnung, die innerhalb einer Gesellschaft «von oben herab» der Basis auferlegt werden);

eine kulturelle Grundlage: das Monopol eines «Wissens» im Dienste der herrschenden Klassen, mag es sich dabei nun um die Vorausberechnung des Laufs der Gestirne oder um die Vorherbestimmung des Hochwassers von Flüssen in den ersten Ackerbaugesellschaften handeln, oder auch um das Monopol für die Deutung der heiligen Überlieferungen oder der göttlichen Offenbarungen in den Theokratien oder – in neuerer Zeit – um die Privilegien wissenschaftlicher Kenntnisse, welche die Herrschaft einer «politischen Klasse», einer klerikalen Hierarchie, einer Technokratie oder einer Bürokratie sicherstellen.

Die Basis ist jener Teil der Bevölkerung einer Gesellschaft, welcher sowohl des Besitzes wie der Macht und des Wissens beraubt ist.

In der Ebene der Wirtschaft ist sie es, die durch ihre Arbeit den Reichtum schafft, aber weder über die Zielrichtung der Produktion noch über die Organisation der Arbeit noch über die Verteilung des Ertrags bestimmen kann.

Unter politischem Aspekt gilt – selbst wenn sie nicht bloßes Objekt in den Händen eines Despoten ist, selbst wenn sie in regelmäßigen Zeitabständen aufgerufen wird, ein von den Experten an der Spitze vorgefertigtes Programm zu ratifizieren oder über «von oben herab» aufgestellte Listen ihre Herren zu wählen –, daß sie an den politischen Entscheidungen nur auf dem Wege der Delegation (an einen Gewählten oder an einen Parteiführer), der Vertretung, der «Veräußerung» ihrer eigenen Macht – um mit Rousseaus Formulierung im «Contrat social» zu sprechen – Anteil hat.

Was schließlich die Ebene der Kultur betrifft, so ist zu sagen, daß ungeachtet des jeweiligen Grades an Demokratie bei der Zulassung zur Schule oder zur Universität (welche auch heute noch die Mitgift einer bevorzugten Minderheit darstellt), die Ideologie, welche die derart oktroyierte Kultur beseelt, darauf angelegt ist, die bestehende Ordnung zu legitimieren, wie Marx es mit äußerster Schärfe vermerkt hat: «Die herrschenden Ideen sind die Ideen der herrschenden Klasse.»

Die entscheidende Tatsache ist nicht, daß die Basis arm, ohne reale politische Macht und ohne Kultur *ist*, sondern vielmehr, daß die Herrschenden sie durch das Spiel von Ausbeutungsmaßnahmen, Unterdrückungen und Bevormundungen des Besitzes, der Macht und des Wissens *beraubt* haben.

Ebenso genügt es auch nicht zu sagen, daß Christus gestorben ist: er ist vielmehr getötet worden. Sein Tod ist nicht ein Naturgeschehen, er ist vielmehr das Ergebnis einer historischen, politischen Aktion der römischen Machthaber und des jüdischen Klerus. Das ist von entscheidender Bedeutung, denn die Auferstehung ist nicht lediglich die Befreiung von einer naturgegebenen Grenze, sondern die Befreiung von einer historischen Begrenzung. Was hier zur Debatte steht, ist nicht der biologische Tod, den wir mit anderen Lebewesen teilen, sondern der dem Menschen eigentümliche Tod, welcher dann auf uns lastet, wenn wir uns in hoffnungslosen Situationen befinden.

Das führt uns zu etwas hin, was von grundlegender Bedeutung ist für den Begriff der «Basis»: Die Hoffnung, die im Herzen der Basis geboren wird, ist nicht eine Hoffnung auf eine einfache Revolte, die nicht mehr wäre als eine bloße Umkehrung der Verhältnisse, wobei eine «neidische» Masse sich der Reichtümer der Besitzenden bemächtigen oder auf eine solche Weise die Macht ergreifen würde, daß der Despotismus nicht abgeschafft würde, sondern nur seine Akteure wechseln würde; oder aber sie würde eine Anarchie anstreben, die jede Organisation des Zusammenlebens zerstörte. Die Hoff-

nung der Basis aber ist schließlich nicht die Verneinung der Kultur oder auch nur eine «Gegenkultur», die alle Errungenschaften von Jahrtausenden der Hominisierung und Humanisierung des Menschen verwirft.

Die «Spontaneität» der Basis, die von den etablierten Hierarchien und von den «Apparaten» so sehr gefürchtet wird, ist weder negativ noch blind.

Sie ist nicht bloß negativ, weil sie die Zukunft nicht als das bloße Ende eines Unglücks begreift. Es sind ganz im Gegenteil gerade die herrschenden Kräfte, welche die Zukunft immer nur als eine Spielart der gegenwärtigen Ordnung verstehen können, wobei lediglich deren negative Aspekte ausgeschieden werden. Es ist bemerkenswert, daß die Intellektuellen des 19. und 20. Jahrhunderts die Zukunft niemals anders haben begreifen können denn als das «Ende» von irgend etwas: als das Ende der Unwissenheit oder das Ende der Ungerechtigkeit – das «Ende Satans», wie Victor Hugo es nannte –, genau so wie die Intellektuellen des 20. Jahrhunderts die Spekulationen Feuerbachs wiederaufnahmen, wobei sie diese aber kaum wirklich wiederbelebten, wenn sie nämlich vom «Tode Gottes» oder, wie wiederum andere es sogar taten, vom «Tode des Menschen» sprachen.

Die Ideologie der herrschenden Klassen, die vom Willen zur Rechtfertigung der bestehenden Ordnung inspiriert ist, kann verständlicherweise nicht über diese Ordnung hinausgehen, sondern sie allerhöchstens ein wenig aufpolieren oder ihre offenkundigen Auswüchse beseitigen. Sie vermag aber nicht die Vorstellung einer radikal neuen Ordnung zu entwerfen, für welche die Zukunft nicht das Ende von etwas Überkommenem wäre, sondern ein radikal neuer Anfang, welcher die Existenz der alten Ordnung in Frage stellt.

II. Ideologie und Prophetie

Die Ideologien sind von den Herrschenden also als Rechtfertigung des Bestehenden konstruiert. Der Geist der Prophetie dagegen entsteht an der Basis als Kontestation des Bestehenden und als Erfindung einer wirklichen Zukunft, d.h. einer Neuschöpfung und nicht einer bloßen Extrapolation der Vergangenheit oder der Gegenwart.

Kennzeichnend für die «Basis» ist es, daß sie einer Zukunft beraubt worden ist, die ihr an sich zu eigen wäre, daß die Macht «von oben» ihr nicht gestattet, sich ihre eigene Geschichte zu schaffen, sondern sie vielmehr in der Lage des bloßen Objektes hält, des Mittels zur Verwirklichung der Geschichte von jemand anderem.

Die Herrschenden in jeder Gesellschaft entwerfen eine Ideologie, d.h. ein gedankliches Gefüge zur Rechtfertigung ihrer Ordnung und ihrer Vorrechte, mag diese Rechtfertigung nun mythisch, religiös oder «vernünftig» sein. Jede herrschende Klasse hat immer noch dasjenige «vernünftig» genannt, was ihren Klasseninteressen konform war. Das typischste Beispiel bietet die Französische Revolution. Die Präambel der ersten Verfassung proklamierte: «Alle Menschen werden frei und gleichberechtigt geboren», aber diese Verfassung führte ein Klassenwahlrecht ein, welches die überwiegende Mehrheit des französischen Volkes als «passive Bürger» vom Stimmrecht ausschloß: den Teil nämlich, der kein Eigentum besaß, weil die «Vernunft» festsetzte – wie von Holbach in seiner «Éthocratie» und Diderot in seiner Enzyklopädie (Artikel «Représentant») gezeigt hatten –, daß nur derjenige an der Bestimmung über die öffentlichen Angelegenheiten teilhaben könne, der durch sein Eigentum diesem Geschäft innerlich verbunden ist. Folglich gilt, wie Diderot schreibt: «Allein der Eigentümer ist Bürger.» So ist die neue «Basis» im Namen der «Vernunft» als die «passive» Masse der Eigentumslosen definiert.

Eine radikal neue Ordnung, welche eine noch nicht dagewesene Zukunft eröffnet, läßt sich nicht entwerfen von den herrschenden Begriffen, der herrschenden Logik oder den herrschenden Vernunftvorstellungen her. Die poetische und prophetische Vorstellungskraft, die Wirklichkeit konstitutierende Einbildungskraft, welche die Vernunft transzendiert, nimmt dann notwendigerweise die Gestalt der Utopie an, mag diese nun messianisch oder prometheisch sein in ihren Motivationen – d. h., mag sie nun von dem Bewußtsein bestimmt sein, die Erfüllung der Möglichkeiten des Menschen oder aber der Verheißungen eines Gottes zu sein.

Es ist bezeichnend, daß in der Sicht des Christentums Gott sich «an der Basis» inkarniert hat: Jesus hat weder Eigentum, noch politische Macht, noch die «Weisheit der Weltweisen» nach Art der stolzen griechischen Vernunft. Die Befreiung, die er bringt, ist nicht etwa bloß Wiedereroberung eines Territoriums oder einer Machtposition mit Hilfe der politischen Zielsetzung des Widerstands gegen die römischen Besatzer und ihre Kollaborateure im jüdischen Klerus, sondern vielmehr Aufruf zur Verwirklichung einer viel totaleren Freiheit im

Blick auf «das Gesetz», so daß damit das bestimmende Prinzip der Herrschaftsverhältnisse selbst in Frage gestellt wurde. Die etablierte Macht hat sich in dieser Sache nicht geirrt: Sie hat gegen Jesus wegen dieser seiner subversiven Aktivität zum tödlichen Schlag ausgeholt, wenn auch diese Aktivität sich nicht in einem unmittelbaren und auf die örtlichen Gegebenheiten bezogenen revolutionären Programm wie dem der Zeloten geäußert hatte.

Das Evangelium mit seiner Verheißung des «neuen Himmels» und einer «neuen Erde» ist eine gute Nachricht nur für die Basis. Denn jedem, der an seinem Eigentum, an seiner Macht und seiner Weisheit hängt, ist der Zutritt zum Reiche so lange versperrt, bis er all dies losläßt.

Zu den Reichen und Mächtigen gehört die «Weisheit», zur Basis gehört die Hoffnung. Die Hoffnung läßt sich von keinem «Logos» ableiten, und zwar aufgrund ihres eigensten Wesens, denn sie ist jene «Narrheit», die mit dem «Logos», den logischen Vernunftgründen zur Rechtfertigung der etablierten Ordnung, zugleich die bestehenden Formen des Eigentums und der Macht ablehnt.

Es ist nicht weniger bezeichnend, daß die Hoffnung von Marx sich von ihrem ersten Ansatz her auch auf diese schöpferische Entäußerung gründet. Nachdem er gegen Ende seines «Beitrags zur Kritik der Rechtsphilosophie Hegels» die Frage gestellt hat «Wo gibt es also eine wirkliche Möglichkeit der Emanzipation?» antwortet er: In einer Sphäre, die aufgrund ihrer universalen Leiden eine universale Bedeutung hat, in einer Sphäre, die sich nicht mehr auf einen bloß historischen Rechtstitel, sondern auf einen menschlichen Rechtstitel berufen kann; in einer Sphäre endlich, die sich nicht von allen anderen Sphären der Gesellschaft emanzipieren kann, ohne gleichzeitig diese anderen alle mit zu emanzipieren; die – mit einem Wort gesagt – den vollständigen Untergang des Menschen bedeutet und die sich selbst nur durch die vollkommene Wiedergewinnung des Menschen wiederherstellen kann. Die Auflösung der Gesellschaft, sofern sie aus voneinander gesonderten Klassen besteht, ist das Proletariat. Ebenso wie die Philosophie im Proletariat ihre materiellen Waffen findet, findet das Proletariat in der Philosophie seine geistigen Waffen. – So weit dem Sinne nach Karl Marx.

Wenn es sich auch nicht mehr in dieser messianischen Sprache äußert, so bekundet sich das Vertrauen von Marx in das Proletariat als den Träger der menschlichen Hoffnung doch auch weiterhin, so etwa im «Kommunistischen Manifest» wie auch im «Kapital»: «Die Befreiung der Arbeiter wird das Werk der Arbeiter selbst sein.»

Das erste Ziel von Marx und Engels in ihrer Definition des Sozialismus ist ein wirtschaftliches, gesellschaftliches und politisches System, das sich gründet auf die Initiativen der Basis, die ihren vollen Anteil hat an den Entscheidungen über die Zukunft aller.

Selbst wenn sich heute dem Unternehmertum die Bürokraten des Sozialismus zugesellen, wenn es darum geht, die «Selbstbestimmung» als schädliche Utopie und Geschwätz abzutun, so ändert das nichts daran, daß wir bei Marx und dann auch bei Lenin ihre Analyse und Begründung sowie ihre Zukunftsperspektiven finden können, und zwar ohne jede an sich mögliche Vermengung mit einem Proudhonschen Anarchismus. Unter wirtschaftlichem Aspekt unterstreicht Marx, indem er auf das Beispiel der Produktionsgenossenschaften hinweist, daß es nicht darum geht, das Prinzip der Organisation und der Leitung in Frage zu stellen, sondern die Art und Weise, wie jemand in den Besitz von Macht kommt und wo ihre Grenzen liegen. «Der Leiter eines Orchesters», schreibt er in seinem «Kapital», «hat es nicht nötig, Eigentümer der Instrumente zu sein. Die Bezahlung der anderen Musiker geht ihn in keiner Beziehung etwas an und hat überhaupt nichts zu tun mit seiner Funktion als Dirigent.»

Aber die Selbstbestimmung, d. h. die Bestimmung durch die Basis, läßt sich keineswegs auf ein System von Kooperativen beschränken. Sie bedeutet vielmehr eine umfassende gesellschaftliche Konzeption, in der jedes Individuum zu einem Zentrum von Initiative, Kreativität und Verantwortlichkeit in allen Ebenen wird, in der Ebene der Wirtschaft, der Politik und der Kultur; dies bedeutet eine Konzeption, die weder individualistisch noch totalitär ist, die sich vielmehr für alle gesellschaftlichen Aktivitäten auf Basisgemeinschaften gründet.

Im politischen Bereich hat die Pariser Kommune ein Beispiel dafür gegeben, indem sie eine Regierung «*für* das Volk und *durch* das Volk» verwirklichte, ohne Vermittlung oder Delegation von Macht, ohne Entfremdung durch ein Parlament oder eine Partei. Alle ihre Maßnahmen waren inspiriert von drei grundlegenden Prinzipien:

1. direkte Demokratie, d. h. keine Machtübertragung von einer führenden Gruppe an eine andere führende Gruppe im Namen einer vorgeblichen Machtdelegation oder eines Vertretungs-

auftrags durch die Basis, sondern wirkliche Machtverteilung an die Basis;

2. wirtschaftliche Selbstbestimmung, d. h. Bildung von Organismen, die weder privat noch staatlich sind, sondern von den in Basisgemeinschaften gruppierten Nutznießern selbst verwaltet werden;

3. politischer Föderalismus mit der Tendenz, an die Stelle des Gigantismus der zentralisierten Nationalstaaten Einheiten von menschlicher Größenordnung zu setzen.

Diese Kommune von Paris war es, welche Marx und dann auch Lenin als die erste «sozialistische Demokratie» ansahen, als die «Diktatur des Proletariats», welche die Form sei, die eine sozialistische Demokratie notwendigerweise annehme gegenüber einem konterrevolutionären Angriff von außen oder von innen.

Lenin, der im Jahre 1902 in seinem Buch «Was ist zu tun?» die Organisationsregeln einer Untergrundpartei im gewaltsamen Kampf gegen die terroristische Diktatur der Zaren definiert hatte und der aus berechtigten Gründen damals die militärische Disziplin und den Zentralismus betonte (ohne aber jemals in diesem Buch von einem «demokratischen Zentralismus» zu sprechen), rühmte dann im Jahre 1917, unter radikal veränderten Bedingungen, «die historische Initiative» der Basis und ihre schöpferische Spontaneität. Im Oktober 1917 legalisierte er die «Kontrolle durch die Arbeiterschaft», um so – wie er sagte – «zu zeigen, daß wir nur einen einzigen Weg kennen: den der Veränderungen *von unten her*, wobei die Arbeiter *an der Basis* die neuen Prinzipien des wirtschaftlichen und politischen Systems erarbeiten». Und er fügte hinzu: «Der Sozialismus wird nicht geschaffen werden durch Befehle von oben her. Der lebendige und schöpferische Sozialismus ist das Werk der Volksmassen selbst.»

Seinen letzten Kampf sollte er dann gegen die Bürokraten eines Apparates führen, der vorgibt, den Sozialismus *für* das Volk zu schaffen, der aber nicht den Sozialismus *durch* das Volk schaffen läßt. Er legte auch die Gründe für diese Verkehrung des Sozialismus in Rußland dar: «Erstens sind wir ein rückständiges Land; zweitens ist die Ausbildung in unserem Land minimal; drittens kommt man uns nicht zu Hilfe...; viertens liegt der Fehler in unserem Staatsapparat: wir haben das Erbe des alten Staatsapparats angetreten, und das ist ein Unglück für uns» (Zit. nach Lenin, Werke, französische Übersetzung, Bd. 33, 440f.). Die Bürokratie und die Technokratie erstickten damals schon die historische Initiative der Basis. Die dogmatische Exegese setzte die Ideologie der herrschenden Partei an die Stelle der prophetischen Hoffnung der Basis.

III. Die Rettung «von oben her»

Ein Historiker des Christentums hat von den ersten Christen gesagt: Sie erwarteten die Wiederkunft Christi; aber was kam, war die Kirche. Man könnte dies sinnentsprechend übernehmen und sagen: Die Oktoberrevolutionäre erwarteten die Befreiung der Arbeiter durch die Arbeiter selbst; aber was kam, war die Partei.

Lenin hatte unter den besonderen Bedingungen Rußlands im Jahre 1902 in seinem Buch «Was ist zu tun?» aufgezeigt, daß das revolutionäre Bewußtsein der Basis sich nicht *innerhalb* der wirtschaftlichen Beziehungen zwischen Arbeitgebern und Arbeitern bildet, sondern *von außen her* durch das Bewußtwerden der politischen Beziehungen und der kulturellen Hegemonie der herrschenden Klasse. Seine dogmatischen und autoritären Schüler übersetzten diese These mit der Erklärung, das revolutionäre Bewußtsein müsse von außen her an die Basis herangetragen werden, und ihre eigene Erfahrung müsse der Basis *von oben her*, d. h. durch die Partei und ihre Führung, vermittelt werden.

Alle kommunistischen Parteien haben seitdem ihre Organisation und ihre Funktionsregeln auf dieser unheilvollen These aufgebaut, welche wieder einmal aufs neue die Basis nicht Subjekt ihrer Geschichte sein ließ, sondern sie zum mehr oder weniger passiven Objekt einer in ihrem Namen sprechenden Partei machte.

Diese Konzeption ist um so falscher und schädlicher, wenn man es mit Ländern zu tun hat, in denen die alltägliche Erfahrung der Basis sich nicht auf einen wirtschaftlichen Widerstreit zwischen Arbeitern und Unternehmern beschränkt, sondern sich im Gegenteil hinein erstreckt in das Bewußtwerden politischer Herrschaftsverhältnisse, nationaler Unterdrückung und kultureller Diskriminierung. Es stimmt immer weniger, daß die «Spontaneität» der Basis zu einem «Ökonomismus», zu einem rein wirtschaftlichen Denken führe. Die Bewegungen vom Frühjahr 1968 haben zum Beispiel gezeigt, daß der gemeinsame Nenner für diese Arbeiter und diese Studenten nicht die Durchsetzung rein wirtschaftlicher Ansprüche war, sondern vielmehr die grundlegende Forderung, in allen Bereichen – in der Wirtschaft, der

Politik und der Kultur – an den Entscheidungen beteiligt zu werden, von denen ihr Geschick und ihre Freiheit, schöpferisch Geschichte zu gestalten, abhängen.

In den Ländern, in denen derartige Parteien an die Macht gekommen waren, blieben die «Sowjets», d. h. die Arbeiterräte der Oktoberrevolution, auf die Dauer nicht die Basisorgane einer lebendigen und direkten Demokratie, an der alle Arbeiter teilhatten. Sie wurden umgeformt in «Transmissionsriemen» der Partei und des Staates, welche nun «von außen her» und «von oben her» Entscheidungen fällten. Das Eigentum an den Produktionsmitteln wurde nicht sozialisiert, sondern verstaatlicht, d. h., daß weder die Bestimmung über die Zielsetzungen des Unternehmens, noch die Organisation der Arbeit, noch die Verteilung des Mehrwerts, noch die Einstellung leitender Mitarbeiter von der Basis abhing, sondern vielmehr von politischen Entscheidungen der «Spitze», von der man annahm, daß sie im Besitz der wissenschaftlichen Wahrheit über die gesellschaftliche Entwicklung sei.

In den Ländern, in denen auf derartige Prinzipien fußende Parteien nicht an der Macht waren, paßte sich die Bewegung mehr oder weniger dem «dualistischen» System der bürgerlichen Demokratien an, in denen dasselbe System der Delegation und der Veräußerung der Macht von der Basis an leitende Funktionäre und an gewählte Volksvertreter gilt.

Ein analoges Phänomen hatte sich in der Kirche schon durch die Klerikalisierung des Priestertums ergeben, wodurch allein den Kultdienern die aktiven Funktionen in der Gemeinschaft zugewiesen wurden und wodurch die Hierarchie allein das Monopol der offenbarten Wahrheit und ihrer Auslegung erhielt. Dieses klerikale Monopol führte zum Verlust der prophetischen Sendung des Christentums als Sauerteig der Geschichte, so daß es statt dessen – nach der Formulierung von Marx – zum «Opium des Volkes» wurde, indem es die Basis lehrte, sich zufrieden zu geben und sich der bestehenden Welt anzupassen oder auch aus ihr auszuwandern, um so rein zu bleiben.

In beiden Fällen, im Falle der christlichen Kirchen und im Falle der kommunistischen Parteien, haben wir es mit einer analogen Krankheit zu tun: mit einer Konfiszierung der Initiativen, der Kreativität, der Verantwortlichkeit und des «Prophetismus» der Basis durch die Hierarchien und die Apparate mit Hilfe von Rechtfertigungsideologien und Autoritätsstrukturen.

Diese Krankheit, welche die Kirchen und die Parteien ebenso befällt wie die Staaten und die Kulturen, führt zu einer akuten Krise. Der Anspruch, «von oben her» über die Wahrheit und über die Gestaltung der Geschichte zu entscheiden, stößt mehr und mehr auf den Willen der Basis, nicht mehr Objekt, sondern Subjekt der Geschichte zu sein, eine radikal neue Zukunft zu entdecken, welche die alten Dualismen aufhebt und aus jedem Menschen einen Menschen macht, d. h.: einen Schöpfer, einen Poeten.

Abhilfe gegen diese Krankheit läßt sich nur gemeinsam schaffen. Die Erfahrung lehrt, daß Revolutionen, die *von oben* und nicht *von unten*, von der Basis her, gemacht werden, der Entfremdung kein Ende setzen, sondern sie im Gegenteil verewigen.

In der Theologie hat eine entsprechende Erfahrung die Notwendigkeit einer großen Umkehrung offenbar gemacht, an der gewisse Theologen in Lateinamerika, vor allem Gustavo Gutiérrez mit seiner «Theologie der Befreiung» (Teología de la liberación, Editorial Universitaria, Lima 1971, 29), beherzt arbeiten: «Statt einzig und allein von den Gegebenheiten der Offenbarung und der Tradition auszugehen, wie es die klassische Theologie im allgemeinen tat, geht es darum, anzusetzen bei Ereignissen und Fragen, die aus der Welt der geschichtlichen Erfahrung kommen.» So sucht man nicht aus Texten eine «Gesellschaftslehre der Kirche» oder eine «aus der Heiligen Schrift abgeleitete Politik» im Stil Bossuets zu entwickeln, sondern geht im Gegenteil von der Erfahrung der Basis aus, von den Kämpfen ihrer Bewegung, um deren tieferen Sinn und ihre möglichen Zukunftsperspektiven im Lichte des Glaubens zu entziffern.

Die erstgenannte Methode war notwendigerweise ideologisch aufgrund der Tatsache, daß der Glaube sich zu jeder Zeit von den institutionellen Strukturen und den kulturellen Formen der jeweiligen Epoche her Ausdruck verschafft. Wenn man den Glauben mit der Sprache identifiziert, in der er sich vorläufigen Ausdruck verschafft, dann allerdings stimmt es, daß «die Religion die Selbstentfremdung des Glaubens» ist, wie Paul Ricœur schreibt.

Im Gegensatz dazu kann die zweite Methode eine Wiedererstehung der Prophetie ermöglichen, da sie in den historischen Bedürfnissen und Ansprüchen der Menschen verankert ist und in ihrem Glauben nicht bloß eine Weise der Interpretation der Welt, sondern einen kritischen und schöpferischen Willen zu ihrer Veränderung erkennt und anerkennt.

Dies ist der Grund, warum Christentum und Marxismus, statt in Opposition zueinander zu stehen, in ihrem tiefsten Wesen miteinander im Bunde sind.

Das eine wie der andere haben für eine Veränderung zu wirken, welche die volle Entfaltung der prophetischen Hoffnung der Basis möglich macht.

Die immer größer werdende Zahl von «Basisgemeinden» – selbst wenn sie sich wieder auflösen, um aber dann in anderer Form wiederzuerstehen – ist ein Zeichen der Zeit, ist Ausdruck eines wirklichen Bedürfnisses, selbst wenn dieses noch nicht die Antwort auf die von ihm gestellte Frage gefunden hat.

Die immer größer werdende Zahl politischer Zusammenschlüsse, selbst solcher von begrenzter Lebensdauer, die am Rande der traditionellen «Parteien» unablässig Gestalt annehmen, sich auflösen und wiedererstehen, ist ebenso bezeichnend für ein wachsendes Mißtrauen der Basis gegenüber den dogmatischen politischen Orthodoxien.

Es ist den Kirchen ebenso wie den Parteien mehr und mehr unmöglich geworden, ein zentralisiertes Monopol in der Deutung der Offenbarung oder eines Wissens zu behaupten, das zur Wissenschaftsgläubigkeit geworden ist. Es ist ihnen mehr und mehr unmöglich geworden, die Einwände der Basis abzuweisen und ein schöpferisches theologisches Denken zu verhindern.

Es obliegt den kirchlichen Hierarchien ebenso wie den Parteiapparaten, ihre Geschichtlichkeit und ihre Relativität anzuerkennen und sich bewußt zu werden, daß die ständige Offenheit zur Transzendenz dieses ständige Horchen auf die Fragen, ja auf die Herausforderung der Basis fordert.

Das Christentum wie auch die kommunistischen Bewegungen bedürfen einer «Kulturrevolution», d. h. einer radikalen Anstrengung, um sich selbst über den Rahmen der traditionellen Kultur hinaus denkerisch vorwärts zu bewegen und sich dem Anruf der prophetischen Forderungen der Basis entsprechend umzugestalten.

Nur dann wird sich – durch jene völlig neue Verbindung von Revolution und Glauben – die einzige Änderung vollziehen können, die dem vollen Wertmaßstab der Erwartungen unserer Zeit gerecht wird.

Die historischen Gesellschaften waren bisher auf einen politischen Dualismus gegründet, der die Unterscheidung und den Widerstreit zwischen Führenden und Geführten verewigte. Die Kirchen sakralisierten diesen politischen Dualismus im allgemeinen noch, indem sie ihn verdoppelten durch einen geistlichen Dualismus zwischen dem Profanen und dem Heiligen, zwischen dem Diesseits hier unten und dem Jenseits. Dies war die schlechte Art der Übereinkunft, die Übereinkunft der Komplizenschaft zwischen dem Politischen und dem Religiösen.

Wie aber kann nun die gute Übereinkunft verwirklicht werden, die Übereinkunft der dialektischen Komplementarität zwischen der Revolution und dem Glauben?

Die modernen Revolutionen, angefangen von der Französischen Revolution bis hin zur Oktoberrevolution, haben sich in einer ersten Zeitspanne immer gestoßen am Konservatismus der Kirchen, die jedesmal erst mit großer Verspätung den neuen politischen Dualismus erkannten, den sie dann schließlich und endlich doch wieder sakralisierten.

Überdies waren diese modernen Revolutionen, die sozialistischen ebenso wie die bürgerlichen, auf das Postulat gegründet, daß die Entwicklung der Wissenschaften, der Technik und der Produktion etwas an sich Gutes sei: Eine Revolution, die so innerhalb der Gesellschaft, welche sie umgestalten will, ihre Werte und ihre Bezugsachse findet, besteht daher zu dem Zweck, im Namen eines Korrespondenzgesetzes den inneren Zusammenhang des Systems zu sichern, die sozialen Beziehungen und die politischen Institutionen in Harmonie zu bringen mit den Erfordernissen eines unbehinderten Aufschwungs der Produktivkräfte.

Die Reorganisation der Strukturen, als welche sich die Revolution definieren ließe, ordnete sich also ein in den wissenschaftlichen Plan der optimalen Koordinierung der *Mittel*. Das theoretische Fundament eines solchen Veränderungsprozesses schloß daher grundsätzlich jede dem System äußerliche Beziehung, jede Transzendenz von vornherein aus. Davon legt auch die materialistische und atheistische Orientierung der führenden Köpfe der «Enzyklopädie» und später von Marx und Lenin Zeugnis ab.

Die Kirchen lehnten sowohl das prometheische Streben dieser szientistischen Revolutionen wie den radikalen Immanentismus, der sie kennzeichnete, ab.

Dies war nicht mehr die schlechte Übereinkunft, sondern die schlechte Art der Gegnerschaft. Prometheus wurde aus dem christlichen Kalender gestrichen aus Mißtrauen gegenüber dem legitimen Streben des Menschen, die volle Verantwortung zu übernehmen für den Aufbau seiner eigenen Ge-

schichte ohne Eingriff von außen her. Der Immanentismus wurde verurteilt im Namen einer Auffassung von der Transzendenz, wonach diese als das dem Menschen äußerlich Gegenüberstehende und als Dualismus verstanden wurde.

Dagegen besteht heute die Möglichkeit der guten Übereinkunft zwischen Revolution und Glauben.

Vor allem von dem Augenblick an, da das auf die Renaissance zurückgehende Postulat eines vorbehaltlosen Vertrauens in «eine Wissenschaft, die uns zu Herren und Besitzern der Natur macht» – wie es etwa in dieser Formulierung Descartes' zum Ausdruck kommt –, in Frage gestellt wurde, d. h. in dem Augenblick, als um die Mitte des 20. Jahrhunderts und vor allem nach 1968 die Zerstörungen im Bereich der Ressourcen der Natur, die Entfremdung und die Manipulation des Menschen, die todbringende Verschmutzung der Umwelt und die uns versklavenden Illusionen eines blinden Wachstumsglaubens offenbar wurden, wurde auch klar, daß dieses wissenschaftliche, technische und wirtschaftliche Wachstum unserem Leben und unserer Geschichte keine sinngebenden Ziele verleihen können.

Seither kann das theoretische Fundament einer Revolution nicht mehr ein *Korrespondenzgesetz* sein, sondern es muß ein *Transzendenzgesetz* sein, das uns die Forderung vorhält, unsere Zielsetzungen nicht innerhalb, sondern außerhalb des Systems zu suchen und uns der *Relativität* dessen bewußt zu werden, was wir bisher für absolute Werte gehalten hatten; das weiter von uns fordert, eine radikal neue Welt zu entwerfen, die nicht mehr eine einfache Zusammenfügung von Bruchstücken des alten Systems ist, ein ohnmächtiger Versuch, dessen mörderische Folgen zu mildern, während sein Grundprinzip selbst schon in Frage gestellt ist, sondern ein erstmaliger Neubeginn.

Es geht von nun an darum, den Technokraten dem Propheten unterzuordnen und endlich der Basis die Macht zur Entscheidung zurückzuerstatten, die ihr von führenden Schichten, die jetzt in Konkurs gegangen sind, abgenommen worden war.

Diese Postulate der Transzendenz und der Relativität sind heute die Postulate einer revolutionären Aktion, die so lange keine wirklichen Zukunftsperspektiven mehr haben kann, wie sie sich an die Betrachtungsweise jenes armseligen Positivismus hält, wonach der Sozialismus «wissenschaftlich» in seinen *Zielen* sein könne, während er dies doch lediglich hinsichtlich seiner *Mittel* sein kann.

Der Sozialismus hat seinen Ursprung in einer Entscheidung, in einem Postulat, in einem Glauben an die schöpferischen Möglichkeiten der Basis, und ohne dies gibt es keinen Sozialismus, sondern bloß eine neue Technokratie und eine neue Bürokratie, die «von oben herab» regiert und aus der Dialektik der menschlichen Geschichte ein Kapitel oder einen Sonderfall der Dialektik der Natur macht, womit sie eine Neuauflage der alten Vorsehungsideen der Theokratien liefert.

Der Kampf gegen diesen Positivismus und diesen Dogmatismus fordert, daß wir selbst unsere *Begriffe* von der Wirklichkeit und von dem, was möglich ist, ändern.

Die Wirklichkeit ist nicht etwas ein für allemal Vorgegebenes. Die Revolution bedarf wie die Kunst mehr der Transzendenz als des Realismus, weil die Revolution genau so wie das Kunstwerk weder der Reflex noch die einfache Negation einer bestehenden Wirklichkeit ist, sondern eher das Programm, nach welchem aus dieser Wirklichkeit eine andere geschaffen werden soll. Eine Pädagogik der Revolution verlangt also, daß man den Menschen lehre, sich angesichts der Wirklichkeit nicht so zu verhalten wie gegenüber einer unabänderlich vorgegebenen Tatsache, sondern wie gegenüber einem noch zu schaffenden Werk.

Dies schließt gleicherweise eine neue Auffassung vom Möglichen in sich ein: Das Mögliche wird Teil des Wirklichen. Die Aufgabe der wirklichkeitsetzenden Einbildungskraft ist es, diese Wirklichkeit entstehen zu lassen. Dies ist auch die Funktion der Utopie: «Ohne Hoffnung wird man das Unverhoffte nicht finden», sagt Heraklit. Ebenso schreibt Papst Paul VI. in seinem Brief an Kardinal Roy, nachdem er auf die in der Utopie lauernde Gefahr der Flucht hingewiesen hat: «Man muß dies sehr wohl anerkennen: Diese Form der (utopischen) Kritik an der bestehenden Gesellschaft wird oft zum Anreiz für die vorausschauende Einbildungskraft, um auf diese Weise sowohl das noch unbekannte Mögliche im Gegenwärtigen wahrnehmen zu lassen wie auch, um so die Richtung auf neue Zukunft hin zu weisen. Sie hält so durch die Zuversicht, welche sie den Erfindungskräften des menschlichen Geistes und Herzens verleiht, die soziale Dynamik lebendig.»

Diese Umgestaltung der bloßen Vision der Wirklichkeit als eines noch zu schaffenden Werkes und des Möglichen als des Fermentes der Subversion des Bestehenden und der Schaffung einer anderen Wirklichkeit würde wohl nicht den Wün-

schen derer entsprechen, welche die etablierte Ordnung verewigen möchten.

Die Basis bindet nichts an diese Ordnung und an dieses Gesetz, von denen sie bedrückt wird. Darum können nur an der Basis die neuen Kräfte der Hoffnung und des Glaubens sich erheben, das neue Gesicht einer Revolution und einer Transzendenz, die in keiner Weise Illusion oder Opium sind, einer Transzendenz, welche innere und fortwährende Kontestation der Immanenz ist, ohne jeden Dualismus, ohne Herrschaft von außen her, ohne Entfremdung.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ROGER GARAUDY

geboren 1913 in Marseille. Er ist Agrégé in Philosophie, Doktor der Literatur (Sorbonne 1952), Doktor der Naturwissenschaften (Akademie der Wissenschaften der UdSSR 1954), Professor an der Philosophischen Fakultät von Poitiers. Er veröffentlichte u.a.: L'Alternative (Laffont, Paris 1972), Danser sa vie (Le Seuil, Paris 1973).

Enrique Dussel

Die Basis in der Theologie der Befreiung

Lateinamerikanische Sicht

Unser Aufsatz möchte eine Problematik situieren, die von Natur aus verwickelt und noch in voller Entwicklung begriffen ist. Darum werden wir von einigen Fakten ausgehen, welche die Basis Lateinamerikas betreffen, um hernach die Bedeutung gewisser Worte zu klären, die in den Verlautbarungen und Arbeiten in Lateinamerika für gewöhnlich gebraucht werden. Von dieser Realität aus werden wir eine theologische Reflexion anzustellen suchen, die, weil sie ekklesiologisch ist, es nicht wird unterlassen dürfen, auf die Unstimmigkeiten hinzuweisen, die sich abzeichnen, auf die neuen Basisformen, die im Entstehen begriffen sind. Sodann werden wir von der Theologie der Befreiung her damit schließen, daß wir eine Lösung in Richtung der kirchlichen Dienste und Charismen vorlegen.[1]

1. Einige Fakten, welche die lateinamerikanische Basis betreffen

Angesichts der Krise, in die viele Pastoralexperimente, die (wie die herkömmliche katholische Aktion) nach dem Modell der «neuen Christenheit» ausgerichtet sind, und das Vorhaben einer raschen Evangelisierung der großen städtischen Zentren (z. B. durch die in den Städten durchgeführten «Generalmissionen»)[2] gerieten, begann man zur Zeit des Konzils und nachher neue Formen eines christlichen Lebens in Gemeinschaft zu erahnen, welche geeignet schienen, eine Lücke in der kirchlichen Pastoraltätigkeit zu füllen.

Andererseits bestanden schon seit geraumer Zeit nichtchristliche religiöse Lebensgemeinschaften (wie z. B. in Brasilien die *macumba*, synkretistische afro-amerikanische Kulte, der Spiritismus usw.) oder nichtkatholische (wie die Pfingstgemeinde), die ein Beispiel für die Begegnung von Gläubigen in intimeren, herzlicheren interpersonalen Gemeinschaften boten. Die Katholiken selbst begannen, in der Basis Engagements in einem neuen Stil zu organisieren (wie die Erziehungsbewegung MEB: Movimiento de Educación de Base, die u.a. von Paul Freire gegründet wurde). So entstanden denn seit 1960 in Brasilien sogenannte «Basisgemeinden» (anfänglich gab es überhaupt noch keine Bezeichnung für sie). Nach und nach gewann der Gedanke an Boden. In der Konstitution «Lumen gentium» (Nr. 9–14) wies das Zweite Vatikanum selbst in grundlegender Weise auf die Frage hin.

Die Frage wurde frontal angegangen in der zu Medellín (1968) zustandegekommenen Formulierung, worin es heißt: «Der Christ muß das Leben in Gemeinschaft, zu dem er berufen ist, in seiner Basisgemeinde finden, d. h. in einer Orts- oder Milieugemeinde, die der Wirklichkeit einer homogenen Gruppe entspricht und eine solche Dimension aufweisen soll, daß sie den persönlichen, brüderlichen Verkehr zwischen ihren Mitgliedern ermöglicht.»[3] Die Experimente mit solchen Basisgemeinden (die später, angesichts der Einsprüche gegen diese Bezeichnung, sich «christliche Basisgemeinden» nannten und sich jetzt als «kirchliche Basisgemeinden» bezeichnen) nahmen an Zahl zu, namentlich in Brasilien, obwohl sich erst eine ganz

geringe Minderheit des lateinamerikanischen Katholizismus an diesem Experiment beteiligt. Man trifft nicht häufig auf Feststellungen wie die von Msgr. Fragoso, wonach in seiner Diözese im Nordosten Brasiliens zehn Pfarreien mit je hundertfünfzig Basisgemeinden bestehen. Am Ersten lateinamerikanischen Kongreß für kirchliche Dienste (der im August 1974 zu Quito abgehalten wurde) konnte man zahlreiche Experimente studieren, die in dieser Richtung gestartet worden sind.[4]

Diese Basisgemeinden sind heute von mannigfaltigster Art (ländliche, städtische, spezialisierte, Laien- und Familiengruppen; von Priestern, Schwestern, Laien ins Leben gerufen; von mehr charismatischem oder mehr apostolischem Gepräge oder in praktisch gesellschaftliche oder politische Situationen engagierte usw.); im allgemeinen bestehen sie jedoch innerhalb einer Pfarrei oder sind sie in die Pfarreiorganisation eingegliedert.

Die Basis verfügt jedoch auch über weitere Ausdrucksformen. Nicht ohne Grund wies der ehemalige Sekretär der brasilianischen Bischofskonferenz darauf hin, daß «die Spannungen zwischen den aufgeklärten Laiengruppen und der Hierarchie heute immer mehr andauern und daß man möglicherweise nicht imstande sein wird, über dieses Problem rasch Herr zu werden. Viele Laien erklären, sie seien über gewisse Aspekte der institutionellen Kirche skandalisiert.»[5] So fand z. B. am 20. Juni 1965 eine Manifestation katholischer Studenten gegen das Wirken des Apostolischen Nuntius statt, weil dieser «die Kirche von Uruguay von der Ausführung der Konzilsbeschlüsse abhalte». Und am 4. April 1966 besetzten Laien in Buenos Aires eine Kirche, damit deren Pfarrer nicht durch einen andern ersetzt werde, und ein Junger schrie am Gitter der Vorhalle: «Wir gedenken nicht, den Kampf für das aufzugeben, um was uns in der Tiefe unseres christlichen Gewissens die Kirche Christi ersucht: sie will eine Kirche ohne Luxus, ohne weltliche Interessen, ohne Heuchelei und Verstellung, ohne Verbürgerlichung sein; wir wollen das von Johannes XXIII. geforderte Aggiornamento.» Am 11. August 1968 besetzten um die dreihundert Laien und eine Priestergruppe zu Santiago de Chile die Kathedrale. In Mexico protestierte die Pfarrei Dulce Nombre de Maria im Bistum Tlalnepantla gegen die Versetzung ihres Pfarrers. In der Dominikanischen Republik besetzten entlassene Arbeiter der Firma Metaldom friedlich die Kathedrale. In Nicaragua okkupierten zahlreiche Laien 1970 die Kirchen der Hauptstadt, um gegen die Regierung und die von ihr verübten Ungerechtigkeiten zu protestieren. In Bolivien forderten viele Christen die Resignation des Erzbischofs und besetzten am 17. April 1970 die Kathedrale. Hunderte solcher Vorfälle sprechen von einer Irruption der Basis als innerkirchlicher Protest.

Die Basis kann sich jedoch noch auf eine dritte Weise äußern. In einem Brief, den der christliche Gewerkschaftsbund Lateinamerikas an Papst Paul VI. im Hinblick auf seine Reise nach Bogotá richtete, heißt es u. a.: «Bruder Paulus..., als einige Gewerkschaftsführer darum ersuchten, Vertreter von Organisationen des Volkes, von Arbeitern und Bauern einzuladen, entgegneten deine kirchlichen Führer, sie ‹möchten auf dieser Versammlung von Medellín keine Konfliktselemente›. Und du weißt, sie haben recht. Wir sind konfliktgeladen, weil wir schon seit langem mehr die Tat als die Worte, mehr den kämpferischen, revolutionären Einsatz als das bloße Sprüchemachen vertreten.»[6] Dies ist eine andere Äußerung der Basis: das politische Engagement im streng prophetischen Sinn als Zeichen für die eschatologische Befreiung.

2. Die Bedeutung der in der lateinamerikanischen Theologie üblichen Begriffe

Der Begriff «Basis» ist vieldeutig; zumindest benennt er eine große Vielfalt heutiger christlicher Experimente, so daß er der Erklärung bedarf. In der Formulierung «Basisgemeinde» hingegen liegen zwei Elemente, die leicht voneinander zu unterscheiden sind: «Gemeinde» und «Basis».

Die lateinamerikanischen Soziologen haben manchmal den Begriff «Gemeinde», manchmal hingegen den Begriff «Basis» betont. In beiden Haltungen äußert sich bereits ein gewisser Vorentscheid.

Wenn man stärker auf dem Begriff «Gemeinde» besteht, so darum, weil man damit mehr einen *inner*kirchlichen Standpunkt einnimmt. «Die kirchliche Basisgemeinde ist vor allem eine Reflexions- und Arbeitsgruppe mit starkem inneren Zusammenhang und gehört zur allgemeinen Kategorie der Kleingruppe.»[7] Sie ist eine «Gemeinde von kleinem Ausmaß, um die persönliche Beziehung zu ermöglichen und damit sie als brüderliche Gruppe erfahren werden kann; sie ist eine Gemeinde, die von naturgegebenen Menschengruppen her gebildet wird und mit Leitern, die aus ihr selbst hervorgehen. Angesichts der Unsicherheit, Einsamkeit, des Anonymen und Abnormalen der

modernen Gesellschaft suchen die Menschen nach ihrer Integration in Gruppen, nach gemeinschaftlichen Lebensformen.»[8] Diese «Gemeinden», die von bloßen «Gesellschaften» und Institutionen mit unpersönlichen Beziehungen zu unterscheiden sind, sind heute notwendiger als früher sowohl in den Städten (da in den Städten der abhängigen, unterentwickelten Nationen eine neue Bourgeoisie und eine neue Proletarierklasse entstanden sind) als auch auf dem Land (das durch den Schock des modernen Industrielebens desintegriert wird). Die Basisgemeinde wird so zu der «Gemeinde auf unterer Ebene (es gibt keine weitere unter ihr), worin die Mehrheit der Gläubigen für gewöhnlich die Gaben empfängt, die die Kirche ihnen spendet.»[9] Die «Gemeinde» besitzt einen Ort, aber braucht kein Territorium (wie die herkömmliche Pfarrei) zu haben; sie besitzt ein Lokal, doch kein Gotteshaus; sie besitzt Mitglieder, die aktiv teilnehmen, doch kein passives Volk; sie besitzt ein Haupt, einen führenden Kopf, einen Verantwortlichen, braucht jedoch nicht einen Pfarrer oder einen Priester zu haben; sie übt gemeinschaftliche Tätigkeiten aus, jedoch nicht die Seelsorge in einer Pfarrei.

Wenn man hingegen den Begriff «Basis» betont, so deswegen, weil man auf die *außer*kirchliche Funktion mehr Gewicht legen möchte. Auf diesen Weg hat sich besonders die sogenannte «Befreiungstheologie» mit ihrem Flügel, der «lateinamerikanischen politischen Theologie» eingelassen. So kann man sagen: «Die immer revolutionäreren Stellungnahmen der Christengruppen, vor allem der Studenten-, Arbeiter- und Landarbeitergruppen, haben häufig dazu geführt, daß die Laienapostolatsbewegungen in Konflikt mit der Hierarchie geraten... Ja, viele entdecken in diesen Bewegungen die dem Evangelium entsprechenden Forderungen nach einem immer entschlosseneren Einsatz für die Unterdrückten dieses ausgebeuteten Kontinents verwirklicht.»[10] Unter «Basis» versteht man demnach eine Bewegung, der es «nicht darum zu tun ist, (wie die Integrationsgruppen) das Funktionieren der Institutionen zu verbessern, sondern der es darum geht, die Institutionen zu verändern (sie sind Kontestationsgruppen).»[11]

Auf alle Fälle hat sich – sei es nun durch die Basisgemeinden oder sei es durch die Basisbewegungen – die Kirche herausgefordert gesehen, und es entstand so der Begriff «Pfarrgemeinde» und «Bistumsgemeinde». Die lateinamerikanische Welt hat sich ebenfalls herausgefordert gesehen durch eine Kirche, die minoritär und durch ihre Basis offenkundige Fakten gesetzt hat: ihre gewaltige Erneuerung, ihre nicht zu verheimlichenden Konflikte, die von einem Camilo Torres bis zu einem Carlos Mugica reichen (dem 1974 ermordeten Priester der Bewegung für die Dritte Welt, der in einer Randgemeinde von Buenos Aires in aller Schlichtheit seine Seelsorgetätigkeit ausgeübt hat).

3. Die Basis in einer Ekklesiologie der Befreiung

Die Basis spielt bei einer Neuumschreibung dessen, was Kirche ist, eine entscheidende Rolle.[12] Eine Kirche, die – wie in der byzantinischen, lateinischen oder hispanoamerikanischen Christenheit – vor allem durch ihre institutionelle Herrschaft über eine einheitliche christliche Masse hervorstach, wird nicht ohne tiefgreifende Reformen dem Schock der städtischen entkolonialisierenden oder antiimperialistischen Industriezivilisation standzuhalten vermögen. Die auf territorial pfarreilicher Grundlage bestehende, von der bischöflichen oder römischen Kurie administrierte unpersönliche Kirche ist nicht imstande, den Anforderungen, welche die Befreiung heute an sie stellt, zu genügen.

Vor allem muß die Kirche sich in die Situation des Armen versetzen. «Doch der ‹Arme› existiert nicht als etwas Schicksalhaftes; seine Existenz ist weder politisch neutral noch ethisch indifferent. Der Arme ist das Nebenprodukt des Systems, in dem wir leben und wofür wir verantwortlich sind. Er ist der an den Rand unserer Gesellschafts- und Kulturwelt Gedrückte.»[13] Und so kritisiert denn auch 1970 die Confederación Autónoma de Sindicatos Católicos (der katholische Gewerkschaftsbund) den Vatikan, weil dieser die unterentwickelten Länder durch den BID und die OAE (Organisation der amerikanischen Staaten) unterstütze, denn seines Erachtens sind beide Organismen Instrumente der nordamerikanischen Herrschaft. Mit der Basis den Einspruch des Armen sich zu eigen machen heißt somit die Gestalt des «leidenden Gottes, die Negation des Negativen» übernehmen.[14] Es heißt aber auch darüber hinaus sich zu «kleinen Menschengruppen vereinen innerhalb einer Menschenmenge, die an Zahl und Bestehensdauer unendlich überlegen ist»,[15] und innerhalb dieser Gruppe und von unten her durch ganz bestimmte geschichtliche Engagements das eschatologische Reich bezeugen.

Die lateinische Ekklesiologie hatte ja den biblischen und patristischen Begriff «Ortskirche» ein wenig vergessen. Die Weltkirche war eine Parallelgestalt zum römischen Weltreich. Und doch geht

die Ortskirche der juristischen Einteilung in Bistums- und Pfarreiformen voraus und ist göttlicher Einsetzung. Die kleine Basisgemeinde erfüllt somit zwei Forderungen: sie entspricht der ältesten kirchlichen Tradition, und sie bietet die Möglichkeit, mit den Armen zusammenzuleben. Trotzdem kam es, und zwar sehr bald, in der Deutung der Funktion der Basis gewissermaßen zu einer ekklesiologischen Spaltung.

Einige faßten die Basis im Grunde als Bewegungen zum Engagement für die Befreiung auf, denn «das erste Anliegen der Kirche liegt nicht in ihr selbst, sondern außerhalb ihrer»;[16] andere hingegen deuteten sie im wesentlichen als pfarreiliche oder diözesane Basisgemeinde, der das Leben der betreffenden Teilkirche das Hauptanliegen sein müsse.[17] Somit wird die erste Auffassung auf der prophetischen und politischen Kritik bestehen sowie auf die mit der andern Einstellung gegebenen Gefahren hinweisen und darin einen «Rückzug der religiösen Institutionen auf sich selbst» erblicken, «womit man einmal mehr ihr ausposauntes Wesen verleugnet, nicht für sich, sondern für die andern da zu sein. Dies ist etwas, das sich heute weitherum feststellen läßt. Die Rechte war sich schon seit langem der politischen Bedeutung dieser Beschränkung der Kirchen auf sich selbst bewußt.»[18] Die zweite Auffassung hingegen wird in erster Linie die Gruppendynamik und die interpersonalen Beziehungen betonen[19] und dabei die prophetischen, kritischen Bewegungen als politisierend, linksgerichtet, marxistisch angehaucht kritisieren.

Zweitens erfordert die «Volkspastoral»,[20] sich nicht nur in die Situation des Armen zu versetzen, sondern auch seine Volkskultur sich zu eigen zu machen. Selbstverständlich ist es für die Basisgemeinde in der Bannmeile von Städten oder in ländlicher Umwelt leichter, die Volkskultur mitzuleben, als für die Bewegungen von Christen, die sich in einer mehr politischen Richtung engagieren.

Auch wird man den dem Gesellschaftstyp oder den geopolitischen Verhältnissen entsprechenden Zuschnitt zu beachten haben. So formen z. B. Gruppen begüterter oder elitärer Klassen unserer abhängigen Länder «Familiengemeinden» (die oft von der christlichen Familienbewegung ausgehen), die weniger eine Basisgemeinde als eine Elitengemeinde sind. Sie werden dann im Namen der Gemeinde Einspruch gegen Basisgruppen erheben, die sich für die Befreiung (für die politische Befreiung als Anzeichen für die eschatologische Befreiung) einsetzen. Andererseits ist die Pastoral in Brasilien, wo sämtliche Gruppen, die in einer prophetischen Haltung engagiert waren, mit Gewalt verfolgt werden, weshalb sich die Kirche taktisch zurückziehen mußte, nicht die gleiche wie in Peru, wo für den Einsatz zur Befreiung Freiheit besteht, oder wie in Argentinien, wo die Haltung des Volkes «natürlich» ist. Ein Marins, Gutiérrez oder Gera sind – von weiteren bestimmenden Faktoren abgesehen – Ausdruck der Wirklichkeiten ihres Landes.

Auf alle Fälle ist in einer Theologie der Befreiung die Basisgemeinde als ein Modell gültig, wenn sie folgende Eigenschaften aufweist: 1. wenn sie sich für die Armen im gesellschaftlich-politischen Sinn einsetzt (für die an den Rand Gedrängten, für die Landarbeiter); 2. wenn ihr Gemeinschaftsleben von der Funktion ihres prophetischen Dienstes an der nichtchristlichen Welt bestimmt wird. Von dieser Grenzsituation her werden alle Basisgemeinden bestimmt. Die einen werden elitär sein und deswegen den Status quo bestätigen. Andere werden charismatische Sekten von pfingstlerischem Typus sein, die sich auf das Gemeinschaftsleben beschränken und ihre wesentliche missionarische Funktion außer acht lassen – eine offensichtliche Gefahr im heutigen Wiederaufleben der christlichen Spiritualität. Andere werden die Gruppen in das rein politische Engagement stürzen und vom christlichen Leben, das ihnen zur Stütze dienen sollte, absehen. Darum wird es wichtig sein, daß man die drei Faktoren in einer dialektischen Einheit zu halten versteht: das Armsein mit den Armen in gemeinschaftlichem Leben und im befreienden Dienst an der Welt. Der Ausfall eines dieser Elemente läßt die Gruppe zu einer Sekte, zu einer politischen Partei oder zu einer Bestätigung der bestehenden Verhältnisse werden.

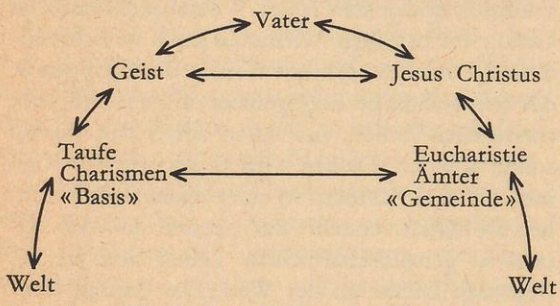
4. Kirchliche Dienste und Charismen der Basis

In der Theologie der geschlossenen Christenheit bestand eine Tendenz, die Kirche nicht nur mit ihrem institutionellen Aspekt zu identifizieren, sondern manchmal auch die Amtsstruktur mit der politischen Gewalt zu verwechseln. Man konnte im Mittelalter ohne weiteres auf einen Bischof stoßen, der ein Schloß und Heere hatte, und auf eine Kirche, die zugleich Kirchenstaat war. Kraft des Status Westindiens als Christenheit verwechselte man die Gewalt des Bischofs, des Priesters oder des Ordensmannes mit der politischen Macht, die ihnen durch die «Leyes de Indias» (1681) zuerkannt wurde. Von daher gesehen wurde der Appell an die Basis durch charismatische Inspiration

nicht nur als außerkirchlicher (praktisch schismatischer und theoretisch häretischer) Akt gedeutet, sondern auch als eine politische Gefahr aufgefaßt. Das kirchliche Amt stand gesellschaftpolitisch im Dienst der bestehenden Verhältnisse. In vielem mußte man vorankommen, um zu einer «Theologie der neuen Christenheit» zu gelangen. Darin akzeptierte man eine Betätigung des Laien, aber nur als «Beteiligung am hierarchischen Apostolat der Kirche» (wie ein seit 1930 in Lateinamerika verwendeter Text zuhanden der Mitglieder der Katholischen Aktion sagte). Der Laie «partizipierte» am hierarchischen Amt, und damit erhielt die Basis einen apostolischen Auftrag. Die Theologie der Befreiung hat einen sehr wichtigen Schritt getan, der weit über diese Theologie hinausführte, wie sie bis gegen das Zweite Vatikanum hin in Geltung stand.

Man gestatte uns, ein Schema zu entwerfen, das uns für die Überlegungen, die wir im Folgenden anstellen werden, als Geleit dienen kann:

Verschiedene Momente, die in dialektischer Spannung das Sein der Kirche in der Befreiung strukturieren



Die innertrinitarische Bewegung, die Perichorese,[21] setzt sich auf dem Weg der Partizipation in der Kirche fort. Einerseits offenbart sich der Vater durch den Sohn, der durch die kirchlichen Dienste in seiner Kirche als «Christus das Haupt» präsent wird in der Eucharistie, welche die Gemeinschaft mit Leben beseelt und das eschatologische Reich vorwegnimmt. Doch gleichzeitig konsekrieren der Vater und der Sohn das Gottesvolk durch die Geisttaufe und rufen so aus der Basis prophetisch-charismatische Berufungen hervor, welche die Kirche in ihrer Gesamtheit in Bewegung versetzen.

Anzeichen für das eschatologische Reich ist in Lateinamerika der Einsatz der Christen zur nationalen Befreiung (von der Abhängigkeit vom Imperium) und zur gesellschaftlichen Befreiung (von der politischen, kulturellen, wirtschaftlichen Knechtung durch die Oligarchen). Dieses Zeichen muß vermittels der Basisgemeinde oder der kontestatären Bewegungen der Basis gegeben werden. Dieser kirchliche Dienst an der Welt kommt nicht darum herum, in der Kirche Spannungen zu erzeugen. Diese Spannungen sind heilsam und wünschenswert für die Struktur der Kirche. Wenn die Kirche von den Ämtern monopolisiert würde und diese sich mit dem Status quo identifizierten (beispielsweise der Bischof im Verein mit der Militärperson, die das arme Volk unterdrückt), so würde die Welt nicht evangelisiert. Würde aber die Basis sich allein auf ihre charismatische Berufung stützen und sich im geschichtlichen Befreiungsprozeß bis zum Tod einsetzen, aber ohne die Verbindung mit dem eucharistischen Dienstamt, wäre sie vielleicht ein Held der politischen Gesellschaft, doch nicht mehr ein Prophet, der die Sündensysteme enttotalisiert. Zudem wird sie dadurch, daß sie sich von der Gemeinschaft löst, bei ihren Einsätzen als Freischärler keine «Reserve» haben. Eine echte Theologie in den von der Peripherie abhängigen Ländern (in Lateinamerika, Afrika, Asien und in den Randgruppen des Zentrums: Neger, *chicanos* usw.) hingegen muß die wesentliche Spannung zwischen Taufe-Eucharistie, Charisma-Amt, Basis-Gemeinde, Geschichte-Eschatologie, Laie-Ordinierter adäquat formulieren. Diese Begriffe stehen nicht in Widerspruch zueinander, sondern implizieren einander, setzen einander voraus, bestimmen einander. Es bedarf einer Ekklesiologie, welche die Kirche nicht als «societas perfecta», sondern als prophetische Institution auffaßt, die erst an dem Tag, da sie verschwinden wird, zur Ruhe kommen wird: in der Parusie.

Die Linie Eucharistie–kirchlicher Dienst–Gemeinde–realisierte Eschatologie–ordinierter Amtsträger betont die Konsekration, die von oben, von Christus dem Haupt her kommt: *ex opere operato*. Wenn zu dieser Linie die ganze Tradition der lateinischen Christenheit hinzutritt, die seit dem Laterankonzil von 1123 das Weihepriestertum an den Zölibat bindet und nach uraltem Brauch dieses Amt auf den Mann beschränkt, und wenn nach unserer lateinamerikanischen Tradition der kirchliche Dienst eine Institution zu sein hat, die mit der herrschenden Gewalt im Bunde steht (die zumindest Herrschaft ausübt und oft oppressorisch oder gar repressorisch ist), dann wird die Situation dunkler. Diese Linie antizipiert das Eschatologische, wähnt sich aber manchmal bereits im Gottesreich, wenn sie von «katholischer Nation», von «katholischen Königen», von «vollkommener Gesellschaft» usw. spricht. Deshalb ist sie oft gegen die geschichtliche Befreiung der armen Nationen, Klassen und Gruppen eingestellt. «In der Christen-

heit gibt es weder Mission noch Prophetismus» hat Juan L. Segundo einmal gesagt.

Die Linie Taufe–Charisma–Basis–Geschichte–Laie betont die Konsekration durch den Geist, von unten her: *ex opere operantis*. Zu dieser Linie kommt die ganze Tradition hinzu, die schon innerhalb der Christenheit kämpfte (man denke an den Bauernkrieg im lutheranischen Deutschland) und sich in der Christenheit von Westindien (von Montesinos und Bartolomé de las Casas an, also seit 1511) und in der «neuen Christenheit» (z. B. mit der spezialisierten katholischen Aktion) fortsetzte. Diese Linie kritisiert die bestehenden Verhältnisse und gerät dadurch zuweilen mit den kirchlichen Amtsinstitutionen in Konflikt (die sich mit dem Etablierten, mit dem Status quo identifiziert haben). Der Konflikt innerhalb der Kirche ist ein Wesensmoment der Kirche selbst und Zeichen ihrer Lebendigkeit. Die Welt bedarf zu ihrer Evangelisierung der Basis und der charismatischen und prophetischen Berufung. Auf diese Weise wird auch das Dienstamt von der Basis aus in Frage gestellt (beispielsweise schlägt man in Lateinamerika bereits eine aktive Beteiligung des Volkes an der Wahl seiner kirchlichen Diener vor; man regt an, auch Verheiratete zu Priestern zu weihen; die Frau, die Ordensschwester vollzieht diakonale Aufgaben und übernimmt – warum denn nicht? – praktisch auch die Pfarreiseelsorge).

In ihrem je verschiedenen nationalen Ambiente geht die Theologie der Befreiung von der Praxis der Basis, von Gruppen und Bewegungen aus, die sich in einer prophetischen Aktion (kraft der Berufung, die charismatisch aus ihrer Taufe erfließt) auf dem Feld der Erziehung, der Politik, der Wirtschaft und der Kirche engagieren; sie geht von Gemeinden aus, die ebenfalls von der Praxis her erstehen und oft gleichfalls Frucht einer charismatisch-baptismalen Sendung sind, die aber mit dem kirchlichen Amt stärker verknüpft bleiben, sei es, daß sie durch Geistliche geschaffen wurden oder von ihnen geleitet werden oder daß sie auf ein Leben eingespurt werden, das um den eucharistischen Dienst kreist. Auf alle Fälle sind sie als Gemeinden in der Basis (wenn sie dies wirklich sind und unter Verschupften, Armen, Proletariern, Landarbeitergruppen oder für sie wirken) Zeichen des Protestes, Zeichen eschatologischer Kritik.

5. Einige Schlußfolgerungen

Die Herausforderung von seiten der Basis besteht. Es ist schlimm, daß die hierarchische Amtsinstitution die Funktion der Basis innerhalb der Kirche nicht erfaßt und daß deswegen diese Propheten oder Charismatikergruppen, die sich in den Befreiungsprozeß engagieren, aus der christlichen Gemeinschaft ausgeschlossen sind:[22] «Jerusalem, Jerusalem, du bringst deine Propheten um!» (Mt 23,37.)

Man muß zwischen Basisgemeinden und spezialisierten Aktionsgruppen und -bewegungen an der Basis klar unterscheiden. Die ersteren sind auf ein Pfarreileben oder wenigstens eucharistisches Leben im Horizont der «Gemeinde» ausgerichtet; die zweiten wollen die Strukturen der Welt oder der Kirche verändern, lassen sich aber nicht als «Gemeinde» im eigentlichen Sinn betrachten.

Die Basisgemeinden oder -bewegungen führen in der Kirche Lateinamerikas einen Wandel herbei, und infolge der besonderen Verhältnisse (der herkömmliche Klerus fehlt) läßt sich die «Pastoral der Christenheit» (die in Europa infolge der Anzahl der Geistlichen immer noch möglich ist) hierzulande nicht weiterführen. Die Kirche muß es zulassen, daß die Basis Amtspflichten auf sich nimmt. Die Reform, die auf uns zukommt, ist gewaltig, wird jedoch durch die progressistischen Kirchen Europas behindert, die zwischen ihrer Reform *ad intra* (nazißtische Selbstverbesserung) und den Reformen, die das lateinamerikanische Volk zur Ausübung einer befreienden Sendung *(ad extra)* von der Kirche fordert, nicht zu unterscheiden wissen. Rom ist unschlüssig angesichts eines Landes wie Holland, das vorschlägt, dem zölibatären Priester die Verheiratung zu gestatten, und Lateinamerika, das der Weihe Verheirateter bedarf, weil das Volk darnach schreit (eine Situation, die in der Kirche schon von jeher vorlag).

Ein Letztes: Die christliche Basis ist ein wichtiger Faktor im lateinamerikanischen Befreiungsprozeß. Darum ist man beispielsweise in Brasilien nicht davor zurückgeschreckt, Ordensmänner und -frauen, Priester, führende Laien usw. einzukerkern, grausam, manchmal sogar zutode zu foltern, sie zu ermorden und ihrer Güter und Freiheit zu berauben. Es gibt Hunderte von eigentlichen Blutzeugen in Lateinamerika, von Christen, die ihr Leben als Christen für ihren Glauben, für Christus hingegeben haben. Die Gewalt, die sie umbringt, wird manchmal von den kirchlichen Amtsträgern der Länder des Zentrums oder von der Kirche gesegnet, die in vielen ihrer Glieder sich mit den Oligarchien der Peripherie solidarisiert. Die Basis ist hereingebrochen – «Wer Ohren hat zu hören, der höre!»

[1] Zu einer allgemeinen Bibliographie vgl. Jose Marins, Comunidad eclesial de base. Curso fundamental (Sesator, Lima 1972) 501–512. Zu einer systematischen Situierung des Themas vgl. Rolando Muñoz, Nueva conciencia de la Iglesia en América latina (Ed. nueva universidad, Santiago 1973) 425–438 und 537–538. Zu einer geschichtlichen Sicht vgl. E. Dussel, Historia de la Iglesia en América latina (1492 bis 1973) (Nova Terra, Barcelona [3]1974) 324–330. Zu einer soziologischen Ortsbestimmung vgl. Pedro Demo, Problemas sociológicos da comunidade: Comunidades: Igreja na base (Ed. Paulinas, São Paulo 1974) und José Comblin, Comunidades Eclesiais e Pastoral Urbana: Revista Eclesiastica Brasileira XXX, 120 (1970) 783–828. In theologischer Sicht vgl. u.a. Juan L. Segundo, Teología abierta para el laico adulto. 1. Esa comunidad llamada Iglesia (Lohle, Buenos Aires 1968); José Comblin, O Conceito de Comunidade e a la teologia: Revista Eclesiastica Brasileira XXX, 118 (1970) 282–308 und 119 (1970) 568–589; verschiedene Autoren, Reflexões teológicas sobre as comunidades eclesiais de base: Comunidades: Igreja na base (vgl. oben) 111 bis 157. Eines der ersten Werke über das Thema war R. Caramuru, Comunidade eclesial de base: Uma opção pastoral decisiva (Vozes, Petrópolis 1967). Von Bedeutung war: I Encuentro episcopal latinoamericano de pastoral de conjunto (Baños, Juni 1966): Boletin CELAM 8 [1966] 118 bis 126. Am meisten über das Thema gearbeitet hat Jose Marins (Brasilien), dessen Werke im Verlag Bonum, Buenos Aires, auf spanisch herausgegeben wurden. Vgl. zudem C. De Lora, J. Marins, S. Galilea, Comunidad de base. Signos de los tiempos (Indoamérica Press, Bogotá 1970) und die in der Zeitschrift Catequesis latinoamericana (CELAM, Asunción) seit 1970 veröffentlichten Aufsätze.

[2] Vgl. z. B. die von Msg. Emilio Taglè Covarrubias, Erzbischof von Valparaíso in: La revista católica (Valparaíso, mayo–agosto 1963) 3843–3847 veröffentlichte: Carta pastoral sobre la misión general.

[3] Documento final der Zweiten Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates zu Medellín: 15. Pastoral de conjunto III, Nr. 10 (Ed. Nova Terra, Barcelona 1969) 233.

[4] Im angegebenen Werk: Comunidades: Igreja na base findet sich eine soziographische Studie über: Relatorio da pesquisa sobre comunidades eclesiais de base (S. 13–64). Es ist beachtenswert, wie stark die Basisgemeinden in der Agrargesellschaft aufkommen (53,5% von ihnen bestehen auf dem Lande) (S. 20).

[5] Erklärung vom 27. Jan. 1967, veröffentlicht in: Informations catholiques internationales 285 (1967) 7.

[6] Iglesia latinoamericana ¿Protesta o profecia?, copilación de documentos de Juan J. Rossi (Ed. Búsqueda, Buenos Aires 1969) 88–89.

[7] Pedro Demo aaO. 109.

[8] Rolando Muñoz aaO. 426.

[9] José Comblin, Comunidades Eclesiais e Pastoral Urbana aaO. 802.

[10] Gustavo Gutiérrez, Teología de la liberación. Perspectivas (CEP, Lima 1971) 128 = Theologie der Befreiung (München-Mainz 1973). Man muß sich bewußt sein, daß G. Gutiérrez als Berater der Bewegung JUC die kontestatären, kritischen Bewegungen zum Ausgangspunkt seiner Reflexion nahm. Jose Marins, A comunidade eclesial de Base (São Paulo 1967), hingegen geht von den kirchlichen Basisgemeinden aus. Anderseits ist darauf hinzuweisen, daß man in Peru nicht gleich denkt wie in Brasilien, und daß die Kirche manchmal prophetisch-kritisch ist und andere Male die Pastoral der Katakomben oder der Gemeinden wiederholt.

[11] J. Comblin aaO. 805. Es darf uns somit nicht befremden, daß die eine Theologie der Befreiung vom Begriff «Volk» ausgeht (und damit vom Begriff «Gemeinde» wie Lucio Gera, Teología de la liberación: MIEC-JECI Documento 10–11 [Lima 1974]) und die andere vom Begriff der «Klasse» (womit sie der Kategorie «Volk» mißtraut und sich mehr den mit Bewegungen befaßt wie z. B. Hugo Assmann, Teología desde la praxis de la liberación [Sígueme, Salamanca 1973] 98–99).

[12] Vgl. E. Dussel, Herrschaft-Befreiung. Ein veränderter theologischer Diskurs: Concilium 10 (1974) I, § 7. Auf dem Weg zu einer Ekklesiologie erlösender Befreiung (S. 401 bis 402); Ders., Caminos de liberación latinoamericana II (Latinoamérica libros, Buenos Aires 1974), neunter Vortrag.

[13] Gustavo Gutiérrez, Befreiungspraxis, Theologie und Verkündigung: Concilium 10 (1974) 409 = Fe cristiana y cambio social en América latina (Sígueme, Salamanca 1973) 234. Vgl. Documento final von Medellín, 14. La pobreza en la Iglesia, aaO. 219–228.

[14] So lautet der Titel eines Kapitels in Rubem Alves, Religión: opio o instrumento de liberación (Tierra Nueva, Montevideo 1970) 175 ff. Die Theologie der Befreiung nahm Phil 2,7 und die Gestalt des «Knechtes Jahwe» sehr ernst.

[15] Juan L. Segundo, Esa comunidad llamada Iglesia aaO. 15. «Aus diesem Grunde», sagt uns dieser uruguaische Theologe, «ist die Kirche stets eine Partikulargemeinde gewesen und wird dies immer sein» (S. 17), so wie Apg 24,14 es ausspricht: «Ich gehöre einem Wege an, den sie eine Sekte nennen.»

[16] Ebd. 125. Diese Richtung wiegt vor in der Theologie der Befreiung, ohne daß sie deswegen das Leben *ad intra* unbeachtet ließe. Unsere Theologie ist höchst kritisch gegenüber dem kirchlichen Narzißmus.

[17] Vgl. z. B. Reflexões teológicas sobre as comunidades eclesiais de base: Comunidades: Igreja na base, aaO. 111 bis 157.

[18] Hugo Assmann, Teología desde la praxis de la liberación, aaO. 231.

[19] Es ist wichtig zu bemerken, daß bei den Mitgliedern der Basisgemeinden oft ein Geist der Selbstzufriedenheit und des Selbstbehagens aufkommt: Comunidades: Igreja na base, aaO. 53. Es kommt also zu dem, was Rubem Alves den «glücklichen Sklaven» nennt (aaO. 192).

[20] Das Documento final von Medellín, 6. Pastoral popular, sagt uns: «Bei der Beurteilung der Volksreligiosität können wir nicht von einem verwestlichten Kulturempfinden ausgehen» (S. 125), d.h. nicht von einem europäischen. Vgl. Comisión episcopal de Pastoral, Pastoral popular en la Argentina (Coepal, Buenos Aires 1970).

[21] Vgl. Zweites Vatikanum, Dekret «Ad gentes» Nr. 2.

[22] Juan L. Segundo aaO. 127. Dieses Thema wird auch behandelt von G. Gutiérrez, Teología de la liberación, II, Comunidad cristiana y nueva cristiandad (S. 313 ff). In Lateinamerika ist dies heute ein zentraler Gedanke, da die «prophetische Linie» härter durchgehalten wird, nicht nur außerhalb der Kirche, sondern vor allem in dieser selbst. Die Methoden sind freilich subtil, und bei der genannten Verfolgung sind sicherlich «starke» europäische Kirchen dabei, die theologisch progressistisch sind, aber praktisch, wirtschaftlich und pastoral der herkömmlichen Christenheit angehören (und mit dem Vorwiegen des Zentrums über die Peripherie solidarisch sind).

Übersetzt von Dr. August Berz

ENRIQUE DUSSEL

geboren 1934 in Mendoza (Argentinien). Er ist Titularprofessor und Koordinator des Bereiches praktische Philosophie an der Nationaluniversität von Cuyo in Mendoza, Professor für Kirchengeschichte am Institut für Jugendpastoral in Bogotá, am CIDOC in Cuernavaca, am Mexican American Cultural Center in San Antonio (Texas), am Institut «Lumen Vitae» sowie an anderen Institutionen. Er ist Präsident der Kommission zum Studium der Kirchengeschichte in Lateinamerika und veröffentlichte u.a.: Historia de la Iglesia en América latina 1492–1973 (Barcelona [3]1974), Caminos de liberación latinoamericana, 2 Bände (Buenos Aires 1972, 1974) = Histoire et théologie de la libération (Paris 1974), Método para una filosofía de la liberación (Salamanca 1974).

Joseph Comblin

Die Basisgemeinden als Ort neuer Erfahrungen

1. Die Erfahrung der Kirche als Volk

Was wollen die Basisgemeinschaften? Nicht mehr und nicht weniger als die Erfahrung des Lebens als Volk Gottes machen. Was das Zweite Vatikanum vom Volk Gottes sagt, hat die Bedeutung einer echten Utopie. Die Frage stellt sich: Welchen Sinn hat diese Utopie für die Geschichte? Wie weit kann man versuchen, in das Alltagsleben zu übertragen, was man vom Volk Gottes sagt?

Was macht das Leben eines Volkes aus, gemessen an der biblischen Volk-Gottes-Idee? Die brüderliche Liebe. Denn diese Liebe ist jenes gegenseitige Sich-Dienen, jenes Akzeptieren des andern und jene Treue zu den sozialen Engagements, die den Kitt eines Gemeinschaftslebens bilden, das über die Blutsbande der Familie oder über das Band gemeinsamer Interessen hinausreicht. Was wollen also die Basisgemeinschaften? Im Wesentlichen: die brüderliche Liebe suchen. Das heißt wiederfinden, was im Christentum das Zentralste ist: die Kirche wieder in die täglich im Alltagsleben gelebte lebendige brüderliche Liebe zurückführen. Alles weitere ist Beiwerk; und wenn man den Sinn der Bewegung der Basisgemeinschaften erfassen will, so muß man unbedingt daran festhalten, daß sie das suchen und nichts anderes. Auf dem Weg dahin kann es geschehen, daß sie sich hier oder dort bei anderen Dingen aufhalten; aber dann handelt es sich um eine reine Abschweifung von dem, was bis jetzt und zumindest in Lateinamerika ihre sehr bewußte Zielsetzung ist.

Die Umstände sind für einen Versuch dieser Art günstig. Tatsächlich hat Johannes XXIII. eine Art allgemeine Demobilisierung der Katholiken verkündet. Vorher hat die Kirche mehrere Jahrhunderte lang in einer Art Kriegszustand gelebt. Strukturen, Tätigkeiten und Zielsetzungen – alles wurde verstanden von der Notwendigkeit eines Kampfes gegen die Häresie her: die protestantische Häresie, die naturalistische Häresie. Die Institutionen befanden sich im Zustand eines ideologischen Krieges. Die Kirche wirkte weniger wie ein Volk, sondern vielmehr wie eine kriegführende Partei. Was man aber in Kriegszeiten von einer Truppe verlangt, ist Disziplin: Volk verwandelt sich in Armee. Die Tätigkeiten sind ausgerichtet auf Kampf. Die Macht und die Initiative liegt bei den Offizieren. In einer von Häresie bedrohten Kirche schwillt die Hierarchie an, bis sie den gesamten Bereich der sozialen Tätigkeit einnimmt. Das Problem der Lehre wird zu dem Problem, das alle anderen in sich aufsaugt. Alle Tätigkeiten der Kirche werden unter doktrinalem Aspekt gesehen. Das Volk ist der Bereich der doktrinalen Ermittlung: der Ort, an dem die Häresie sich ständig artikulieren kann. Jeder Katholik steht unter dem Verdacht, den Glauben verlieren zu können, ist von Ansteckung bedroht und muß sorgfältig bewahrt werden. Er muß seine Tätigkeiten den Vorsichtsmaßregeln unterwerfen, die unerläßlich sind. In dieser Situation kann man einfach nicht die Rechte eines Volkes geltend machen. Die Sendung der Lehrunterweisung besteht nicht mehr darin, den Geist des Evangeliums in das Leben einzupflanzen, sondern darin, autoritativ zu definieren, die Irrtümer zu verurteilen und das formulierte Dogma gegen alle gefährlichen Entstellungen zu verteidigen. Die Sendung der Heiligung wird zur Aufgabe, über die strenge Einhaltung der Formen und Mittel zur Heiligung zu wachen, damit diese Heiligung nicht zum Anlaß eines Sturzes in die Häresie wird. Der Leitungsauftrag wird zur Sendung, den Irrtum zu unterdrücken oder die Christen, die zu schwach sind, sich selbst gegen ihn zu verteidigen, davor zu bewahren. Brüderliche Liebe?! Natürlich! Aber im Rahmen einer festen Ordnung!

Den vollendetsten Ausdruck dieses Mobilisierungszustandes haben wir in den Dekreten der Gesamtsynode für Lateinamerika, die 1899 stattgefunden hat. In dieser Kirche absorbierte das Problem der Lehre alle Aufmerksamkeit, und das gesamte Leben wurde unter dem Aspekt der Lehre geprüft und betrachtet. Was diese Lehre selbst anbetraf, so hoffte man, sie durch Maßnahmen juridischer Natur zu retten.

Wo war das Volk Gottes? Nicht in den Pfarreien, die nichts anderes waren, als die Institutionalisierung dieses Mobilmachungszustandes. Es begann aufzubrechen in den Laienbewegungen, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts entstanden. Aber die «Katholische Aktion» und die verschiedensten sogenannten Apostolatsbewegungen waren auch noch «militante» Bewegungen. Sie formierten die Laien beziehungsweise einen Teil der Laien für Kampfaufgaben des Klerus. Sie gestatteten keine Volkserfahrung. Sie mußten für die «Wahrheit» kämpfen; darauf, ganz einfach brüderliche Liebe

zu leben, kam es weniger an. Die demobilisierte Kirche versteht ihre Sendung nicht mehr als Kampf gegen eine allgegenwärtige Häresie; sie ist eine Kirche, die sich der Aufgabe, ganz einfach zu «leben», weiht.

Der Klerus denkt in Kategorien der Wahrheit, der Rechtgläubigkeit und des Kampfes. Ein Volk denkt in Kategorien des Lebens und der brüderlichen Liebe. Eine vom Klerus absorbierte Kirche bringt eine von den Lehren absorbierte Kirche hervor. Die schlimmste Falle, die der Klerus im gegenwärtigen Augenblick den Basisgemeinschaften stellen könnte, wäre, aus ihnen eine Lehre herzuleiten oder ihnen eine zuzuordnen. Die Basisgemeinschaften haben keine eigenen Dogmen und wollen keine besondere Wahrheit herauslösen: Sie wollen brüderliche Liebe im Heute praktisch verwirklichen.

2. Entideologisierung des Christentums und seine Lösung von einer bestimmten Kultur

Die Frage des Lebens oder der praktischen Verwirklichung des Christentums hat eine um so größere Spannweite gewonnen, als vornehmlich seit dem 19. Jahrhundert der Graben zwischen christlicher Theorie und christlicher Praxis immer tiefer geworden ist. Die Kirche formuliert eine eigene Gesellschaftstheorie und ist zufrieden, wenn sie eine formale Annahme dieser Lehre erfährt. Aber die Praxis kommt nicht nach.

Und das ist der Grund dafür: Während die Geistlichkeit sich dem ideologischen Krieg widmete, nahm die Bourgeoisie heimlich und hinterrücks, aber in recht wirksamer Weise, Besitz von der Kirche. Sie hat die Kirche anschließend mehr und mehr in ihren Dienst gestellt, und zwar auf der Ebene der Institutionen und der Organisationen. Sie suchte hier das, was man von einer Ideologie erwartet. Sie suchte keineswegs ein Leben aus dem Geist des Evangeliums. Manche Leute hatten das Ende der Christenheit verkündet. Eine verfrühte Ankündigung: Die Bourgeoisie trägt oder erneuert gegenwärtig eine sehr solide Christenheit. Sie entlehnt der kirchlichen Soziallehre, was ihr paßt. Über den Rest organisiert sie Schweigen. Nun stellt aber die Bourgeoisie einen sehr großen Teil in der Masse der «Praktizierenden» und der Konformisten dar, und noch mehr unter den Mitgliedern der Organisationen. Wo bleibt christliche Praxis, «Leben»?

Die neue technische Zivilisation kommt der Bourgeoisie zu Hilfe. Die Zivilisation der Massenmedien verwandelt die kulturellen Realitäten in Schaustücke, d. h. in Gegenstände des Konsums. Dabei ergeht es der Religion nicht anders als den übrigen Zweigen des kulturellen Lebens. Der Mensch gewöhnt sich daran, Christentum von außen her zu sehen, gleich einem Schauspiel, gleich einem kulturellen Bereich unter anderen, die sich seinem Blick, seinem Interesse und seinem Konsumwillen anbieten. Christentum verwandelt sich in einen Kulturbereich und zeigt sich auf dem Fernsehschirm. Es erregt Interesse oder bewirkt Indifferenz. Die Überzeugung, die es auslösen kann, ist die des Konsumenten. Man liebt oder man liebt nicht. Das Christentum ist ein Kulturbereich, den man interessant oder langweilig finden kann. Es wird an Wertmaßstäben gemessen, die der Haltung des Konsumenten entsprechen.

Der heutige Mensch lernt, mit dem Christentum in Kontakt zu treten durch die Medien der Massenkommunikation: Göttliche Offenbarung wird ihm ein Wort aus zweiter Hand und entpersönlicht. Es kommt im Fernsehen an oder nicht, je nach der Kunst dessen, der gerade spricht. Liturgie auf dem Fernsehschirm entbehrt jeder Teilnehmerschaft. Was die Entscheidungen der kirchlichen Autorität anbetrifft, so sind auch sie abstrakt. Das Christentum stellt sich auf diese Weise dar als ein kulturelles System, mit dem der Mensch sich identifiziert oder nicht – ganz nach Lust und Laune. Es ist nicht mehr in Gemeinschaft gelebtes Leben, noch gemeinsam übernommene Verantwortung. Die Massenmedien trennen den Christen von seinem Bruder, von gelebter Kirche, von gelebtem Wort, von wirklicher Gemeinschaft. Dieses Christentum wird abstrakt, zeitlos, vermaßt. Es verlangt danach, konsumiert zu werden und nicht mehr gelebt.

Wo hat der Christ von heute die Möglichkeit, diesem Prozeß der Reduzierung auf einen Kulturbereich zu entgehen? Wo kann er eine Welt, einen Kontext, einen Komplex menschlicher Beziehungen wiederfinden, wo man die Realitäten des Menschseins «lebt» und wo man sich nicht damit zufrieden gibt, «dabeizusein»? Denn der heutige Katholik ist meistens ein Christ, der dem Christentum als Zuschauer «beiwohnt», der es an seinen Augen vorüberziehen läßt – und sonst nichts.

Der Glaube verliert an Lebenskraft bei diesem Fehlen jeden lebendigen Kontextes. Was kann «glauben» an das Leiden und die Auferstehung Jesu Christi bedeuten? Sich grimmig an traditionelle Symbole klammern, wie man sich an etwas Vergangenes klammert? Sich dazu zwingen, das

Unglaubliche zu glauben in einer Art zu einem religiösen Akt umgeformten Opfer der Vernunft? Es gibt nur einen wirklichen Glauben: den, dem ein praktisches Handeln zugrunde liegt. Diese Praxis kann den Glauben beurteilen und nicht ein angeblicher abstrakter Glaube die Praxis.

Glauben an das Leiden Christi bedeutet: es leben! Doch um es zu leben, bedarf es eines Kontextes, einer menschlichen Welt. Man lebt das Leiden Christi weder vorm Fernsehschirm noch vor der Kinoleinwand oder einer Zeitung. Man muß diese «Selbstentäußerung» Jesu bis zum völligen Absehen von sich selbst, im Dienst an den Menschen, bis zum Erlebnis des Zunichte-Werdens leben.

Ebenso heißt auch an die Auferstehung glauben sie leben. Um an sie zu glauben, muß man, nachdem man durch die völlige Selbstentäußerung gegangen ist, die Hoffnung wiederfinden, den Sieg Jesu Christi inmitten unserer Erfahrung der Niederlage verkünden – muß man in ständiger Erwartung und der unaufhörlichen Erneuerung alles dessen, was unablässig zu Ende geht, zu leben verstehen. Wo soll man eine menschliche Welt finden, in der man solche Erfahrungen machen kann? Die Basisgemeinschaften wollen nichts anderes sein als ein Eingangstor zu einer wirklichen und nicht einer zum Schaustück gemachten Welt.

3. Reale menschliche Beziehungen

Wie soll man in der gegenwärtigen Gesellschaft brüderliche Liebe leben? Um brüderliche Liebe leben zu können, muß man seine sozialen Beziehungen – wenn auch nur ein wenig – selbst bestimmen können. In der heutigen Gesellschaft aber sind diese sozialen Beziehungen im voraus in einer starren Form festgelegt. Die Menschen arbeiten in unübersehbaren Massenstrukturen, in denen die Beziehungen zwischen Tausenden oder Millionen von Menschen durch äußerst komplexe Systeme festgelegt sind, die nur noch Fachleute zu erfassen vermögen, und die am Ende ganz allein funktionieren. Will man etwas ändern in einem solchen System, so läuft man damit Gefahr, den gesamten Apparat in Unordnung zu bringen. Die Wirtschaft beherrscht die Menschen, zumindest die große Masse der Menschen, denen nichts anderes übrigbleibt, als sich ihr zu unterwerfen, ohne daß sie etwas davon begreifen.

Auf der andern Seite wird der Staat immer zudringlicher und allgegenwärtiger. Die technischen Errungenschaften geben ihm immer wirksamere Kontrollmöglichkeiten in die Hand. Die Fortschritte in der Bewaffnung wie in den sonstigen technischen Ausrüstungen der Polizei bilden eine stetige Suggestion für die Waffenträger. Seit zwanzig Jahren breiten sich die Militärdiktaturen unaufhörlich aus auf unserer Erde, und ein kürzlich erschienener Bericht von *Amnesty international* gab bekannt, daß heute in mindestens sechzig Staaten systematisch Foltermethoden angewandt werden. Wie kann man zu einem Menschen, der völlig ohnmächtig ist und in dem Gefühl seiner totalen Hilflosigkeit vergeht, von brüderlicher Liebe sprechen?

Auf der kulturellen Ebene verbreiten die Universitätsinstitute und ähnliche Einrichtungen eine amtliche Wissenschaft, die ein verfilztes und komplexes Gebilde aus echter wissenschaftlicher Erkenntnis und Ideologie ist und sich durch die eigene Schwerkraft erhält. Auch hier sieht sich der Einzelmensch ohnmächtig den Massen von Wörtern und Zahlen gegenüber, die er nie im Leben in ihren Grundlagen ernsthaft nachprüfen kann, wenn man einmal von unbedeutenden Einzelbereichen absieht.

Diese Mächte – Wirtschaft, Staat, Kultur –, von denen der Mensch aufgesogen wird, ob er will oder nicht, liefern einander erbitterte Kämpfe: Rivalitäten von Systemen, Kämpfe um eine Vorherrschaft des einen über das andere. – Wie soll man in einem solchen Lebensraum brüderliche Liebe leben? Glauben an Christus haben bedeutet glauben, daß es möglich ist, selbst in einem solchen Kontext die brüderliche Liebe zu leben. Doch genügt es nicht, diesen Glauben wie einen verzweifelten Schrei zu verkünden. Man muß danach streben, ihn in die Praxis umzusetzen.

Die Kirche kann versuchen, sich in diesen Kampf der Mächte einzuschalten. Sie hat noch äußere Hüllen ihres verflossenen Glanzes. Das genügt indessen nicht, um eine erstrangige Rolle zu spielen. Aber es mag ein von bestimmten Konkurrenten im Machtkampf geschätzter Beitrag sein. Doch was bedeutet dieses Spiel der Macht schon?

Das Christentum spielt seine entscheidende Rolle an der Basis. Die Basisgemeinschaft bietet der heutigen Menschheit keine Lösung. Aber sie bildet einen Ausgangspunkt: den Ort, an dem der Mensch neu anfangen kann, und zwar dadurch, daß er hier die Möglichkeit erhält, wieder «jemand» zu sein.

Der Mensch, der den Mächten ausgeliefert ist, muß erleben, wie sich alle seine menschlichen Be-

ziehungen immer mehr entleeren. Ein Mensch ohne soziale Beziehungen aber hört auf zu existieren. Als Mensch zählt er nicht mehr. Er muß erst wieder zu jemandem sprechen, Beziehungen knüpfen, den Sinn des Wortes «lieben» wieder entdekken, Bande der Treue und der Bereitschaft haben, für andere «jemande» «jemand» sein können. Natürlich gibt es hier die Möglichkeit, Zuflucht zu suchen in einem Schachklub, einem Sportverein oder einem ähnlichen Zusammenschluß. Doch die Basisgemeinschaft knüpft ihre Beziehungen im Hinblick auf eine Wiedergewinnung einer menschenwürdigen Existenz und nicht in der Absicht, diese vergessen zu lassen.

Die Familie ist kein ausreichender Ausgangspunkt in diesem Sinne. Denn wenn sie isoliert dasteht, beschränkt sie sich unweigerlich auf sexuelle Funktionen. Es gibt Familien auch nur in Beziehung zu andern Familien. Isolierte Familien haben keine Existenzchance. Die Basisgemeinschaft ist daher Gemeinschaft von Familien.

Das alles könnte sehr einfach scheinen. Tatsächlich sind die Erfahrungen der Basisgemeinschaften Erfahrungen des Allerelementarsten und Allereinfachsten im Menschen. Es geht keineswegs darum, hochgestochene Erfahrungen unerhörter oder seltener Dinge zu machen. Eine erste Erfahrung ist folgende: Wie viele Menschen unserer Zeit haben niemals im Leben irgendeinem Menschen gegenüber ihren Glauben zum Ausdruck gebracht? Ja, wie viele Menschen haben nie im Leben irgendein wesentliches Wort gesprochen? Wie aber kann ein Christ, der diese elementare Erfahrung noch nicht gemacht hat, eine Rolle bei der Erneuerung einer Welt und einer Gesellschaft spielen? Wie viele Menschen haben sich nie in ihrem Leben an einen anderen gebunden durch einen freiwilligen Dienst, den sie ihm geleistet haben? Wie aber könnten Menschen, die diese einfache Sache niemals getan haben, eine neue Welt aufbauen? Die Basisgemeinschaft wendet sich an jeden beliebigen Menschen, der keine besondere Gabe oder Fähigkeit zu besitzen braucht, den Menschen, dem die heutige Gesellschaft keine Chance läßt. Die wahren Basisgemeinschaften sind solche Gemeinschaften derer, die nichts sind.

4. Anachronismus und Prophetie

Christliches Volk! Das hat es schon einmal gegeben. Es hat sogar eine Vielzahl christlicher Völker gegeben. Sie bildeten Dorfgemeinschaften oder Handwerkerzünfte der Dorfgemeinschaften. Péguy hat die Erinnerung daran wachgerufen. Das war aber alles vor der großen technischen und industriellen Wandlung. Das heißt, als man sich, wie Teilhard de Chardin sagt, noch im Neolithikum befand.

In dieser Zeit lebte die große Mehrheit der Menschen in menschlichen Gruppen von geringen Ausmaßen. Aus sozialen Beziehungen ließen sich menschliche Beziehungen entwickeln. Die brüderliche Liebe fand unmittelbar ihre Ansatzpunkte. Jeder einzelne konnte seinen Beziehungen zu den andern seinen Stempel aufdrücken. Das Gemeinschaftsleben entzog sich nicht notwendig dem Einfluß der menschlichen Einzelpersonen.

Demnach wird man angesichts des unüberwindlichen Problems, das die neue Gesellschaft allem Anschein nach bildet, begreifen, daß die erste Reaktion der Christen darin besteht, eine der früheren ähnliche Gesellschaft zu schaffen: zurückkehren in die Döfer, zu den Zünften und Innungen, wiederfinden der Werte von früher. Man begreift ferner, daß die Kirche zum Zufluchtsplatz all derer wird, die in der neuen Gesellschaft keinen Platz finden. Es ist bezeichnend, daß die ersten Gemeinschaftsbewegungen in der jungen Generation entstanden sind. In dieser Tatsache liegen unbestreitbar Elemente der Hoffnung: Zumindest im biologischen Sinne ist die Jugend die Zukunft. Doch gilt dasselbe nicht notwendig auch für den kulturellen Bereich. Jugend ist nämlich auch eine archaische Welt: die Welt derer, die noch nicht das komplexe System der Erwachsenen integriert hahen. Die Kultur der Jugend ist nicht selten eine archaische oder anachronistische Kultur. Die Jugend bildet das Vergangene nach, weil sie Angst hat vor dem Gegenwärtigen. Die individuelle Kindheit ist gleich der Kindheit der Menschheit. Aus diesem Grunde aber halten sich die Jugendgemeinschaften auch so schwer im Erwachsenenalter. Die Basisgemeinschaften sind nicht prinzipiell Gemeinschaften junger Menschen, sondern Gemeinschaften Erwachsener, d. h. von Männern und Frauen, die in ihrem Alltagsleben die Last der Welt von heute zu tragen haben, und die, während sie noch etwas von ihrem Räderwerk in den Händen halten, sich die Frage stellen, ob die damit gegebene Fähigkeit sie aneinander binden oder ihnen helfen kann, sich frei zu machen.

Doch muß man zurückweichen können, um hernach besser vordringen zu können. Es gibt Anachronismen, die eine prophetische Bedeutung besitzen. Es ist geradezu notwendig, daß die Menschen bei Dingen aus ihrer Vergangenheit eine

Stütze suchen. Sie können einfach nicht alles vollständig neu aufbauen. Die Revolutionen präsentieren und verstehen sich stets als Rückkehr zu einer besseren Vergangenheit, einem Wiederfinden, einer «Rückwälzung» (re-volutio) im etymologischen Sinne des Wortes. In ihren archaischen Erfahrungen finden die jungen Menschen Nahrung für ihre Vorstellungskraft, ihren Schwung, ihre Unruhe, die sie für das Erwachsenenalter wachhalten werden.

Ebenso geht es mit den Intellektuellen. Bei den ersten Versuchen, Basisgemeinschaften zu bilden, stellte sich oft ein recht hoher Anteil von Intellektuellen ein. Auch das ist ein Übergangsstadium. Auch die Intellektuellen bewahren die Kindheit der Menschheit. Ihre Ideen sind generell archaisch und dementsprechend unanwendbar, weil sie der Komplexität der heutigen Gesellschaft nicht gemäß sind. Die Intellektuellen stellen sich die Zukunft nach den Bildern der Vergangenheit vor. Ihre soziale Rolle besteht eben darin, daß sie die Erinnerung der Völker sind. Sie können kein Material für christliche Gemeinschaften liefern. Doch liefern sie, indem sie auf das Vergangene zurückgreifen, den Christen etwas, worauf sie sich stützen können und damit einen Punkt, von dem aus sie neu beginnen können. Das Heimweh nach dem Vergangenen ist prophetisch.

5. Die Menschen und der Aufbau einer neuen Gesellschaft

Der neue Mensch wird nicht von den Mächten geschaffen werden, die sich der Welt bemächtigt haben. Er wird hervorgehen aus dem einfachen Menschen, der keine Macht besitzt. So möchte es wenigstens der christliche Glaube sagen. Die Rolle des Christentums besteht darin, daß es den Menschen von der Basis aus neu gestaltet, daß es bei seinem Aufbau ausgeht von dem, was das Schwächste und Ohnmächtigste ist.

Es geht nicht einfach darum, mehr materielle oder kulturelle Güter zu produzieren oder sie in einer neue Qualität zu produzieren. Der Mensch von heute ist nahezu überzeugt davon, daß hier nicht die Lösung zu suchen ist. Es kommt darauf an, wieder Gemeinschaftsleben und Beziehungen zwischen den Menschen zu schaffen.

Wohl gemerkt: Die Leute von der Basis werden nicht eines Tages ein neues System entdecken. Ihre Tätigkeit ist andrer Art. Sie besteht darin, die Strukturen zu vermenschlichen durch ein Wirken im Sinne einer geduldigen Erosion, das so lange fortgesetzt wird, bis sie einigermaßen akzeptabel sind. Die Geschichte zeigt, daß die Eroberung von Freiheiten eine langsame Arbeit des Untergrabens der etablierten Mächte ist. Doch wie soll man soweit kommen, wenn es keine geduldigen und ausdauernden Menschen gibt, die sich an diese Aufgabe machen?

Wo soll man dieses Ferment der Befreiung im Geiste des Evangeliums bereiten? Wo kann man von solchen Dingen sprechen? Gewiß nicht im Rahmen der Institutionen der etablierten Gesellschaft, und ebensowenig in den Pfarreien. Etwa in den Parteien, die zur Macht gelangen wollen? Dort spricht man mehr von Macht als von Freiheit.

Es muß Gemeinschaften geben, in denen man zumindest träumen kann von einem neuen Menschen und einer neuen Welt. Dann aber – so wird man sagen – muß, wenn einmal dieses Stadium der Institution überwunden ist, die Basisgemeinschaft verschwinden und den Platz Gruppen räumen, die stärker spezifiziert und in ihrer praktischen Wirksamkeit determinierter sind. Zweifellos müssen solche Gruppen entstehen. Doch wird man immer von Anfang an neu zu beginnen haben, d. h. von dem Menschen ohne Macht und ohne Bildung.

Die Kirche weicht immer nach oben hin aus und verliert sich gerade dann, wenn sie sich von der Basis abschneidet. Ihre Basis sind die Armen, die, die nichts haben. Weder Kirche noch Theologie befassen sich jemals genügend mit dieser Basis. Der Umgang mit den höheren Klassen ist bedeutend anziehender. Es ist so leicht, der Weisheit der Welt nachzugeben und zu glauben, wenn man Eliten bilde, bilde man Volk. Als hätten die Eliten sich jemals um das «gemeine Volk» gekümmert. Hier haben wir aber einen typischen Zug des Christentums: an die Kraft derer zu glauben, die keine Kraft haben. Daher sind die wirklichen Basisgemeinschaften diejenigen, die auch wirklich von der Basis aus aufwachsen.

6. Die Sprache wiederfinden

Die Kirche spricht eine eigene Sprache, wenn sie das Wort Gottes in menschliche Worte umsetzt. Das Wort Gottes wird ihr nie fehlen. Aber wird sie auch immer die menschlichen Worte finden? Worte haben aber nur einen Sinn in einer Gemeinschaft, und dasselbe gilt von allen Formen von Sprache.

Nun bemächtigen sich aber die Strukturen der heutigen Gesellschaft aller Worte und aller Aus-

drucksformen. Sie machen aus ihnen Werkzeuge, funktionale Instrumente; sie machen sie geeignet zum Beherrschen, zum Erobern, zum Modellieren von Dingen und dazu, Menschen wie Dinge zu behandeln und sie dann ebenfalls zu beherrschen. Die Sprache dient nicht mehr dazu, ein Gemeinschaftsleben zu tragen. Alle Wörter haben einen den verschiedensten Techniken vorbehaltenen Sinn.

Die Wörter der religiösen Sprache sind diesem Vorgang nicht entronnen. Auch sie sind zu Konsumgütern geworden. Die Humanwissenschaften und ihre Techniken haben sich ihrer aller bemächtigt, und es bleibt nichts mehr übrig.

Die Aufgabe ist nicht gerade einfach. Der heutige Mensch hat einen außerordentlichen Konsum von Worten und Zeichen. Das gesamte Erbe der Menschheit muß seinen Beitrag leisten. Doch die Kommunikation wird zunehmend schwieriger.

Wer wird wieder eine christliche Sprache gestalten? Die Erfahrung der letzten Jahrzehnte zeigt eine außerordentliche Unfähigkeit der kirchlichen Bürokratien. Was hat man nicht alles an Plänen für Katechese und Evangelisation entworfen? Wie viele Programme, Texte, Erklärungen und Dokumente? Wie lange halten diese Programme? Sie sind schon überholt an dem Tag, an dem man sie veröffentlicht. Und doch wird die Sprache zur Mitteilung des Wortes Gottes nicht von oben kommen. Was die Liturgie anbetrifft, so haben die Reformen des Konzils die alten Formen vereinfacht, aber absolut nichts Neues erfunden. Die Liturgie ist heute ebenso ausdruckslos wie vor dem Konzil. Was das Gemeinschaftsleben anbetrifft, so weiß man, daß heute das Sichtbarste von allem ist, daß auf sämtlichen Ebenen die Autorität im Leerlauf läuft. Man besteht sehr auf der Achtung der Autorität in der Kirche. Aber die Autorität befiehlt nichts oder vielmehr: was sie befiehlt, ist nur Negatives: sich nicht rühren, nichts ändern. Die Autorität reißt nicht mit – weder auf der pfarrlichen Ebene noch auf höheren Ebenen. Es gilt die Sprache der Autorität wiederzufinden und, verbunden damit, die Sprache des Gehorchens. Es gilt die Rollen des Gemeinschaftslebens wiederzufinden.

Wer wird diese Aufgabe erfüllen? Im Mittelalter hatten die monastischen Orden und die Bettelorden diese Aufgabe übernommen. Heute deutet nichts darauf hin, daß sie sich irgendwie bereit machen, diese Rolle auf sich zu nehmen. Im Gegenteil: die Ordensleute haben niemals ihre Abhängigkeit von der Gesamtkirche mehr empfunden als heute. Heute formen die Laien zweifellos die Ordensleute ebensosehr, wenn nicht mehr als die Ordensleute die Laien formen.

In der heutigen Kirche finden Laiengemeinschaften die Sprache einer echten Kommunikation wieder – keineswegs durch außerordentliche Inspirationen, sondern durch das Spiel der Interaktion von Millionen von Menschen, die einer gemeinsamen Aufgabe gemeinsam zugeordnet sind. Die kirchliche Sprache dagegen ist wieder anonym wie früher.

Zweifellos gibt es heute in den Basisgemeinschaften viele Sonderheiten. Wir halten sie für sekundär. Das Fundamentale ist das Elementarste. Zum erstenmal seit Jahrhunderten gibt es in der Kirche eine Bewegung, die die armen Männer und Frauen ernst nimmt, die keine Macht und keine Bildung besitzen oder vielmehr: die nur die Macht und die Bildung der Armen besitzen. Wenn die brüderliche Liebe und ihre Sprache von irgendwoher einströmen sollen, – muß es dann nicht von diesen Basisgemeinschaften her geschehen?

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOSEPH COMBLIN

geboren 1923 in Brüssel, 1947 zum Priester geweiht. Er ist Doktor der Theologie, wurde 1972 aus Brasilien ausgewiesen, nachdem er sieben Jahre lang in Recife Theologie doziert hatte, ist gegenwärtig Dozent an der Katholischen Universität von Chile in Talca und Professor an der Katholischen Universität Löwen. Er veröffentlichte u.a.: Théologie de la Ville (Paris 1968), Théologie de la révolution (Paris 1970).

Juan Caldentey

Die Bedeutung der christlichen Basisgemeinden für die Kirche

Der vorliegende Aufsatz hat zwei Hauptbezugspunkte: der eine ist das nachkonziliäre Phänomen der Basisgemeinden (Ursprung, Wesenszüge und Strukturen) und der andere die Kirche als Institution im Rahmen der klassischen Pfarrei.

Das Bestehen der Basisgemeinden ist ein Faktum, und seine Bedeutung liegt, wie vor einigen Jahren J. Remy bemerkte, «weniger auf statistischer Ebene, sondern mehr auf der Ebene des Charakters und der Bedeutung dieser Gemeinden.» Der Institution andererseits sind diese Gemeinden nicht gleichgültig. Einige erblicken in ihnen ein Erneuerungselement, Gemeinden, die ein Leben aufweisen, das zu würdigen und in die richtigen Bahnen zu lenken ist;[1] andere hingegen sehen diese Gruppen als eine «Verirrung» an, als «Randgruppen», die gegen die Hierarchie und die Kirche handeln und bei denen vieles nicht in Ordnung ist.

Die Pfarrei als geographischer Bezirk vermag, vor allem in städtischen Verhältnissen, nicht, Wege zu ihrer Erneuerung zu finden. Wenn wir auf der einen Seite das Phänomen der Basisgemeinden und auf der andern Seite die heutige Situation der Pfarrei besehen, kann uns vor Augen treten, wie wichtig die Basisgemeinden für die Reform der Kirche sind.

I. CHRISTLICHE BASISGEMEINDEN

Die christlichen Basisgemeinden, wie sie seit dem Zweiten Vatikanum in verschiedenen Ländern von soziologisch christlicher Kultur aufkommen, gehen in ihrem Ursprung auf sehr verschiedene *Ursachen* zurück. Wenn wir uns auf diejenigen beschränken, die diese Gruppen in ihren Reflexionen als die unmittelbarsten ansehen, lassen sich folgende Gründe anführen:

Der Wunsch, eine zahlenmäßig kleine Gemeinschaft zu finden, worin man von seinem Glauben sprechen und ihn äußern kann und worin die Feier der sakramentalen Zeichen Ausdruck und Bekenntnis eines realen Inhaltes, einer Gemeinschaft und einer Teilnahme am konkreten Leben eines jeden Einzelnen ist.

Der Anstoß kam gelegentlich auch von daher, daß einem der Sinn für das menschliche Engagement des Christen in der Welt aufging und daß es sich in den offiziellen kirchlichen Institutionen als unmöglich erwies, diesen Welteinsatz in die Tat umzusetzen.

Von den vorrangigen Zielsetzungen her lassen sich zwei verschiedene Gemeinschafts*typen* unterscheiden:

a) Die Pfingstgruppen, denen es hauptsächlich um eine religiöse Aktivität (Katechese, Liturgie, Bibellesung, Hauseucharistien) von mystisch-pneumatischem Charakter geht.

b) Diejenigen Gruppen, die sich auf verschiedenste Weise auf dem sozialen und politischen Feld einsetzen.[2] Da diese sich aus christlicher Inspiration heraus sozial und politisch engagieren, stellen unserer Ansicht nach bloß sie für die Kirche von heute einen Anstoß zu einem tiefgründigen Wandel und zu ernsthafter Erneuerung dar.

Die Basisgemeinden existieren in vielen Formen und passen sich den unterschiedlichen menschlichen Lebensumständen an; wenn wir sie mit einer bestimmten Form identifiziert haben, die durch ihre soziale Option charakterisiert ist, so bedeutet dies keineswegs eine Vereinheitlichung und Verdinglichung in einem bestimmten Organisationstypus. Wenn wir jedoch diese Gruppen in groben Strichen kennzeichnen wollen, so lassen sich folgende *Eigenarten* festhalten:

Der freie Entschluß eines jeden ihrer Mitglieder, sich mit andern zu einem christlichen Leben zu verbinden. Dieser freie Entschluß, eine Lebensgemeinschaft zu bilden, ist ein spezifisches, grundlegendes Element dieser Gruppen.

Die interpersonalen Beziehungen. Die Kommunikation sucht über die rein «funktionale» Ebene – wechselseitige Hilfeleistungen, Beziehungen, welche die Personen nicht engagieren – hinauszugehen und die Ebene des «Personalen», der effektiven und affektiven Kommunikation zu erreichen. Doch so wichtig und normal diese Kommunikation ist, so bildet sie doch nicht das entscheidende Ziel der Basisgemeinden.

Eine beschränkte Anzahl von Mitgliedern, wiewohl ihre Größe wie Homogenität von den konkreten Umständen jeder Gemeinde abhängen.

Autonomie in der Gestaltung ihrer Organisation und eine relative Unabhängigkeit in den Ausdrucksformen ihres sakramentalen Lebens. Sie fühlen sich innerhalb der Kirche, ohne sich an ein-

zelne Gesetze oder Stützpfeiler der geschlossenen Christenheit gebunden zu fühlen. Diese Freiheit ermöglicht ihnen eine Haltung beständigen Suchens und gibt ihnen etwas Vorläufiges, Vorübergehendes in Treue zum gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Geschehen.[3]

Die *Struktur* dieser Gemeinden wird nicht von einer außenstehenden Instanz bestimmt, sondern von ihrer Zielsetzung: der Bewährung des Glaubens in den konkreten Lebensumständen. Diese Übersetzung des Glaubens in die Praxis erheischt eine Planung mit objektiven Zielen, die ihre Institutionen beweglich und anpassungsfähig machen. Die gesamte Gemeinde ist mitverantwortlich tätig in der Bestellung von Kommissionen, im Aufzeigen von Betätigungsgebieten und Zielen, in der Aufgabenverteilung, in der Gestaltung der Zusammenkünfte und Liturgiefeiern. Das Hinhorchen dieser Gemeinden auf das Leben, auf das, was in der Arbeitswelt geschieht, ihr beständiges Sich-Umstellen geben ihren Strukturen einen dienenden Charakter und machen sie zu Mitteln, um etwas zu tun und zu erreichen. Bei der Relativierung alles Strukturellen in der Christengemeinde selbst und in den weiteren religiösen, gesellschaftlichen und politischen Institutionen spielt die eschatologische Auffassung, die diese Gemeinden von der Geschichte haben, eine wichtige Rolle.

Zusammenfassend können wir sagen: Die christliche Basisgemeinde besitzt ein spezifisches Element, das sie definiert: es ist der Glaube der Gemeinden und damit ihrer Glieder an Jesus Christus, so daß sich das Leben dieser Gemeinden ohne eine christliche Dimension nicht begreifen läßt. Sie beabsichtigen nicht, ohne Institutionen auszukommen oder von den übrigen Formen der Kirche getrennt zu leben, sondern wollen das, was grundlegend ist: *die konkrete Gemeinde* neu situieren. Die politische und gesellschaftliche Betätigung ihrer Mitglieder wird nicht durch ein vorgegebenes kirchliches Lehrcorpus bestimmt, sondern geht vom menschlichen Umraum aus, worin sie leben und den sie der Methode entsprechend, die diese Umwelt erheischt, und mit Hilfe der Gesellschaftswissenschaften analysieren und beurteilen. Das Evangelium hat in der Gemeinde seinen Ort als Inspirationsquelle und Bezugspunkt ihrer Betätigungen, Überlegungen und Feiern.

Diese doppelte – gesellschaftliche und transzendente – Dimension a) als Gemeinden, die sich in die Geschichte eingetaucht und infolgedessen berufen fühlen, ihre geschichtliche Aufgabe zu erfüllen: den Menschen in seinem konkreten Kontext von allem, was ihn bedrückt, zu befreien; b) ihre transzendente Auffassung des Menschen und der Geschichte sind die beiden Pole der Achsen, um die sich ihr Leben dreht und von wo ihre Treue zur Welt und ihr Dienst an ihr und ihre evangelisierende Dimension ausgehen.

II. DIE PFARREI

Die Pfarrei, die bis vor wenigen Jahren als grundlegende, unersetzliche pastorale Basiseinheit angesehen wurde, macht – vor allem in ihrem spezifischen Charakter als territoriale Institution – eine schwere Krise durch. Eine erste Schwierigkeit, auf die die Pfarrei, besonders in städtischen Verhältnissen stößt, ist die, daß sie eine kulturell überholte Institution ist. Während die Humanwissenschaften, die politischen Formen und die Erziehungsmethoden in ihren grundlegenden Voraussetzungen eine Evolution und einen Wandel durchgemacht haben, hält die Pfarrei an einer Organisation mittelalterlichen Ursprungs fest, d. h. an einer solchen, die von oben nach unten konzipiert ist. An der Spitze dieser Organisation stehen die Pfarrer und Hilfsgeistlichen, in denen man Personen erblickt, die über eine besondere Gabe verfügen, das Volk mit Gott zu vereinen.

An der Basis dieser kleinen Pyramide stehen die Gläubigen, im allgemeinen Erwachsene, die in der jetzigen Situation entweder am Rand dieser in Bildung begriffenen Welt oder in ihrem Schlepptau leben.

Ihr territorialer Charakter, der damit gegeben ist, daß eine Gemeinde sich mit dem Territorium identifiziert, auf dem ihre Mitglieder leben, macht die Pfarrei zu einer zentripetal ausgerichteten Institution, die geeignet ist, die Menschen zu sich heranzuziehen, nicht aber ihnen entgegenzugehen. Deshalb kann man nicht von ihr aus eine missionarisch-evangelisierende Aktion starten in einer Gesellschaft, die zu immer mannigfaltigeren kulturellen, politischen und religiösen Strukturen drängt, Interessenpluralität und Konflikte als etwas Befruchtendes ansieht und aus der Demokratie und der Mitbeteiligung auf allen Lebensebenen eine öffentliche Tugend macht. Die an der Pfarrei angebrachten Retuschen und Verzierungen haben es bis jetzt nicht zustande gebracht, sie aus ihrer Verknöcherung zu befreien.

Dieses kollektive Wissen darum, daß die Kirche als Institution – mit volkskirchlichen Strukturen, von oben nach unten organisiert, mit Beziehungen

des Typus «Herrschaft–Abhängigkeit», «Autorität–Gehorsam», «Vorgesetzter–Untergebener», «Priester–Laien», mit der Vorherrschaft des Mannes über die Frau, was Ungerechtigkeiten hervorbrachte und strukturierte – ihr Prestige verloren hat, zieht sehr konkrete Konsequenzen nach sich. Da der Hierarchie – Bischöfen und Priestern – die öffentliche Anerkennung, die Annahme von seiten der Gesellschaft fehlt, ist sie unsicher geworden und hat an Autorität, Mut und Organisationskraft verloren. Man könnte behaupten, daß der Niedergang der Pfarreiinstitution einer der wichtigsten der Faktoren ist, die zur beruflichen Identitätskrise vieler Priester geführt haben. Die Pfarrei wird von manchen von ihnen als ein bürokratischer Organismus angesehen, der sich, seiner spezifischen christlichen Inhalte entleert, mechanisch weiterdreht.

III. DIE BEDEUTUNG DER CHRISTLICHEN BASISGEMEINDEN

In unserer Beschreibung dieser Gemeinden zeigten wir als deren Grundzüge auf: die freiwillige Zugehörigkeit der Mitglieder zu der Gemeinde, die Intensität der interpersonalen Beziehungen, die Autonomie. Diese Wesenszüge machen diese Gemeinden zu einem Entwurf eines einfallsreichen, schöpferischen Christseins, zu Gruppen, welche die Wege, die die Kirche in ihrer Pastoration inskünftig zu gehen hat, aufzeigen, wenn auch vielleicht noch nicht verkörpern. Doch die Basisgemeinden schaffen und suggerieren nicht nur neue Formen und Muster des christlichen Lebens, sondern üben auch vom Innern der Kirche her eine Kritik der Institution aus, indem sie deren Widersprüche analysieren und anprangern. Wir weisen bloß auf drei Momente dieser Kritik hin, die nicht bloß Verneinung des Bestehenden ist, sondern auch Quelle der Inspiration und Zusammenarbeit auf der Suche nach neuen Wegen:

1. Einspruch gegen eine falsche soziologische Repräsentation der Kirche

Die Kirche wurde während langer Zeit ausschließlich von der Hierarchie repräsentiert. Für das Volk war die Kirche gleichbedeutend mit Papst, Kurie, Bischöfen, Geistlichen, Gebäuden und Riten. Diese gesellschaftliche Repräsentation hatte selbstverständlich gesellschaftspolitische Folgen, indem sie Ansehen, Macht und Einfluß verschaffte, die im Verlauf der Geschichte allzuoft als Elemente dienten, welche die Oppressions- und Legitimationsformen der etablierten Gewalten festigten, und sie hatte auch theologische Folgen, denn sie höhlte die Auffassung der Kirche als des Gottesvolkes aus. Die Hierarchie hat sich in ihren geschichtlichen Institutions- und Organisationsformen an die Stelle des Volkes gesetzt und die Pyramide auf den Kopf gestellt; aus einer Dienerin wurde sie nach und nach in der Theologie zum Gipfelpunkt.

Indem die Basisgemeinden die Institution von innen her analysieren und alle ihre Strukturen einer intensiven Kritik unterziehen, werden sie für die Kirche zu Elementen der Veränderung; die Hierarchie verliert ihre Vorzugs- und Machtstellung, gewinnt den pastoralen Sinn dafür, daß sie Dienerin des Volkes ist, wieder zurück und wird von neuem zu dem, was sie immer hätte bleiben sollen: Kirchenvolk, Kirche des Volkes, die durch das Entziffern des Evangeliums in allen Gläubigen das Bewußtsein weckt, aufbringt und beseelt, daß es einer gesellschaftlichen und politischen Veränderung im Dienst der Armen und Unterdrückten bedarf. Dieser Kampf gegen eine falsche gesellschaftliche Repräsentanz der Kirche gehört zur Natur der Basisgemeinden und besitzt für unsere Zeit eine revolutionäre Bedeutung.

2. Entsakralisierung

Die Basisgemeinden aktivieren den Säkularisierungsprozeß, worin sich die Gesellschaft und die Kirche zurzeit befinden; sie verpflichten die Kirche, über ihre Ursprünge nachzudenken, und betonen damit stark den nichtsakralen Charakter der Gemeinde. In den Basisgemeinden gibt es keine sakralen Personen und Orte; sie lassen die Unterscheidung zwischen sakral und profan hinter sich, damit das Menschsein und die Beziehung zu Gott einander stützen. Das Kultische ist nur dann sinnvoll, wenn es mit dem gerechten Tun Hand in Hand geht (vgl. Jes 1,10–23). Auch die sakramentalen Zeichen besitzen nicht schon an und für sich einen immanenten sakralen Wert, sondern nur in Verbindung mit Jesus Christus und kraft ihres meta-historischen Bezuges, und sie werden in diesen Gemeinden in ihren signifikativen Kontext zurückversetzt: in die Geschichte einer kritischen Befreiung des Volkes unter den Bildern des Auszugs und der Passion Christi als des Übergangs zu seiner Verherrlichung. Diese entsakralisierende Auffassung und Praxis haben auf dem Feld der Pastoral sehr konkrete Auswirkungen. Im Verlauf der Geschichte verlagerte sich die Aufmerksamkeit der

Gläubigen auf das Kultgebäude und die hierarchische Repräsentanz: statt der Versammlung als der Mitte der Gemeinde stand in der römischen Basilikaliturgie die Vorsteherschaft im Mittelpunkt; von da aus verlagert sich (im Mittelalter) das Augenmerk auf den Altar und schließlich (in der Barockzeit) auf die eucharistischen Gaben und auf den Tabernakel.

Indem die Basisgemeinde den Menschen in den Mittelpunkt ihres Interesses rückt, verlegt sie den Akzent auf das Gemeinschaftliche, auf die Versammlung der Gläubigen. Zu ihren theologisch-liturgischen Implikationen hinzu wirkt sich diese Akzentverlagerung unwillkürlich auf den Kirchenbegriff aus, da nun die Kirche als Ort der Versammlung und Begegnung der Christen gesehen wird.

Eine weitere Institution wird dadurch stark berührt: die Hierarchie wird nicht mehr als Klasse für sich aufgefaßt. Der Bischofspalast neben der Kathedrale, das Pfarrhaus neben der Kirche sind gewissermaßen Sinnbilder der Macht und Autorität über den als sakral erachteten Bereich. Der Pfarrer ist der für diesen Bezirk Verantwortliche, er besitzt die Tabernakelschlüssel und war bis vor kurzem der einzige, der die eucharistischen Gestalten berühren durfte. Dies alles trug dazu bei, auch den Priester zu einem Kultgegenstand werden zu lassen, vor dem man eine besondere Verneigung machte oder dem man die Hand küßte. Diese sakrale Auffassung des Priesters im Verein mit der traditionell negativen Haltung der christlichen Kirchen zum Geschlechtlichen schränkt stark die Möglichkeit ein, die heiße Streitfrage der Verknüpfung von Priesterdienst und Zölibat auf der Grundlage der Kultur und der Erkenntnisse der Humanwissenschaften von heute objektiv zu prüfen.

3. Politischer Einsatz

Die Basisgemeinde ist keine politische Partei und will sich nicht an die Stelle von Parteien setzen; damit sie jedoch in die menschliche Realität eingefügt ist, setzt sie sich in dieser ein und sucht sie so weit als möglich zu prägen und zu verändern. So wie sie jeglichen religiösen Imperialismus der Kirche als Institution kritisiert und angreift, so bekämpft sie auch jede sonstige Herrschaftspolitik und alle Machtsysteme. In den Basisgemeinden gibt es ideologische Meinungsverschiedenheiten, theologische Divergenzen, unterschiedliche Feierformen, doch sind sie alle in einem Punkt einig: im Kampf für die Gerechtigkeit, der im Verein mit allen andern Menschen durchgefochten wird.[4]

IV. INTEGRATION IN DER KIRCHE

Die Zeit des Totschweigens dieser Gemeinden und der Angriffe auf sie scheint nunmehr vorüber zu sein. Die Bischöfe, Soziologen und Pastoraltheologen wenden sich jetzt dem Problem der Beziehung dieser Gruppen zur Kirche zu. Wenn man dieses Problem stellt, läuft man Gefahr, daß man diese Gemeinden bewußt oder unbewußt zu verzwecken und in den Dienst der herkömmlichen Pfarrei zu stellen sucht, daß man mit neuem Saft erfüllte Gruppen in alte Strukturen zu pressen sucht. So wie ich die Dinge sehe, sollte man einen andern Weg einschlagen. Man muß sich mit aller Kraft dafür einsetzen, daß an der Basis Kirche Wirklichkeit wird, daß es Gruppen von Gläubigen gibt, die so weit als möglich dem «Reich Gottes» entsprechen. Aus diesem wenn auch partikulären Leben, das – sofern es geistgewirkt ist – in sich das Bedürfnis nach dem Universalen enthält, werden sich Beziehungs- und Koordinationsstrukturen ergeben, die nicht unbedingt die bereits bestehenden zu sein brauchen, sondern ganz verschiedene Formen annehmen können. Beispielsweise waren die Zusammengehörigkeits- und Beziehungsstrukturen, die in und zwischen den Christengemeinden von Jerusalem, Antiochien und Korinth bestanden, unterschiedlich. Die Katholizität dieser Gemeinden gründete hauptsächlich auf der Kommunikation durch Delegierte dieser Gemeinden, die über die Probleme des Glaubenslebens in ihren Gemeinden informierten und sie miteinander besprachen (vgl. Apg 11; Gal 2).

Das pastorale Bemühen muß deshalb im jetzigen Zeitpunkt nicht darauf ausgehen, diese Gruppen von oben her unmittelbar zu integrieren und zu koordinieren, sondern es muß sich nach Kräften dafür einsetzen, daß diese Basis vorhanden ist, lebendig bleibt und sich in ihrer ganzen Dynamik entfaltet. Wenn diese Gemeinden sich vervielfältigen, sich rühren und einsetzen, ohne sich in ihrer Partikularität dadurch zu behaupten zu suchen, daß sie sich in Gegensatz zur Gesamtkirche stellen (wenn sie dies täten, könnten sie mit der Zeit zu einer Fixierung werden), werden sie auf den Organismus der Kirche einwirken; dieser wird, wenn er auf die Impulse achtet, die ihm der Geist Gottes von der Basis aus vermittelt, die für ihr Leben geeigneten Strukturen und die Formen zu einer immer totaleren und dynamischeren Integration in die Gesamtheit der Kirchen Christi ausfindig machen. Mit dem Gesagten wollen wir nicht eine mögliche Zusammenarbeit und Aussprache mit

den bestehenden Pfarrei- und Bistumsorganisationen ausschließen, sondern nur die Problemstellung umkehren. Nicht die Basis ist in den Dienst dieser Institutionen, sondern diese sind in den Dienst an der Basis zu stellen. Wenn man die Dinge so sieht, wird deutlich, daß die Pfarrei sich entwickeln muß, hin zu neuen Organisationsmodellen, zu neuen Mustern institutioneller Verknüpfung, zu neuen Weisen der Verbindung zwischen Seelsorgetätigkeit und menschlicher Realität, womit mehr Möglichkeiten zur Identifizierung des christlichen Lebens gegeben sind. Wichtig ist heute vor allem, sich der dringlichen Notwendigkeit bewußt zu werden, daß in den herkömmlichen Grundinstitutionen der Seelsorge ein Wandel eintreten muß, und zu erfassen, daß eine wirkliche Erneuerung der Kirche in Richtung der Evangelisation, wie die Stadtseelsorge unserer Zeit sie erheischt, unmöglich ist, wenn die Kirche bloß innerhalb einiger Strukturen verbleibt, die aus einer Wirklichkeit, wie sie vor Jahrhunderten bestand, hervorgingen.

Am Schluß dieser Ausführungen angelangt, sind wir uns bewußt, wie begrenzt und wie summarisch sie sind. Der Umstand, daß wir uns auf einem sehr weiten Feld bewegen mußten, hat zu Verallgemeinerungen gezwungen, uns aber auch ermöglicht, einen breiteren Horizont in den Blick zu fassen. Obwohl die Basisgemeinden innerhalb der Gesamtkirche quantitativ bescheiden sind, bringen sie doch Leben, Geist und Freiheit in sie hinein; sie weisen auch Mängel auf, die allem anhaften, was in die menschliche Wirklichkeit eingetaucht ist. Die Basisgemeinden anzuerkennen und zu fördern stellt für die Hierarchie eine Gefahr dar. Doch gerade dadurch, daß sie das Risiko auf sich nimmt und den Mut zum Abenteuer hat, kommt die Kirche in der Geschichte voran. Meines Erachtens ist es ein Gebot, das sich aus dem Evangelium ergibt, auf dieses Phänomen der Gruppen aufmerksam zu achten, das aufgrund seiner Ausdehnung und seiner Eigentümlichkeiten heute als ein «Zeichen der Zeit» zu gelten hat.

[1] «Die christliche Basisgemeinde ist so der primäre, grundlegende Kern der Kirche, der auf seiner Ebene die Verantwortung auf sich nehmen muß für den Reichtum und die Ausbreitung des Glaubens sowie für den Kult, der ihn zum Ausdruck bringt. Sie ist infolgedessen die Initialzelle für die kirchliche Strukturierung, der Herd der Evangelisation und gegenwärtig der hauptsächliche Ausgangspunkt zur Hebung und Entwicklung des Menschen» (CELAM, Conclusiones de Medellín, XV, 10).

[2] C. Floristán unterscheidet drei Grundtypen von Basisgemeinden: die Pfingstgruppen; diejenigen, die ein Gleichgewicht zwischen der Dimension des Glaubens und dem Einsatz des Christen in der Welt erstreben; diejenigen, die ganz klar auf den politischen Einsatz hinorientiert sind. Vgl. C. Floristán, Christliche Gemeinschaften in Spanien: Diakonia 4 (1973) 268–272.

[3] Zu einer detaillierteren Beschreibung vgl. J. Gomis, Comunitats cristianes (Barcelona 1970) 6–12.

[4] Zum politischen Aspekt dieser Gemeinden vgl. Concilium, April 1973; J. Guichard, Communautés de base et contexte politique: Lumière et vie 99 (1970) 77–102.

Übersetzt von Dr. August Berz

JUAN CALDENTEY

geboren 1937 in Petra (Mallorca, Spanien), 1966 zum Priester geweiht. Er wirkte zwei Jahre als Vikar in einer ländlichen Gemeinde auf Mallorca und war gleichzeitig diözesaner Berater für Kinder- und Jugendfragen. Von 1969 bis 1970 dozierte er Pastoraltheologie am Diözesanseminar zu Mallorca. Seit 1971 studiert er in Münster Theologie und schreibt eine Dissertation über christliche Basisgemeinden in Barcelona.

Aldo Jesús Büntig

Die Basisgemeinden in der politischen Aktion

Eine elementare Aussage der Soziologie des Erkennens besagt, daß unsere intellektuelle Einschätzung der Wirklichkeit gesellschaftlich bedingt ist. Jede Anstrengung zu theoretischer Reflexion ist somit vom Wesen aus in Zeit und Raum *situiert*. Sich dessen bewußt zu werden, ist überaus wichtig, damit man nicht etwas, was relativ und geschichtlich bedingt ist, verabsolutiert.

Diese Bemerkung will den Leser auf den Umraum unseres Beitrags aufmerksam machen. Da die lateinamerikanische Wirklichkeit der gesellschaftliche Raum ist, worin wir uns bewegen, werden wir vor allem auf sie Bezug nehmen. Zudem ist es hier, wo die Kirche und «das Politische» seit Jahrhunderten in engem Dialog stehen. Und im Schoß dieser Kirche haben – als Antwort auf die «Zeichen der Zeit» – *die kirchlichen Basisgemeinden*[1] aufzublühen begonnen.

Darum ist es für uns Lateinamerikaner höchst aufschlußreich, die Analyse zu unternehmen, auf die die Überschrift hinweist. Wir stehen damit vor einem Thema, das praktisch bis anhin noch unerforscht geblieben ist. Dies ist eigentlich unverständlich, wenn man an die reiche Erfahrung mit den zahlreichen Christengruppen denkt, die sich politisch einsetzen.[2] Es handelt sich hier um eines der Felder, auf denen die pastorale Wirklichkeit weit über die Konzeptionen der theoretischen Überlegung hinausgeht.

Dieser Aufsatz macht sich nicht anheischig, die besagte Lücke zu füllen. Wir möchten bloß Elemente vorlegen zu einer gründlicheren Reflexion, die sich in der Begegnung mit neuen Erfahrungen und Reflexionen immer mehr zu vertiefen suchen muß.

1. Ortung im Kontext

Unsere Untersuchung geht in einem ganz bestimmten *theologischen, geschichtlich-kulturellen und soziologischen Kontext* vor sich, den wir in seinen Grundzügen zeichnen müssen. Nur in diesem Bezugsrahmen nehmen unsere Überlegungen über «Die Basisgemeinden in der politischen Aktion» feste Gestalt an.

1.1 Theologischer Aspekt

a) Verhältnis zwischen Kirche und Welt. Eine der Grundvoraussetzungen unserer Analyse beruht auf einer erneuerten Sicht der Beziehungen der Kirche zur Welt. Wir werden uns nicht lange dabei aufhalten, sondern wollen bloß einen Aspekt herausgreifen, der zwar elementar, aber für unser Thema überaus wichtig ist: Die Kirche ist zwar «nicht von der Welt», aber doch «in der Welt» in einer beständigen Dialektik von Immanenz und Transzendenz. Darum geht sie, wie das Zweite Vatikanum lichtvoll darlegt, «den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam und erfährt das gleiche irdische Geschick mit der Welt und ist gewissermaßen *der Sauerteig und die Seele ... der menschlichen Gesellschaft.*»[3] Damit sind alle falschen Dichotomien überwunden. Die Kirche ist von der Welt verschieden, doch nicht getrennt. Infolgedessen nimmt sie an den geschichtlichen Entwicklungen teil ihrer Eigendimension und Eigenart entsprechend, aber innerhalb der gleichen Realität. Der Grad des gesellschaftlichen Gewichts dieser ihrer Präsenz hängt von den geschichtlich-kulturellen Variabeln der jeweiligen Gesellschaft ab. In diesem Sinn stellt die lateinamerikanische Wirklichkeit einen typischen Fall dar.

b) Kirche und lateinamerikanische Welt. Unsere Analyse geht, wie gesagt, im Umraum der Erfahrung und des «politischen» Einsatzes der lateinamerikanischen Kirche vor sich. Dieses Engagement hängt eng mit der Umgestaltung, Entwicklung und Befreiung Lateinamerikas zusammen. Das heißt, der Kirche geht es nicht um die Taktiken und Strategien zur Machtübernahme, sondern sie befaßt sich mit dem Aufbau eines «neuen Menschen» und einer von Grund auf erneuerten Gesellschaft, die imstande sein sollen, über die Widersprüche, die unsere Vergangenheit kennzeichnen und noch unsere Gegenwart prägen, hinwegzukommen. In der Einleitung zu den vielberedeten Schlußfolgerungen von Medellín wird gesagt: «Im Blick auf die Gegenwart gewahrt (die Kirche) freudig den Einsatz vieler ihrer Söhne, stellt aber auch fest, wie unzulänglich ihre Boten sind. Sie anerkennt das Urteil der Geschichte über ihre Licht- und Schattenseiten und will die geschichtliche Verantwortung, die ihr in der Gegenwart zufällt, voll auf sich nehmen» (Nr. 2). Noch konkreter wird zu Medellín betont: «Die Kirche hat trotz ihrer Unzulänglichkeiten als Teil der lateinamerikanischen Wirklichkeit zusammen mit unseren Völkern den Kolo-

nialisierungs-, Befreiungs- und Organisationsprozeß miterlebt... Unser Beitrag zu einer Lösung maßt sich nicht an, mit den Bestrebungen anderer Organismen zu wetteifern... Unsere Absicht ist es, zu Anstrengungen zu ermutigen, Realisationen zu beschleunigen, ihren Sinngehalt zu vertiefen und den ganzen Veränderungsprozeß mit den evangelischen Werten zu durchdringen.»[4]

c) Kirche und Volk. Dieses Sich-Einlassen auf die lateinamerikanische Wirklichkeit konkretisiert sich, indem sie die Bestrebungen und Kämpfe, die Geschichte und die Gegenwart, die Hoffnungen und Enttäuschungen unserer «Völker» sich zu eigen macht. Wir verkennen nicht, daß dem Begriff «Volk» etwas Vieldeutiges anhaftet. Für uns stellt er eine ganz bestimmte gesellschaftspolitische Kategorie dar. In diesem Sinn bilden nicht alle das «Volk», sondern bloß diejenigen Gesellschaftskategorien, die *durch das Wissen um die Oppression und durch eine konkrete Praxis im Befreiungsprozeß* zusammengehalten werden. So gesehen, wird das Volk von den Armen, Geknechteten, Ausgebeuteten gebildet, die ihrer Lage bewußt für die Befreiung tätig sind und kämpfen.[5] Vielleicht hat der argentinische Episkopat in einem berühmten Dokument, das die «Schlußfolgerungen von Medellín» auf die Verhältnisse in Argentinien überträgt, am entschiedensten erklärt, daß die Kirche sich im so verstandenen Volk inkarnieren muß: «Die Kirche hat ihre befreiende, heilschaffende Aktion aus der Sicht des Volkes und seiner Interessen zu prüfen... Deswegen soll die Aktion der Kirche nicht nur auf das Volk ausgerichtet sein, sondern sich auch und vor allem vom Volk leiten lassen.»[6]

Dieser flüchtig umrissene ekklesiologische Bezugsrahmen ist grundlegend wichtig, um zu verstehen, welche Bedeutung wir in der Folge der politischen Aktion beimessen, worin die kirchlichen Basisgemeinden im Kampf vorangehen.

1.2 Geschichtlich-kultureller Aspekt

Die dem christlichen Glauben innewohnenden Werte, wie sie von der katholischen Kirche zum Ausdruck gebracht und übermittelt werden, bilden einen Bestandteil des kulturellen und institutionellen Erbes unseres Kontinents. Es handelt sich dabei um einen Geschichtsprozeß, der mit der Eroberung anhebt, sich in der Kolonialisierung verfestigt, mit der Unabhängigkeit neue Ausmaße annimmt und in unserer Epoche, worin sich die Geburt einer neuen Gesellschaft ankündigt, von einer nicht zu leugnenden Bedeutung ist. Somit ist Lateinamerika – soziologisch und kulturell – nicht zu verstehen ohne die katholischen Werte und Symbole und ohne die Kirche, die diese inkarniert.

Diese tiefe Inkulturation und Institutionalisierung des christlichen Glaubens bildet den soziologischen Entschlüßler für das, was wir den «Volkskatholizismus» genannt haben.[7] In seiner bemerkenswerten Lebenskraft – trotz der Vieldeutigkeit der Motive, die ihn stützen können – zeigt sich, daß der Katholizismus in die Basisbevölkerung des lateinamerikanischen Subkontinents tief eingedrungen ist, was sich auf sämtliche Bereiche der pastoralen Tätigkeit auswirkt.

Gerade auch der Stil und die Reichweite der politischen Aktion der kirchlichen Basisgemeinden setzen diese Eingliederung der Kirche in die geschichtlich-kulturellen Prozesse voraus, welche das Wesen des Lateinamerikanertums bestimmen.

1.3 Soziologischer Aspekt: «Die Stunde der Völker»

Im Unterschied zu andern Epochen sind heute die Volksbasen in den Geschichtsprozessen von entscheidender Wichtigkeit. «Die armen Völker und die Armen der Völker» widersetzen sich nicht nur der Ausbeutung durch die imperialen Zentren und die dominierenden Klassen. Sie möchten zu eigentlichen Vorkämpfern der neuen Geschichte werden, die sich am Horizont abzeichnet. Die heutige Geschichtsepoche ist darum als «die Stunde der Völker» oder der *Dritten Welt* bezeichnet worden. In der Tat bilden ja «die armen Völker und die Armen der Völker» diese Dritte Welt, die als die große Hoffnung der heutigen Ära heraufkommt. Die Menschheit der Zukunft wird nicht ohne sie entstehen und sie wird durch sie ein ganz anderes Gesicht erhalten als das, das wir kennen. Ein unbestrittener Leader dieser Dritten Welt proklamierte unlängst vor dem Parlament seines Landes: «Die Massen der Dritten Welt haben sich auf die eigenen Füße gestellt, und die bis anhin hintangesetzten Nationen und Völker rücken nun in den Vordergrund. Die Stunde der Lokalpatriotismen weicht der Notwendigkeit, uns zu einem Kontinent zu machen und der planetarischen Einheit entgegenzuschreiten.»[8]

Wir stehen am Beginn eines nicht mehr rückgängig zu machenden Prozesses mit unvorhersehbaren Folgen. Es wird sich dabei um nichts Magisches und nichts Automatisches handeln. Doch «die Stunde der Völker», «*die Ära der Dritten Welt*» ist ein unbestreitbares Faktum. Die Wege

zur Planetisierung der Welt, die durch die Technik großartig gebahnt worden sind, werden von den ausgebeuteten Massen bereits eingeschlagen.

In diesem ganzen Prozeß *darf* nicht nur, sondern *muß* die katholische Kirche Lateinamerikas präsent sein. Tatsächlich ist sie dies schon, indem sie in einem gegenseitig bereichernden dialektischen Spiel ihre Werte beisteuert und von der Umwelt Impulse erhält. Diese ihre erneuernde Präsenz wird nicht sosehr kraft der schönen Erklärungen auf hoher Ebene voll wirksam sein, sondern in dem Maß, als sie – von den Basen her – die Ängste und Hoffnungen der Geknechteten und an den Rand Gedrängten unserer Dritten Welt sich zu eigen macht. Dies weist uns aus einer soziologischen und gesellschaftspolitischen Perspektive auf die außerordentliche Bedeutung hin, die kirchliche Basisgemeinden haben können.

Nachdem wir so die kirchlichen Basisgemeinden in ihrem – theologischen, geschichtlich-kulturellen und soziologischen – Umraum situiert haben, können wir darangehen, sie zu analysieren.

2. Die kirchlichen Basisgemeinden

Um das Wesen und die Funktion der kirchlichen Basisgemeinden zu analysieren, müssen wir sie in ihrer dialektischen Einbettung in die Volksbasen besehen. Die Begriffsbestimmung, welche die Bischöfe in Medellín vornahmen, lautet denn auch kategorisch: «Die christliche Basisgemeinde ist der primäre, grundlegende Kern der Kirche, der auf seiner Ebene die Verantwortung auf sich nehmen muß für den Reichtum und die Ausbreitung des Glaubens sowie für den Kult, der ihn zum Ausdruck bringt. Sie ist infolgedessen die Initialzelle für die kirchliche Strukturierung, der Herd der Evangelisation und *gegenwärtig der hauptsächliche Ausgangspunkt zur Hebung und Entwicklung des Menschen.*»[9] Die Basisgemeinden zeichnen sich so ab als das *Basiselement zum vitalen, dynamischen und dialektischen Eingehen der Kirche auf die reale, konkrete Welt.* Selbstverständlich kann der Sinn ihrer Präsenz kein anderer sein als der der Kirche selbst, den sie auf der tieferen Ebene der zwischenmenschlichen Beziehungen zum Ausdruck bringen und verwirklichen. Deshalb handelt es sich bei ihnen um *Gemeinden des Glaubens, der Hoffnung und der dienenden Liebe.* Eben dieser letzte Aspekt rechtfertigt es, daß wir uns nach ihrer politischen Dimension fragen. Schon ihre Ontologie als «Gemeinde» erheischt ein volles Sich-Aufschließen für die umgebende menschliche Wirklichkeit. Impliziert all dies ein konkretes, tatkräftiges Engagement in der politischen Aktion? Die Antwort kann wohl nur bejahend ausfallen. Wenn dem so ist, haben wir uns nach dessen *Reichweite*, nach dessen *Möglichkeiten* und *Grenzen* zu fragen. Wir gelangen so zum Kernpunkt unserer Untersuchung.

3. Die kirchlichen Basisgemeinden in der politischen Aktion

3.1 Die Basisgemeinden als Kern der Kirche in den Anläufen zu einer neuen Welt

In jeder Geschichtsetappe entdeckt und gebraucht die Kirche jene Strukturen, die die Einverleibung der evangelischen Werte und eine den «Zeichen der Zeit» entsprechende Antwort ermöglichen. Einerseits reproduzieren die Basisgemeinden das pastorale Vorgehen der Urkirche und der Anfänge der lateinamerikanischen Evangelisation, andererseits aber ermöglichen sie es, die richtige Antwort zu geben auf eine der nicht wegzuschiebenden Forderungen unseres Lateinamerikas: die radikale Veränderung der ungerechten Strukturen, die Bildung eines «neuen Menschen» für eine zutiefst erneuerte Gesellschaft. Hierin wurzelt einer ihrer eigentümlichsten und dringendsten Beiträge in einer eindeutig «politischen» Kreisbahn. Daß dies völlig berechtigt ist, leuchtet ein. Wenn die Kirche im Befreiungsprozeß unserer Völker nicht abwesend sein darf, dann dürfen erst recht nicht diese Mikrostrukturen beiseite stehen, worin die Kirche sich noch enger an das Volk anschließt und sich in es einfügt. Doch handelt es sich dabei nicht bloß um etwas Berechtigtes. Wenn die Volksmassen die eigentlichen Triebkräfte und Träger der radikalen Veränderungen sind, nach denen Lateinamerika gebieterisch ruft, so braucht man die pastorale und «politische» Bedeutung der Basisgemeinden gar nicht eigens zu betonen. Durch sie – und nicht nur vermittels eines bloß «superstrukturalen» Dialogs zwischen den betreffenden Hierarchien – wird die Kirche ihre geheimnisvolle, wirksame Präsenz als «Ferment» zur Bildung einer neuen Welt ausüben. Dies will keineswegs heißen, daß man eine opportunistische Taktik einzuschlagen und den Mantel nach dem Wind der Geschichte zu hängen habe, sondern dies bringt uns mit dem Lautersten, Echtesten der Sendung Christi in Verbindung: «Der Geist des Herrn ist über mir; er hat mich gesalbt und mich gesandt, den Armen frohe Botschaft zu bringen, Befreiung zu künden

den Gefangenen, den Blinden neues Augenlicht, Geknechtete in Freiheit zu setzen...» (Lk 4,18 bis 19).

Nachdem so die Berechtigung und der Umkreis des politischen Einsatzes der kirchlichen Basisgemeinden umrissen sind, müssen wir dessen Reichweite noch genauer konkretisieren.

3.2 Die Basisgemeinden als prophetisches Ferment

Weiter oben betonten wir die strategische Funktionalität der Basisgemeinden, die es der Kirche ermöglichen, ihre Sendung als Ferment von den Volksbasen aus zu erfüllen. Wir möchten nun etwas Neues aufgreifen, das mit dieser Sendung der Kirche eng zusammenhängt: die prophetische Funktion der Basisgemeinden als lebendiger, kernhafter Selbstausdruck der Kirche. Wie schon wiederholt gesagt wurde, ist die kluge, doch tapfere Ausübung dieser prophetischen Funktion etwas vom Wichtigsten und Wirksamsten, was die Kirche zu der lateinamerikanischen Wirklichkeit beisteuern kann. Wir haben nicht vor, dieses Thema erschöpfend zu behandeln, sondern möchten bloß folgende Elemente betonen, die zu einer auf das Gesellschaftlich-Politische bezogenen prophetischen Pastoral gehören:

Eine prophetische Pastoral muß – im Licht des lebendigen Gotteswortes – in jedem gesellschaftlich-politischen Umstand die Zeichen des «heilbringenden Vorüberganges» Gottes zu entdecken, zu entziffern und zu deuten wissen.

Eine prophetische Pastoral muß jede Art der Entfremdung, der mit irgendeiner bestehenden Ordnung gegeben ist, mutig in Frage stellen, indem sie – stets im Blick auf den Menschen und die Gesellschaft, die sich befreien müssen – neue Werte, Ziele und Einsichten verkündet.

Als prophetisches Volk darf sich die Kirche auf ihrer Wanderung nach dem eschatologischen Ziel mit keinem Gesellschaftssystem «verheiraten». Übrigens ist kein System so gut, daß es sich mit dem Evangelium identifizieren dürfte, oder so schlecht, daß es dessen befreiende Einwirkung gänzlich zu unterbinden vermöchte; das schlechteste von allen ist dasjenige, das mit dem zweideutigen Gewicht der Macht und des Besitzes den Geist und die Prophetie in der Kirche selbst subtil auslöschen möchte. Darum sagt «Gaudium et spes» in präziser Formulierung: Die Kirche ist «kraft ihrer Sendung und Natur an keine besondere Form menschlicher Kultur und an kein besonderes politisches, wirtschaftliches oder gesellschaftliches System gebunden.»[10] Der gleiche Gedanke findet sich wieder im berühmten «Manifest von achtzehn Bischöfen der Dritten Welt»: «Die Kirche ist an kein System, wie immer dieses auch beschaffen sein mag, gebunden und erst recht nicht an den ‹internationalen Imperialismus des Geldes› (Populorum progressio), so wie sie auch nicht mit dem Königtum und dem Feudalismus des Ancien Régime verheiratet war und wie sie es auch nicht morgen mit diesem oder jenem Sozialismus sein wird.»[11]

Nun aber besitzt diese prophetische Sendung – die dem ganzen Gottesvolk zuteil geworden ist – in den Basisgemeinden eine vorzügliche Stätte zu ihrer Verwirklichung, weil diese in beides eingebettet sind: in die Kirche und in das Volk.

Da sie ein prophetisches Ferment im Schoß des Volkes selbst sind, können die Basisgemeinden in der politischen Aktion eine ganze Reihe von Aufgaben erfüllen. Wir denken dabei vor allem an die Arbeit der Bewußtseinsweckung, der Beseelung von innen her, der Gewissensbildung, an die Anprangerung von Ungerechtigkeiten, an den Einspruch gegen die Verlogenheit der Gesellschaft, an die Verkündigung und Förderung jener evangelischen Werte, die einen «neuen Menschen» zur Geltung bringen, an die Deutung der Zeichen, die auf den «befreienden Vorübergang Gottes» in den alltäglichen Geschehnissen hinweisen, an die Stimulierung, Unterstützung und Prüfung der politischen Optionen ihrer Mitglieder usw.

Trotz der nicht zu leugnenden Transzendenz dieser Dimension der Basisgemeinden sind wir der Meinung, daß diese ihre Möglichkeiten noch keineswegs erschöpft haben.

3.3 Die Basisgemeinden als dienstwillige und dialektische Öffnung auf die Umwelt hin

Diese kirchlichen Mikrostrukturen existieren nicht um ihrer selbst willen. Sie sind «Gemeinden», nicht «Gettos». Kraft dessen, was sie sind, und damit sie ihre Bedeutung und Vitalität bewahren, müssen sie in enger dialektischer Verbindung bleiben mit der gesellschaftlich-politischen, kulturellen, wirtschaftlichen usw. Totalität, in die sie eingebettet sind. Würden sie sich abschließen, so käme es zu ihrer Selbstzerstörung als «Gemeinden» und zur gänzlichen Verleugnung ihrer Natur als «Gemeinde der Kirche».

Da die Basisgemeinde «der primäre, grundlegende Kern der Kirche» ist, der gerade in die Basis der Gesellschaft gesenkt ist, gehört es zu ihrem

inneren Sein und zu ihrem Auftrag, sich auf die Umwelt hin zu öffnen, um sich deren Problematik zu eigen zu machen und vom Evangelium her auf sie zu antworten. Wenn die vordringliche Problematik die radikale Veränderung der Strukturen, die Notwendigkeit, einen Befreiungsprozeß konkret zu unterstützen, das Erfordernis, sich auf die Aufgabe der Hebung und Entwicklung des Menschen auf ihrer Ebene einzulassen usw., ist, so müssen deshalb die Basisgemeinden hierin ihre Rolle spielen, sonst würden sie ihrem Wesen untreu. Und wenn sie dies tun, konkretisieren sie eine bestimmte politische Aufgaben. In Rücksicht aber auf ihre Eigenart als kirchliche Mikrostrukturen dürfen die Basisgemeinden sich nicht mit den Kadern und den institutionalisierten Kanälen politischer Kaderbildung (Komitees, Basiseinheiten usw.) identifizieren, sich nicht mit ihnen verwechseln und sie nicht überlagern. Wenn sie entschieden auf ihr Eigengepräge bedacht sind, werden sie keineswegs sich aus der Wirklichkeit flüchten, sondern ihre Befähigung zu Kritik und ihre eindeutig kirchliche Wirksamkeit noch besser beibehalten. Deswegen darf es den Basisgemeinden nicht um die Taktiken und Strategien der politischen Parteien und Bewegungen nach ihrer technischen Seite hin zu tun sein. Ihre Aufgabe ist es, das «politische Projekt» des Volkes, das an seiner Befreiung arbeitet und für sie kämpft, sich – kritisch und konstruktiv – zu eigen machen. Die Art und Weise, es in die konkrete Wirklichkeit überzuführen, soll – wie weiter oben ausgeführt – ganz der Art entsprechen, wie die Kirche selbst wirkt: als «prophetisches Ferment».

Somit haben die kirchlichen Basisgemeinden kein politisches Mandat; sie können aber auf die politische Aktion in dem Maß einen gewichtigen Einfluß ausüben, als sie sich dienstwillig und dialektisch auf die Umwelt hin öffnen.

Ihr kirchlicher Charakter bestimmt sowohl ihre Möglichkeiten als auch ihre Grenzen. Ihre Möglichkeiten ergeben sich aus ihrer aktiven Präsenz an der Basis der Kirche und der Gesellschaft. Ihre Grenzen sind durch ihre Natur gegeben, die es ihnen verwehrt, zu Strukturen politischer Kaderbildung zu werden. Eine Situation der Begrenztheit, die aber auf die Länge sich für die Mitglieder, die sich direkt in der taktischen und/oder strategischen politischen Aktion einsetzen, überaus wohltuend auswirkt. Jede politische Betätigung erheischt ja eine beständige Selbstkritik von umfassenderen, totalisierenden Perspektiven her. Dies gilt erst recht in einem Prozeß radikaler, tiefgreifender Veränderungen, worin das Erfordernis praktischer Durchschlagskraft (politische Notwendigkeit) mit den ethischen und evangelischen Forderungen nicht immer in Einklang steht. Auf diese Weise können die Basisgemeinden – dank ihrer lebendigen Verankerung in der Basis – in sehr wirksamer Weise als Elemente der Selbstüberprüfung und Selbstkritik für diejenigen ihrer Mitglieder dienen, die mehr in die unmittelbare politische Aktion engagiert sind.

Schluß

Dieses Wort ist ein zu hochtrabender Titel für das Ende unserer Überlegungen, vor allem dann, wenn wir ihm seinen vollen Sinn geben: Endpunkt einer Analyse, die sich als beendigt, zu Ende geführt ausgibt. Selbstverständlich erhebt der vorliegende Aufsatz nicht diesen Anspruch, das Thema erschöpfend behandelt zu haben. Dies gilt nicht nur in bezug auf den Umkreis, auf den wir es eingeschränkt haben, und auf die Eigenschaften, die einem Aufsatz ohnehin anhaften; schon die Natur des Themas erheischt unablässiges Suchen und beständige Reflexion im Eingehen auf die stets neuen Forderungen, welche die Wirklichkeit stellt.

Zudem befinden sich die kirchlichen Basisgemeinden in einem Prozeß von Experimenten und Versuchen, die zu viel größerer Reife gedeihen müssen, als sie besitzen, namentlich in der von uns analysierten politischen Dimension. Die Lösung besteht nicht darin, daß man sie von oben herab dekretiert oder ihnen von einer Kathedra aus Aufgaben zuweist. Daß man diese einfachen Forderungen übersah, führte zu einer gewissen Enttäuschung in bezug auf die pastoralen Möglichkeiten, die mit den Basisgemeinden gegeben sind. Man faßte sie als ein Rezept auf, das man in irgendeiner soziologischen oder kulturellen Koordinate von hoher Warte aus verschreiben könnte. Das wirkliche Leben erwächst nicht aus den Dekreten und nicht aus den Schemata der Fachleute.

Trotzdem stehen wir unseres Erachtens vor einer Pastoralstrategie mit unberechenbaren Möglichkeiten, von wahrhaft evangelischem Geist, von tiefer Bedeutsamkeit für das Volk und von einem beträchtlichen Potential, in der politischen Aktion den Menschen zu befreien und der Entfremdung zu entreißen. Denn diese Gemeinden kommen aus den Volksbasen und intensivieren die befreiende Kraft der Kirche als Gemeinschaft; sie bilden ein

prophetisches Erneuerungs- und Veränderungsferment und weisen eine mit ihrer Natur gegebene Dynamik auf, die dazu drängt, sich dienstwillig und dialektisch auf die Umwelt hin zu öffnen.

Die Diskussion und Reflexion bleiben offen. Wichtig ist, daß die Basisgemeinden weiterhin wachsen und reifen im aufrichtigen Bestreben, dem Evangelium treu zu bleiben, aber auch den konkreten Forderungen der Wirklichkeit zu entsprechen, in die sie eingebettet sind.

[1] Im Folgenden bezeichnen wir damit die «Glaubens-, Hoffnungs- und Liebesgemeinschaften, die dazu berufen sind, primärer, grundlegender Kern der Kirche zu sein», um sie deutlich von den «Basisgemeinden» als solchen zu unterscheiden, welche ihre soziologische Infrastruktur bilden. Es ist wichtig, beides nicht miteinander zu verwechseln [wenn wir auch in der Folge um der Kürze willen zumeist einfachhin von «Basisgemeinden» sprechen; der Übers.].

[2] Wir geben dem Begriff «Politik» im ganzen Aufsatz einen weiten Sinn. Wir verstehen darunter «die globalisierende Theorie und Praxis, die eine konkrete Wirklichkeit deuten und darauf ausgehen, sie zugunsten der Gesamtheit umzugestalten».

[3] Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» Nr. 40 (Hervorhebungen von uns).

[4] Aus: Mensaje a los Pueblos de América Latina.

[5] Zu unserer Analyse vgl. Gera, Büntig, Catena, Teología, Pastoral y Dependencia (Guadelupe, Buenos Aires 1974) 91–103.

[6] Erklärung des Argentinischen Episkopats, S. Miguel, April 1969; Pastoral Popular Nr. 3–4–5.

[7] Vgl. die Bände (1–6) der von uns herausgegebenen Sammlung «El Catolicismo Popular en Argentina» (Bonum, Buenos Aires 1969–1971).

[8] Rede von Staatspräsident Juan D. Peron vom 1. Mai 1974 vor dem argentinischen Parlament.

[9] Schlußfolgerungen der Zweiten Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopates zu Medellín: Pastoral de Conjunto Nr. 10 (Hervorhebungen von uns).

[10] Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» Nr. 42 (vgl. auch Nr. 76).

[11] Manifiesto de 18 Obispos del Tercer Mundo, Nr. 5.

Übersetzt von Dr. August Berz

ALDO BÜNTIG

geboren 1931 in Santa Fe (Argentinien). Er ist Professor an der Universität Salvador, an der Nationaluniversität Litoral und an der Katholischen Universität in Santa Fe, Gründer und Leiter des Zentrums für soziale Forschung und Beratung (CIOS), Leiter des Zentrums für soziale Forschung, Beratung und Dokumentation der Nationaluniversität zu Jujuy, Verantwortlicher für die Pastoral in einer Marginalzone der Stadt Santa Fe (Alto Verde). Er veröffentlichte u.a.: Religión-Enajenación en una Sociedad Dependiente (Guadalupe 1973) und ist Herausgeber der Reihe «Dimensiones de la Dependencia Argentina en su Contexto Latinoamericano».

Guy Paiement

Kommunikation und Konflikte in der Basisgemeinde

Die Hoffnung ist eine aus zwei Elementen gemischte Realität. Auf der einen Seite wird sie als eine ganz alltägliche Wirklichkeit erfahren, die dem Menschen leben und sterben hilft; auf der anderen ist sie Kontestation und Verlangen, die Grenzen des Alltäglichen ständig und unaufhörlich zu bestreiten. Als Alltagswirklichkeit tritt sie untermischt mit einem ganzen Komplex von sozio-kulturellen Modellen auf, die ihre Inspiriertheit vom Evangelium *filtern*. So wird sie mehr oder minder assimiliert und für die unterschiedlichsten Situationen verwendbar gemacht. Doch als kontestative Kraft ist sie zugleich Ausdruck eines tief wurzelnden Hungers und lehnt es von da aus ab, sich mit einer individuellen Alltagsnahrung zu begnügen. Doch in eben dieser Bewegung von Verwurzelung und Wiederaufbruch, von Befriedigung und Hunger, von Bestätigung und Leugnung, erfaßt der Gläubige sich als Hoffender.

Die Kommunikationserfahrung innerhalb einer Basisgemeinschaft ist nach meiner Meinung eine gute Veranschaulichung einer solchen Bewegung. Die evangelische Hoffnung sickert dann in das komplexe Spiel einer Kommunikation ein, die verschiedene Gesichter annimmt und sich in den Zufälligkeiten der Alltagsereignisse sucht. Dadurch aber kann sie nicht vermeiden, daß selbst durch die Entdeckungen, die die Menschen machen, mehr oder weniger gefiltert wird. Ein ganzer Komplex bewußter wie unbewußter Kräfte wehrt sich dagegen, daß erneut in Frage gestellt wird, was eben durch die Gemeinschaft entdeckt worden ist; und groß ist die Schar derer, die sich dann scheuen, die Beute zugunsten von Unbekanntem fahren zu lassen.

In diesem Zusammenhang einer Kommunikation, die zögert, sich der befreienden Kraft der Hoffnung anheimzustellen, möchte ich die folgenden Überlegungen vortragen. Wie kommt es, daß man dann gewissen Anrufen und Fragen gegenüber taub wird? Oder mehr vom Praktischen her

formuliert: Wie vermag eine Gemeinschaft ihre Konflikte zu lösen und die Kommunikation in einen illusorischen Frieden einzuzwängen? Der Abbau gewisser Mechanismen müßte zumindest die Dinge durchsichtiger machen und – so hoffen wir – das Gemeinschaftsbewußtsein verbessern können.

1. Die Reduktion des Konflikts

Die Qualität der Kommunikation innerhalb einer Gemeinschaft läßt sich wohl kaum besser bestimmen, als durch eine Prüfung der Art und Weise, wie sie mit einem Konflikt *fertig wird.* Jedermann, der auch nur die geringste Gruppenerfahrung besitzt, weiß sehr wohl, daß allein die Tatsache, daß an die zwanzig Personen zusammengeschlossen werden, die Anzahl der zwischenmenschlichen Beziehungen vervielfacht und damit auch die Konfliktmöglichkeiten. Ein solcher Konflikt entsteht zweifellos aus der Bestimmung der Ziele, viel häufiger aber anläßlich von Meinungsverschiedenheiten über die Rolle von Mann und Frau in der Familie, die Lebensweise, das Lebensniveau, die Erziehung der Kinder, die spezifischen Interessen eines bestimmten Milieus oder einer bestimmten Klasse, politische Stellungnahmen usw. In der Regel wertet die Gemeinschaft die Autonomie der Persönlichkeit hoch und betont damit die zwischen ihren Mitgliedern bestehenden Differenzen. Das Vorhandensein von Konflikten erscheint somit derart normal, daß es sinnlos ist, sich an solche Feststellungen zu halten.

Ich möchte daher vielmehr gewisse mehr oder weniger bewußte Tricks entlarven, mit deren Hilfe die Gruppenmitglieder einen Konflikt beilegen, d. h., mit denen sie ihm gewisse Dimensionen zu nehmen und ihn auf eine bestimmte Weise auszumanövrieren bestrebt sind.

Die Gemeinschaft auf der Grundlage persönlicher Verbundenheit (communauté chaleureuse) und die kritische Gemeinschaft

Bei einer Gruppe bestimmt das Bild, das sie sich von sich selbst macht, nachhaltig die Art der Fragen, die sich innerhalb dieser Gruppe stellen. Diesem einmal angenommenen Bild entsprechend gibt es Fragen, die einen Vorzug genießen, und andere, die ignoriert oder gar zurückgewiesen werden und die früher oder später zur Entstehung von Konflikten führen. Ich gehe hier von zwei Gemeinschafts*modellen* aus, die ihre Konflikte auf ganz unterschiedliche Weise austragen: die Gemeinschaft auf der Grundlage persönlicher Verbundenheit und die kritische Gemeinschaft.

Unter «*Gemeinschaft auf der Grundlage persönlicher Verbundenheit*» verstehe ich eine Gemeinschaft, die sich vor allem als ein Netz zwischenmenschlicher Kommunikation sieht. In Reaktion auf die Anonymität der Stadt und der großen liturgischen Versammlungen betont diese Gemeinschaft die Qualität der Beziehungen zwischen ihren Gliedern und das Sich-gut-Verstehen. Sie legt der Brüderlichkeit einen besonderen Wert bei, d. h. der gegenseitigen Unterstützung, der Hilfsbereitschaft bei sich ergebenden Gelegenheiten, der Diskussion von Problemen, die die Mitglieder selbst gewählt haben. Als Verantwortlichen oder Initiator (im Sinne dessen, der die Initiativen ergreift) wird man eine aufgeschlossene, geschmeidige Persönlichkeit wählen, die so wenig direktiv wie möglich auftritt, und deren Hauptaufgabe es ist, die für eine solche «Brüderlichkeit» günstigen Bedingungen zu schaffen.

Damit sind alle Vorbedingungen geschaffen, um weniger bewußt als unbewußt dahin zu gelangen, daß man die Fragen, die das Bild, das die Gruppe sich von sich selbst macht, in Frage stellen würden, *ausfiltriert.* Kritiken am sozialen oder wirtschaftlichen System beispielsweise werden nicht geübt, da sie sogleich als gewisse Personen der Gruppe in Frage stellend und somit als die Brüderlichkeit verletzend empfunden werden. Greift jemand solche Fragen auf, wird die Gruppe sehr schnell tun, als verstehe sie sie nicht, oder wird sie als «rein intellektuelle und allgemeine» Fragen entschärfen, die niemandem zu nahe treten. Das ausgetauschte Wort wird auf diese Weise zu einem echten «Alibi» in dem Sinne, daß es sich tatsächlich «anderswo» situiert als da, wo es sein müßte. Das Evangelium läuft dann sehr stark Gefahr, in jeder praktischen Hinsicht als Darlegung beansprucht zu werden, die eine bestimmte soziale Situation sanktioniert, oder sich vornehmlich mit der individuellen und familialen Moral zu befassen.

Unter «*kritischer Gemeinschaft*» ist eine Gemeinschaft zu verstehen, die sich als eine Art Organismus sieht, der in Symbiose mit seiner Umwelt lebt. Im Gegensatz zur Gemeinschaft, die auf menschlicher Verbundenheit beruht, läßt die kritische Gemeinschaft die Gesellschaft in die Art ihres Selbstverständnisses eintreten. Ihre Mitglieder sind sich bewußt, daß die Probleme sich kaum auf ihre interpersonalen Dimensionen begrenzen lassen. Gleich ob es sich um Probleme der Wohnung, der Kindererziehung, der Organisation der Arbeit, der

wirtschaftlichen Prioritäten, der politischen Entscheidungen handelt, – es ist in ihren Augen naiv zu glauben, daß noch so gute sozio-affektive Beziehungen zwischen den Einzelpersonen die Wirklichkeit im Tiefsten ändern werden. Die jeder Struktur innewohnende Beharrungsfähigkeit wirkt stets weiter, unabhängig vom guten Willen der Einzelpersonen. Sofern nicht die Strukturen geändert werden, stockt die individuelle Umgestaltung sehr schnell, die Gruppe selbst droht dann zu stagnieren, ja auseinanderzugehen. Im Bewußtsein ihrer Grenzen betrachtet die kritische Gruppe sich als Ort, an dem die Arbeit, der Lebensstil, die Freizeitgestaltung jedes Einzelnen in Frage gestellt und auf der anderen Seite auf einer der Gruppe gemäßen Ebene versucht wird, für von der Gesellschaft gestellte Fragen eine Antwort zu finden. Der Verantwortliche der Gruppe hat unter diesen Umständen alle Chancen, ständig sämtlichen Mitgliedern die einmal gewählte Zielsetzung vor Augen halten zu können, und wird an die verschiedensten Fachkenntnisse und Fähigkeiten seiner Mitglieder appellieren, um zu einer provisorischen Klärung und Lösung der Fragen zu gelangen, die sich stellen. Diese stärker kritische Ausrichtung setzt voraus, daß die Zielsetzungen der auf menschlicher Zuneigung aufbauenden Gruppe auf eine gewisse Weise integriert sind, da andernfalls die Kritik politischer Natur die meiste Zeit über Konflikte sexueller und affektiver Art zu verschleiern droht, die dabei sehr schnell bagatellisiert und dann verdrängt werden. Urplötzlich treten dann Krisen auf, die ihr bleibendes Vorhandensein anzeigen. Doch dann kann es leicht zu spät sein für eine Rettung der Gemeinschaft.

In der Praxis sind diese beiden Gruppentypen natürlich nie so säuberlich auseinanderzuhalten. Doch das Wesentliche, was ich sagen wollte, ist, daß es nicht gleichgültig sein kann, ob man rein passiv eines der Modelle eher übernimmt als das andere. Die Fragen in der auf menschlicher Verbundenheit aufbauenden und in der kritischen Gruppe sind nicht dieselben. Die sich ergebenden Konflikte ebensowenig.

Aus der Perspektive des Evangeliums gesehen scheint mir, man müsse zur *kritischen Gemeinschaft* tendieren. Christi Botschaft betrifft nicht allein die Beziehungen zwischen den Menschen einer kleinen Gruppe von Privilegierten; sie verlangt auch Solidarität mit den weniger begünstigten Mitgliedern der Gesellschaft und damit eine Umwandlung eben dieser Gesellschaft. Damit mein Nächster mich wirklich als Bruder betrachten kann, muß ich mich dafür einsetzen, daß die Hindernisse abgebaut werden, die ihn daran hindern, in mir etwas anderes zu sehen als einen Ausbeuter oder jemanden, der aus der herrschenden Situation seinen Profit zieht. Und diese Hindernisse sind zweifellos sehr zahlreich. Sie lassen sich indessen nicht auf einfache individuelle Verhaltensweisen zurückführen. Sie hängen mit der wirtschaftlichen Struktur, der sozialen Organisation, den kulturellen Modellen der Gesellschaft und der an ihr beteiligten Kirche zusammen.

Doch die Treue sich selbst gegenüber verpflichtet auch, nicht einfach alles zu übergehen und nicht über seine Mittel hinaus zu leben. Die Ehrlichkeit sich selbst und den andern gegenüber, die Anerkennung einer gemeinsamen Verantwortung für eine wirkliche Änderung dessen, was einen Fortschritt im Geist des Evangeliums hindert, würden dann auch den Gliedern einer christlichen Gemeinschaft gestatten, *sich gegenseitig kritisch zu befragen*. Meine Erfahrung veranlaßt mich hier zu erklären, daß es gleichwohl Bedingungen für eine derartige gegenseitige *Befragung* gibt. Eine davon ist das gegenseitige Sich-Anerkennen und ein Mindestmaß von Vertrauen des einen zum andern. Ist man nicht daran *interessiert* – in dem Sinne, daß man ein Interesse und eine Freude daran findet –, den anderen menschlich zu begegnen, kann eine solche Befragung nicht stattfinden. Dann bleibt der andere ein Fremder, den man mehr oder weniger scheut und den man sich vom Hals zu halten suchen wird. Alles, was er sagen oder tun mag, wird zu einfachen Meinungsäußerungen, die uns kaum betreffen. Das Interesse am andern aber schafft eine völlig andersartige Situation. In der dadurch hergestellten Beziehung wird das Wort zum Träger von Sinn und Bedeutung.

Andrerseits aber genügt es, wenn man sich am Evangelium orientieren und ihm folgen will, keineswegs, in eine positive Beziehung zum Mitmenschen zu treten und sich mit ihm gut zu verstehen. Habe ich einmal am anderen und durch den andern *Interesse* gewonnen, so muß ich außerdem suchen, jenes Wort des Herrn zu beachten, das uns alle aufruft, uns zum Diener der Ärmsten und Geringsten zu machen. Sind wir einmal zu einem anerkannten *Einverständnis* mit diesem Wort gelangt, so können wir einander auch kritisch befragen, was uns jedoch auf diese oder jene Weise verpflichtet, über die auf menschlicher Zuneigung beruhende Gemeinschaft hinauszugreifen.

2. *Wie vollzieht sich die unbewußte Reduktion oder Selbst-Kontrolle?*

Aber gehen wir noch etwas weiter. Ob es sich nun um eine *auf menschlicher Verbundenheit beruhende* oder um eine *kritische Gemeinschaft* handelt – wie vollzieht sich dieser Abbau des Konflikts? Wie gelangt man dahin, die Probleme im einen Falle auf interpersonale Verhaltensweisen zu reduzieren, im andern auf kritische und politische Stellungnahmen?

Man könnte meinen, es handle sich um ein Problem der *Integration* der Glieder einer Gruppe. Wenn ein Mitglied sich einer Gemeinschaft anzupassen sucht, ist es häufig bestrebt, seine Vorbehalte zu bagatellisieren, und akzeptiert um so mehr die Kritik der Gruppe. Erfolgt aber die Integration, so neigt die betreffende Person bedeutend weniger dazu, sich in traditioneller Weise den Regeln der Gemeinschaft anzugleichen. Daraus würde sich logischerweise folgendes ergeben: Je mehr eine Gemeinschaft miteinander verbunden ist, desto weniger verspüren ihre Mitglieder das Bedürfnis einer Selbstkontrolle.

Tatsächlich aber sondert der Zusammenhalt der Glieder einer Gemeinschaft einen anderen «Bazillus» ab, der bedeutend schwerer aufzuspüren ist, als derjenige, der ein schlecht integriertes Mitglied der Gruppe dazu veranlaßt, vorsätzlich und bewußt mit einer Kritik zurückzuhalten aus Furcht vor irgendeiner Sanktion von seiten der Gruppenmitglieder. Je stärker der Zusammenhalt der Gruppe wächst, um so mehr wächst zu gleicher Zeit das Phänomen eines *Konformismus* den Normen der Gruppe gegenüber. Die betreffende Person eignet sich innerlich die verschiedenen Normen der Gemeinschaft so sehr an, daß sie dazu neigt, unbewußt ihre persönlichen Kritiken, die diesen Normen zuwiderliefen, zu unterdrücken. So ergibt sich folgendes Paradox: Je stärker Brüderlichkeit und Zusammenhalt in einer Gruppe sind, desto mehr sind ihre Mitglieder willens, diese Situation zu bewahren und jede Uneinigkeit zu vermeiden, so daß sie die Tendenz zeigen, bedingungslos alles zu akzeptieren, was von der Mehrheit vorgeschlagen wird oder auch von dem Verantwortlichen der Gruppe. Sagen wir klar und deutlich, daß die Gefahr einer solchen Haltung nicht so sehr daher rührt, daß ein Mitglied sich enthalten würde, einen von anderen Mitgliedern der Gruppe eingebrachten Vorschlag zu kritisieren, sondern vielmehr von der Tendenz, *überhaupt keine Kritiken mehr zu konzipieren* und keinerlei Bemühung mehr zu unternehmen, die irgendwie oppositionell wäre. Dieses Phänomen des *Konformismus* mit dem Denken der Gruppe hat dieselben Auswirkungen wie die Selbstkontrolle, d. h. die Reduktion der anfallenden Fragen auf das Bild, das die Gruppe sich davon macht. Der große Unterschied indessen rührt daher, daß die abweichende Haltung hier keinerlei Bedeutung mehr hat. Sie wird spontan als irrational abgestempelt und verworfen, wenn sie in einem auch noch so geringen Maße bewußt wird.

Man kann verschiedene Symptome dieses Phänomens unterscheiden. Ich möchte die sieben wichtigsten herausnehmen:

Das Hauptsymptom ist vielleicht die *Unverwundbarkeit*. Das Zusammengehörigkeitsbewußtsein, das innerhalb der Gemeinschaft vorhanden ist, weckt in ihren Mitgliedern die Illusion, von den Erschütterungen, die die Gesellschaft oder die Kirche treffen, unberührt zu bleiben. Dadurch gelangt die Gemeinschaft schließlich dahin, taub zu werden allen noch so klaren Warnungen vor Gefahren, wie etwa einem Austritt, einem längeren Fernbleiben, einer geistigen Sklerose gegenüber.

Die Rationalisierung bewegt sich in der gleichen Richtung, denn die Gemeinschaft wird nicht allein Warnungen vor Gefahren ignorieren, sie wird im voraus alle Fragen entschärfen, die ihr fremd sind, indem sie sich ein ganzes Arsenal rationaler Rechtfertigungen anlegt.

Die Abwertung der Opposition. Hier haben wir eine Hilfsfunktion der Rationalisierung. Sie besteht darin, Personen oder Gruppen zu disqualifizieren, die der eigenen Gemeinschaft und ihrer Tätigkeit kritisch gegenüberstehen. Man wird sie als konservativ oder revolutionär, als beschränkt oder allzu kritisch abtun, je nach Lage der Dinge. Auf diese Weise erspart sie sich, mit den Betreffenden in Beziehung zu treten oder auch nur sie anzuhören. Selbst die Möglichkeit einer kritischen Befragung wird damit aufs Spiel gesetzt.

Das Schweigen derer, die Einwände haben. Mitglieder der Gemeinschaft, die Einwände gegen die gemeinsamen Entscheidungen hegen, kommen so weit, daß sie ihre mangelnde Übereinstimmung bagatellisieren und schließlich darüber schweigen. Die Mehrheit – so sagt man – kann sich nicht täuschen.

Die illusorische Einmütigkeit. Die Verantwortlichen der Gemeinschaft bilden sich ein, alle seien einmütig, wenn die Mehrheit ihre Meinung ausgesprochen hat. Praktisch setzen sie voraus, diejenigen, die sich nicht ausgesprochen haben, seien einverstanden mit den übrigen. Diese Einmütig-

keit betrachten sie als Grundlage für die Richtigkeit der getroffenen Entscheidung. Doch können die nicht eingestandenen Widersprüche sich dann später Ausdruck schaffen, sei es in Gestalt einer stummen Opposition, sei es in einer offenen Krise.

Die Verteidigung der Gruppenorthodoxie. Die diesem Gruppenkonformismus verfallen sind, werfen sich leicht zu unbeugsamen Hütern der Orthodoxie der Gemeinschaft auf. In der Absicht, die Gemeinschaft zu «schützen», filtrieren sie die Informationen, die das gute Gewissen der Gruppe in Frage stellen und Zweifel an der Richtigkeit früherer Entscheidungen aufkommen lassen können.

3. Die Entscheidungsfindung und der Konflikt.

Ich glaube, ich habe zu diesem Thema genug gesagt, um klar werden zu lassen, welche Bedeutung eine ständige kritische Urteilsfähigkeit der Gemeinschaft besitzt. Verhält sie sich weniger wachsam, so läuft die Basisgemeinschaft Gefahr, sehr schnell denselben Entstellungen zum Opfer zu fallen, die sie bei den Verantwortlichen der hierarchischen Kirche verurteilt. Zweifellos ist es eine Illusion, sich einzubilden, man könne alle möglichen Fehlentwicklungen vom Leben einer Gemeinschaft fernhalten. Aber eine klarere Bewußtheit von den verschiedenen Realitäten, die bei einer Entscheidungsfindung einer Gemeinschaft mit im Spiele sind, gestattet, der Freiheit aller einen größeren Raum zu gewähren. In diesem Sinne kommt von Konflikt in einer Gruppe sprechen nur zu häufig auf die nähere Schilderung der Art der Entscheidungsfindung in einer Gruppe hinaus. Es würde zu weit führen, wollte man ausführlicher auf die Entscheidungsfindung als solche eingehen und auf ihren Zusammenhang mit den verschiedenen Modellen von Autoritätsausübung, die sie erkennen lassen kann.[1] Wir wollen uns damit begnügen, folgende praktische Normen zu nennen.

Eine erste Bemerkung erscheint mir wichtig. Die Gemeinschaft müßte sich den alten Leitsatz zu eigen machen: «Was die Gesamtheit anbetrifft, muß auch von der Gesamtheit entschieden werden.» Mit anderen Worten: Es kommt darauf an, daß die Gemeinschaft sich über die Punkte verständigen kann, in denen *Einmütigkeit* wünschenswert und erwünscht ist. Dasselbe gilt für den *Kurs* den die Gemeinschaft *in den wichtigsten Dingen* einschlägt: Er muß ausführlich erklärt und von allen Mitgliedern in mehr oder minder gleicher Weise verstanden werden, und er darf nicht nur als allgemein akzeptiert vorausgesetzt sein. Sehr häufig wagen die Vertreter abweichender Meinungen sich gerade dazu nicht immer zu äußern, und latente Konflikte beginnen sich damit zu verhüllen. Gelegentlich der Aufnahme eines neuen Mitgliedes zum Beispiel oder der Präzisierung der Aufnahmebedingungen oder der Entscheidung für eine bestimmte Aktion treten die konkreten Arten und Weisen, wie die verschiedenen Mitglieder die Grundorientierung der Gemeinschaft auffassen, an die Oberfläche. Die spontane Praxis, unter solchen Umständen Konflikte zu lösen, besteht dann meist darin, daß man sich mit einer einfachen Mehrheit zufriedengibt. Was aber in einem Arbeitskreis vertretbar sein mag, ist in einer Gemeinschaft noch lange nicht vertretbar. Denn die Eigentümlichkeit einer solchen Gemeinschaft besteht gerade darin – nicht allein in dem verbunden zu sein, was die Einzelnen tun, sondern in dem, was sie sind. So muß man sich aber auch bereit finden, unter solchen Umständen Zeit zu «opfern» und allen freie Aussprache zu ermöglichen. Sieht es aus, als seien die verschiedenen Meinungen unvereinbar und unaussöhnbar, so ist es klug, die Entscheidung zu *vertagen* und jedem nahezulegen, daß er die verschiedenen vorgebrachten Argumente noch einmal erwägt. Unbedingt aber bleibt es wichtig, daß man nicht versucht, den einen oder anderen der vorliegenden Ausgangspunkte zu unterschlagen; man sollte sie vielmehr alle in Anwesenheit aller ausführlich darlegen, so daß am Ende jeder sich wirklich für die Entscheidung, die getroffen werden soll, verantwortlich fühlt. Ja, wenn die Einigkeit in grundlegenden Fragen allzu schnell zustande zu kommen scheint, dürfte es gut sein, wenn man jeden einzelnen auffordert, auf seine Weise zu sagen, was er unter der getroffenen Entscheidung versteht, und die Gründe für seine eigene Stellungnahme darzulegen. Man täuscht sich, wie mir scheint, niemals, wenn man auf die Findigkeit und die Gaben der Mitglieder der Gemeinschaft vertraut, denn hier haben wir mehr als einen Komplex psychischer Faktoren, den man zu berücksichtigen verstehen muß. Davon hängt eine bestimmte Weise, christliche Hoffnung zu verstehen und zu leben, ab.

4. Eine Weise, die Hoffnung zu leben

Darum nämlich geht es letzten Endes bei der Kommunikation in einer christlichen Gemeinschaft. Die in ihr zusammengeschlossenen Menschen wollen einander helfen, die christliche Hoffnung zu

leben. Diese aber schwebt nicht *über* den Alltagsrealitäten, aus deren Gewebe das Leben der Gemeinschaften besteht. Sie ist es, die Menschen zueinanderführt; die das Unmittelbare des Augenblicks weiterführt; die eine Erstarrung sprengt; die den Antrieb verleiht, eine Frage bis zum Ende zu führen; die es erlaubt, eine Änderung vorwegzunehmen; die Vertrauen auf den andern gibt und auf das, was er werden will. In diesem Sinne findet die Hoffnung ihren gewöhnlichen Ausdruck in dem vielfältigen Bemühen der Gemeinschaft, eine lebendige Kommunikation unter ihren Mitgliedern zu entwickeln und zu pflegen. Mehr als einfaches Geplauder oder Übungen in Gruppendynamik wird eine solche gelebte Kommunikation Suchen nach Sinn zu mehreren. Niemand kann für sich allein den Sinn besitzen, denn im Alltagsleben webt sich unablässig ein ganzer Komplex von Beziehungen zu einer bestimmten Anzahl von Personen. Die christliche Basisgemeinschaft kann von diesem Sinn Zeugnis geben. Doch gibt sie davon Zeugnis auf eine ihr eigene, unamtliche Weise und verkörpert darin gewissermaßen ihre eigene geringe Stabilität. Die Konflikte in ihr bezeugen unter diesem Aspekt die geringe Festigkeit der Hoffnung und stellen zugleich eine konkrete Leugnung der Grenzen dessen dar, was noch nicht vollends gemeinsam ist für alle.

Wenn es zutrifft, daß wir heute eine Art *Verflüchtigung des Sinnes* erleben, sowohl in der Kirche als auch in der Gesellschaft, so bildet das Bemühen einer christlichen Basisgemeinschaft, echte Kommunikation zu leben, ein *Wiederaufgreifen des Sinnes*, das sich auf die Dauer nicht mit Worten zufrieden geben kann. Die Glieder einer solchen Gemeinschaft entdecken recht schnell, wie sehr sie einander bedürfen um ihre eigene Hoffnung zu entdekken und zu leben. Auf kurz oder lang aber entdecken sie auch, daß ihre Gemeinschaft keineswegs Alleineigentümerin dieser Hoffnung ist. Dann wird die Öffnung auf die Gesellschaft und auf andere christliche Gruppen hin gewissermaßen zur Bedingung für ihre eigene evangelische Vitalität. Jedesmal wird die Hoffnung sich in einem neuen Kommunikationsbemühen ausdrücken, einem Bemühen in Schwachheit, das unablässig bedroht ist von Erstarrung oder Zerfall, aber vielleicht aufschließt für den Rhythmus eines Gottes, der *Relation und Kommunikation* ist und der, was er ist, leben wollte sowohl in der Schwachheit der menschlichen Beziehungen als auch im Sprengen der Fesseln des Grabes.

[1] Vgl. meinen Artikel «Structure morphologique des groupes nouveaux» = Le renouveau communautaire chrétien au Quebec. Certaines expériences récentes (Montreal 1974) 11–38.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

GUY PAIEMENT

geboren 1935 in Montreal, Jesuit, 1967 zum Priester geweiht. Er studierte Philosophie und Theologie an den Fakultäten der Gesellschaft Jesu in Montreal, promovierte 1971 am Institut Catholique zu Paris in Theologie. Er ist seit 1971 Professor für religiöse Wissenschaften an der Universität von Quebec in Montreal, Mitglied einer Basisgemeinde und Koordinator von «Communauté», des Mitteilungsblattes der Basisgemeinden von Quebec. Er veröffentlichte u.a.: Groupes libres et foi chrétienne (Desclée-Bellarmin, Paris-Montreal 1972).

Casiano Floristán

Bericht über die Basisgemeinden

Wenn man die Veröffentlichungen über die christlichen Basisgemeinden besieht, stellt man fest, daß die Erfahrungen stets den schriftlich niedergelegten Reflexionen vorausgehen, daß das Phänomen so mannigfaltige und verwickelte Formen annimmt, daß es kaum zu typisieren ist und daß wir auf diesem Pastoralfeld noch über keine Studien verfügen, die wissenschaftlichen Ansprüchen genügen.[1] Ich beschränke mich hier auf die Nennung der wichtigsten Veröffentlichungen über die christliche Basisgemeinde.

1. Die «Untergrundkirche» Nordamerikas

Der Begriff «Underground Church», der vom Episkopalisten Malcolm Boid geprägt und von der Zeitschrift «Time» in Umlauf gebracht worden ist, trifft auf die nachkonziliäre Bewegung der ersten Christengruppen oder Basisgemeinden Nordamerikas zu, die gezwungen waren, ihr Wirken als kritische, revolutionäre Fermente innerhalb der Kirche und der Gesellschaft vor der offiziellen Kirche geheimzuhalten. Die Experimentierfelder waren der liturgische, der ethisch-gesellschaftliche und der ekklesiologisch-strukturelle Bereich. Man kann diesem Phänomen nachgehen in dem von M. Boid herausgegebenen Werk:

The Underground Church (Sheed and Word, New York 1968 [auf französisch: L'Eglise souterraine. IDOC-Duculot, Gembloux 19701; auf italienisch: La Chiesa soterranea. Jaca Book, Milano 1968]).

Dieses Sammelwerk läßt sich mit den fogenden Aufsätzen vervollständigen:

Th. Steeman, L'Eglise souterraine: aspects et dynamisme du changement dans le catholicisme contemporain: IDOD International Nr. 3 (1969) 61–94.

R. McBrien, Die Untergrundkirche in den USA: Concilium 5 (1969) 698–703.

M. Fox, L'Eglise souterraine en Amérique: Parole et Mission 12 (1969) 325–343.

2. Der lateinamerikanische Kontinent

Zur gleichen Zeit, wie sich in den Vereinigten Staaten die «Untergrundkirche» entwickelt, treten in Lateinamerika, vor allem in Brasilien, die ersten Christengemeinden zutage, die ein Eigengepräge aufweisen: sie erwachsen aus der Volksbasis (nicht aus bürgerlichen Minderheiten) und führen nicht zu Zusammenstößen mit der offiziellen Kirche, sondern werden von den Bischöfen gefördert. Die lateinamerikanischen Basisgemeinden sind weniger ein Phänomen der (typisch europäischen und nordamerikanischen) Kontestation, sondern eher eine den Forderungen des Zweiten Vatikanums entsprechende Reformbewegung: Man teilt Riesenpfarreien auf, zieht Laienkatecheten bei (infolge des Priestermangels), unterzieht den «Volkskatholizismus» einer Revision, wird sich der Notwendigkeit der Evangelisation und der Glaubenserziehung bewußt und setzt sich im Wissen um die Unterentwiklung und Abhängigkeit für die Befreiung ein.

Für Lateinamerika entscheidend war die Zweite lateinamerikanische Bischofskonferenz von Medellín (1968), deren Schlußdokument um die 25 Abschnitte über die Basisgemeinden enthält.[2] Die Bischofskonferenz empfiehlt, gediegene theologische, soziologische und historische Forschungsarbeiten über diese Basisgemeinden vorzunehmen, die heute allmählich aufkommen.[3]

Die ideologischen Grundlagen der lateinamerikanischen Basisgemeinden wurden vor allem von folgenden Autoren erarbeitet:

R. Caramuru Barros, Comunidade ecclesial de base: uma opção decisiva (Vozes, Petropolis 1967).

J. Marins, A comunidade eclesial de base (S. Paulo 1960) (spanische Übersetzung: La comunidad eclesial de base [Bonum, Buenos Aires 1969]).[4]

J. A. Vela, Las comunidades de base y una Iglesia nueva (Guadelupe, Buenos Aires 1968); Comunidades de base, ¿conversión a qué? (Paulinas, Bogotá 1973).

D. Barbé und E. Retumba, Retrato de uma comunidade de base (Vozes, Petropolis 1970).

A. Alonso, Comunidades eclesiales de base (Sígueme, Salamanca 1970).

E. Beltran, Pastoral de conjunto y comunidades de base (Andes, Bogotá 1971).

D. M. O. Cardozo, La comunidad de base es familia de Dios (Bonum, Buenos Aires 1973).

In diesen Untersuchungen wendet man auf die christliche Basisgemeinde die Ekklesiologie der Brüderlichkeit und Communio an und betont vor allem das geschichtliche, zumal das politische Engagement, die Evangelisierung-Befreiung, die auf menschliches Maß zugeschnittene Gruppe, die Hausliturgie, die Basis im Volk, die Bewußtseins-

weckung, die Umgestaltung der Volksfrömmigkeit usw. Wir dürfen nicht vergessen, daß in der lateinamerikanischen Pastoral diese Probleme vorrangig sind: der Glaube und das politische Engagement, die Beseelung der Gemeinden und die Umgestaltung des Volkskatholizismus.

Verschiedene lateinamerikanische Episkopate haben wichtige offizielle Dokumente über die Basisgemeinden herausgegeben, beispielsweise die 25. Vollversammlung des Kolumbianischen Episkopats (Bogotá, 1.–9. Juli 1969), die Bischofskonferenz von Chile (La Serena, Juni 1969), die Vollversammlung des Episkopats von Uruguay (Montevideo, 15. Nov. 1969), der Argentinische Episkopat (Erklärung von San Miguel, April 1969) und die Bischofskonferenz von Ecuador (Quito, Juni 1970). Die betreffenden Texte finden sich in:

Boletín Informativo de la COEPAL (Comisión Episcopal de Pastoral), Comunidades eclesiales de base. Material de trabajo, Sondernummer vom Mai 1970, Nr. 12.

Comunidades cristianas de base. Signo de los tiempos. Opción pastoral (Indo-American Press Service, Bogotá 1970).

Auch die führenden lateinamerikanischen Zeitschriften,[5] das Lateinamerikanische Pastoralinstitut von Quito (jetzt in Medellín)[6] und verschiedene Konferenzen und Studienwochen[7] haben Überlegungen über dieses Thema angestellt.

3. Spanien

Die ersten spanischen Beiträge über die Basisgemeinden stammen von 1968; in diesem Jahr fanden vom 3.–6. Dezember die Gespräche von Avila statt, die von der Zeitschrift «Pastoral Misionera» veranstaltet wurden.[8] Im Jahr darauf nahm die von der Universität von Deusto (Bilbao) organisierte Fünfte Woche für Theologie dieses Thema wieder auf. Ebenfalls 1969 fand zu Valencia in beschränktem Rahmen die Erste Versammlung christlicher Gemeinden der Halbinsel statt. Die wichtigsten spanischen Veröffentlichungen über die Basisgemeinden sind:

Vida cristiana y compromiso terrestre. V Semana de Teología (Universidad de Deusto, Bilbao 1970).

M. Useros, Cristianos en comunidad (Sigueme, Salamanca 1970).

C. P. L. de Barcelona, Comunidades de base y expresión de la fe (Estela, Barcelona 1970).

A. Mirabet, Petits grups eclesials o comunitats de base. Aspects psicologics, teologics i liturgics (Portic, Barcelona 1971).

Verschiedene spanische Zeitschriften haben dem Thema eine Sondernummer gewidmet.[9] Eine heftige Attacke gegen die Basisgemeinden ritt der spanische katholische Integralismus.[10]

Als besondere Faktoren spielten bei der Entstehung und ersten Entwicklung der Basisgemeinden mit die Krise der apostolischen Laienbewegungen (1967–68) und die politische und ideologische Situation des Landes.[11]

4. Italien

Christengruppen und Basisgemeinden treten in Italien am Ende des Zweiten Vatikanums auf. Gerade hier äußert sich deutlicher als anderswo die Krise des institutionellen Kirchenmodells und die dringende Notwendigkeit, neue christliche Lebensformen herauszufinden. Die klassische Pfarrei läßt die militanten Christen unbefriedigt. Die Gemeinschaftsexperimente vervielfachen sich und fächern sich in verschiedene Richtungen aus. Allgemein bekannt ist die Isolottogemeinde in Florenz.[12] Das Phänomen der italienischen Basisgemeinden wird in folgenden Arbeiten analysiert:[13]

G. Bianchi, L'Italia del dissenso. Appendice: per un anagrafe dei gruppi e circoli spontanei (Queriniana, Roma 1968).

N. Fabro, Les groupes spontanés en Italie: Terre entière 34 (1969) 80–92.

Crisi del potere e il risveglio comunitario nella Chiesa (Mondadori, Milano 1969).

A. Nesti, Le phenomène des communautés de base, en marge des institutions de l'Eglise, en Italie: IDOC, Nr. 22 (1970) 42–72; L'altra Chiesa in Italia (Mondadori, Brescia 1970).

A. Vari, Vita comunitaria. Esperienze e valutazione (Laurenziane, Padova 1971).

A. Fallico, Quando un gruppo diventa Chiesa (La Roccia, Roma 1972).

5. Französisches Sprachgebiet

Die Bewegung der Kleingruppen und Basisgemeinden fand in Frankreich rasche und weite Verbreitung, namentlich seit dem «heißen Mai» von 1968. Sie ist in ein umfassenderes Kulturphänomen eingebettet: in die Suche nach Gesellschaftsformen außerhalb der «normalen» Institutionsrahmen. Der Ausdruck «Basisgemeinde» *(communauté de base)* scheint denn auch in Frankreich geprägt worden zu sein.

Zum Aufkommen dieser Gemeinden tragen in Frankreich besondere Faktoren und Motive bei:

die Erfahrungen mit dem Katechumenat und der Taufe von Erwachsenen, die Krise der spezialisierten Bewegungen der katholischen Aktion, der globale Einspruch gegen die Gesellschaft und die institutionelle Kirche, die Notwendigkeit einer vielseitigen Kommunikation, die Vordringlichkeit des politischen Engagements und der menschlichen Solidaritäten, die Verwirklichung einer individuellen und kollektiven Erfahrung außerhalb der von der Amtskirche festgelegten Normen usw.

Dieses Phänomen beschreiben u. a. folgende Veröffentlichungen:

E. Pin, De l'Eglise comme manière d'être ensemble: Christus 58 (1968) 166–178.

F. Houtart, Les groupes spontanés dans l'Eglise contemporaine. Réflexions sociologiques: Verbum Caro 24 (1970) 60–73.

W. de Broucker, Communautés de base pour des chrétiens de grandes villes: Etudes 232 (1970) 111–120.

G. Danneels und J. H. Walgrave, Les petits groupes dans l'Eglise: La foi et le temps 4 (1971) 339–363.

J. C. Sagne, L'alternative communautaire. Pour une psychologie des communautés: Le Supplément Nr. 106 (1973) 261–282.

L. de Vaucelles, L'avenir des communautés et des ministères dans le catholicisme français: Etudes 340 (1974) 109–122.

Umfangreichere Arbeiten über die Basisgemeinden sind:

M. Delespesse, Cette communauté qu'on appelle l'Eglise (Centre catholique, Ottawa 1968).

Les communautés de base: Lumière et Vie 19 (1970) Nr. 99.

A. Tange, Analyse psychologique de l'Eglise (Fleurus-Novalis, Paris–Ottawa 1970).[14]

D. Barbé, Demain, les communautés de base (Cerf, Paris 1970).

Le jaillissement des expériences communautaires (Fleurus-Novalis, Paris-Ottawa 1970).

J. Th. Maertens, Les petits groupes et l'avenir de l'Eglise (Centurion, Paris 1971).

Des communautés témoignent (Fleurus-Novalis, Paris-Ottawa 1971).

L. Lepage, Les communautés, sectes ou fermentes? (Fleurus-Novalis, Paris-Ottawa 1971).

G. Paiement, Groupes libres et foi chrétienne. La signification actuelle de certains modèles de communauté chrétienne (Desclée, Paris 1972).

Ph. Warnier, Le phénomène des communautés de base (Desclée, Paris 1973).

B. Besret und B. Schreiner, Les communautés de base (Grasset, Paris 1973).

M. Delbrêl, Communautés selon l'Evangile (Seuil, Paris 1973).

Die führenden französischen Zeitschriften für Theologie und Pastoral haben Sondernummern über die Basisgemeinde veröffentlicht.[15]

6. Deutscher Sprachraum

Auch die deutschen Pastoraltheologen haben die Wichtigkeit und Bedeutung der christlichen Basisgemeinde angelegentlich dargetan. In Deutschland treten solche Gemeinden seit 1968 in Form von Solidaritätsgruppen mit vorwiegend innerkirchlicher Polemik in Erscheinung.[16] Sie werden geschildert in:

Ein Modell von Kirche? Eine Dokumentation zu den Vorgängen in der Amsterdamer Studentenpfarrei (Patmos, Düsseldorf 1969).

K. B. Hasselmann, Politische Gemeinde. Ein kirchliches Handlungsmodell am Beispiel der Evangelischen Studentengemeinde von der Freien Universität Berlin (Furche, Hamburg 1970).

H. Hepp (Hrsg.), Neue Gemeindemodelle (Herder, Wien 1971).

Theologische und pastorale Überlegungen über die christliche Gemeinde finden sich bei:

F. Klostermann, Prinzip Gemeinde (Herder, Wien 1965).

Allgemeine Pastoraltheologie der Gemeinde: Handbuch der Pastoraltheologie (Herder, Freiburg i. Br. 1968) III, 17–58.

Die Gemeinde Christi. Prinzipien–Dienste–Formen (Winfried-Werk, Augsburg 1972).

A. Exeler (Hrsg.), Die neue Gemeinde (Grünewald, Mainz 1967).

O. Betz (Hrsg.), Gemeinde von morgen (Pfeiffer, München 1969).

N. Greinacher, Leitbild einer kirchlichen Gemeinde von morgen: Theologie der Gegenwart 12 (1969) 212–219.

Die Gemeinde zwischen Privatheit und Öffentlichkeit: Diakonia 2 (1971) 303–309.

H. Fischer, N. Greinacher und F. Klostermann, Die Gemeinde (Grünewald, Mainz 1970).

I. J. Trost (Hrsg.), Die Chance der brüderlichen Gemeinde (Grünewald, Mainz 1970).

D. Schreuder, Gemeindereform-Prozeß an der Basis (Herder, Freiburg i. Br. 1970).

J. Hepp u. a., Funktion und Struktur christlicher Gemeinde (Echter, Würzburg 1971).

K. Lehmann, Was ist eine christliche Gemeinde? Theologische Grundstrukturen: Communio 1 (1972) 481–497.

H. R. Schlette, Thesen zum christlichen Gemeindeverständnis: M. Seckler (Hrsg.) Begegnung (Graz 1972) 361–368.

R. Pesch, Die kleine Herde. Zur Theologie der Gemeinde (Styria, Graz 1973).

K. Müller, Dynamische Gemeinschaft (Schöningh, Paderborn 1973).

F. Klostermann, Gemeinde – Kirche der Zukunft. Thesen – Dienste – Modelle (Freiburg i. Br. 1974).

Einige Zeitschriften haben dem Thema Sondernummern gewidmet.[17]

7. Internationale Beiträge

Vom 13.–15. Mai 1971 veranstaltete der *Cerdic* von Straßburg das Zweite Kolloquium über «Die informellen Gruppen in der Kirche». Die Akten wurden veröffentlicht in:

R. Metz und J. Schlick (Hrsg.), Les groupes informels dans l'Eglise (Cerdic Publications, Strasbourg 1971) = Spontangruppen in der Kirche (Pattloch, Aschaffenburg 1970).

Das internationale Forschungs- und Informationszentrum «Pro Mundi Vita» veranstaltete vom 9.–13. Sept. 1971 zu Löwen ein internationales Kolloquium über die Basisgemeinden. Die Referate finden sich in dem in verschiedenen Sprachen veröffentlichten Berichtsband:

Bulletin «Pro Mundi Vita» Nr. 41 (1972) über neue Formen des Gemeinschaftslebens.

Gediegenes Informationsmaterial über die Basisgemeinden enthält die Zeitschrift «Courrier Communautaire International».[18]

Zum Schluß weisen wir auf folgende Arbeiten hin, die eine weite Gesamtschau bieten:

J.-P. Jossua, Les petits comunitats i els problemes del cristianisme de massa i de selecció: Qüestions de Vida Cristiana 59 (1971) 41–50.

H. Schmidt, Das Phänomen der spontanen Gruppen: Concilium 8 (1972) 134–141.

J. Remy und L. Voyé, Informelle Gruppen in der Kirche von heute. Soziologische Analyse: Concilium 10 (1974) 37–44.

M. Delespesse, Neue Gemeinschaften und Ordensleben: Concilium 10 (1974) 519–527.

[1] Vgl. die Bibliographien zum Thema im Sammelwerk Comunidades de base (Marova, Madrid [2]1973) und in der Zeitschrift Pastoral Misionera 10 (1974) 380–385, in der Arbeit des IPLA (Instituto Pastoral Latinoamericano) Comunidad de base y prospectiva pastoral an América Latina (Indo-American Press Service, 1972 Bogotá) und in der Sondernummer des Courrier Communautaire International 9 (1974/2).

[2] Vgl. die Akten der Zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in: La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio. I. Ponencias, II. Conclusiones (Secretariado General del CELAM, Bogotá 1969).

[3] Ebd. Bd. II, 15; III, 12.

[4] Jose Marins hat in portugiesischer und spanischer Sprache mehrere praktisch ausgerichtete Arbeiten über Basisgemeinden veröffentlicht (Ed. Vozes in Petropolis, Ed. Bonum in Buenos Aires).

[5] Vgl. Pastoral Popular (Santiago de Chile) 19 (1969), Nr. 110–111; Teología y Vida (Buenos Aires) 10 (1969/3); Servir (Méjico) 6 (1970) Nr. 26; Nuevo Mundo (Caracas) 5 (1969) Nr. 27; Boletin del CELAM (Bogotá) 2 (1969) Nr. 25 und 26; Actualidad Pastoral (Buenos Aires) Nr. 39 (1971); Revista Javeriana (Bogotá) 78 (1972) Nr. 389.

[6] Vgl. Comunidades de base... (in Anm. 1).

[7] Vgl. Equipo Nacional de Promoción de Comunidades Cristianas, Curso de Promoción de Comunidades Cristianas (Honduras 1969).

[8] Vgl. die Schlußfolgerungen in: Pastoral Misionera 5 (1968) 3–66 und 526–536.

[9] Vgl. Phase (Barcelona) 8 (1969) Nr. 52; Vida Nueva (Madrid) Nr. 730 und 747 (1970); Nr. 790 (1971) und Nr. 843 (1972); Apostolado de los laicos (Madrid) Nr. 3 (1971); Lumen (Vitoria) 20 (1971/2); Proyección (Granada) 18 (1971) Nr. 77; Mensaje Iberoamericano (Madrid) Nr. 91 (1973); Quaderns de Pastoral (Barcelona) Nr. 28 (1974); Pastoral Misionera (Madrid) 10 (1974/4).

[10] Vgl. die Zeitschrift Iglesia-Mundo (Madrid) 1 (1971) Nr. 7, deren Inhalt nachher in Buchform herauskam: Comunidades de base y nueva Iglesia (Ed. A.C., Madrid 1971).

[11] Zur Situation der Basisgemeinden in Spanien vgl. C. Floristán, Christliche Gemeinschaften in Spanien: Diakonia 4 (1973) 268–272; Ders., El fenómeno de las comunidades de base en España: Pastoral Misionera 10 (1974) 318 bis 324.

[12] Vgl. Comunità dell'Isolotto. Isolotto 1954–1969 (Laterza, Bari 1969); J. Servien, L'expérience chrétienne de l'Isolotto (Seuil, Paris 1969); Le dossier de l'Isolotto (Seuil, Paris 1970); H. D. Bastian (Hrsg.), Experiment Isolotto (Grünewald, Mainz 1970).

[13] Vgl. die Sondernummern über Basisgemeinden in: Orientamenti Pastorali 18 (1970) 8 und in: Rivista Liturgica (1972/1).

[14] Dieses Werk bildet die erste Nummer der Sammlung «Communauté Humaine», die gänzlich Arbeiten über christliche Gemeinschaften gewidmet ist und vom «Centre Communautaire International» von Bruxelles geleitet wird.

[15] Vgl. Parole et Mission 12 (1969) Nr. 47; Lumière et Vie 19 (1970) Nr. 99; Notre Combat Nr. 39–40 (1970); Présence et Dialogue Nr. 42 (1970); Réponses Chrétiennes Nr. 37 (1971); Spiritus 11 (1970) Nr. 41; 14 (1973) Nr. 54; Le Supplément Nr. 98 (1971); Esprit 39 (1971) Nr. 408; Fêtes et Saisons Nr. 281 (1974).

[16] Vgl. R. Reitz, Analyse de l'Eglise souterraine en Allemagne de l'Ouest: IDOC Nr. 21 (1970) 65–94.

[17] Vgl. Lebendige Seelsorge 22 (1971/1) und Diakonia 4 (1973/4).

[18] Schriftleiter dieser seit 1965 bestehenden Zeitschrift ist M. Delespesse. Sie erscheint zweimal im Monat (Anschrift: Avenue de l'Hippodrome 76, 1150 Bruxelles, Belgique).

Übersetzt von Dr. August Berz

CASIANO FLORISTÁN

geboren 1926 in Arguedas (Spanien), 1956 zum Priester geweiht. Er studierte in Zaragoza Chemie, in Salamanca Philosophie, in Innsbruck Theologie und promovierte 1959 in Tübingen in Theologie. Seit 1960 ist er Professor der Päpstlichen Universität von Salamanca an der Abteilung Pastoral in Madrid, von 1963 bis 1973 war er Direktor des Hochschulinstituts für Pastoral, er war an Sommerkursen in verschiedenen lateinamerikanischen Ländern beteiligt. Er veröffentlichte u.a.: Teología de la acción pastoral (Madrid 1968), El Catecumenado (Madrid 1972).

Bensberger Kreis

«Offene Gemeinde»

Memorandum deutscher Katholiken

Der «Bensberger Kreis» ist eine Arbeitsgemeinschaft katholischer Intellektueller in der Bundesrepublik Deutschland, die sich hauptsächlich mit gesellschaftspolitisch-kirchlichen Grenzfragen befaßt und zu solchen schon öfter kritische Stellungnahmen veröffentlicht hat.

Die nachstehende Erklärung[1] fügt sich in den Problemkreis des Heftes und hat darin den Wert einer Dokumentation. *Die Redaktion*

Für evangelische und katholische Christen wird die Suche nach Möglichkeiten, «Offene Kirche – Offene Gemeinde» zu verwirklichen, immer wichtiger. Etliche in Intention und Wirkung sehr unterschiedliche Ansätze sind bereits zu verzeichnen. Unter «Öffnung» oder «Offenheit» von Kirche und Gemeinde wird dabei die Überwindung jener Abgrenzungen verstanden, die die Kirchen in der Bundesrepublik und in vielen Teilen der Welt immer mehr zum Ghetto werden lassen. «Kirche» bzw. «Gemeinde» meint hier nicht einfach die institutionell verfaßte Kirche oder die Pfarrgemeinde, sondern eine «Gemeinschaft», die als Gruppe, Kommunität, Verein, Kreis oder wie immer gesellschaftlich organisiert ist und in der sich Christen unter den im folgenden angedeuteten Gesichtspunkten versammeln. Eine solche «Offene Gemeinde» kann, aber muß nicht mit einer Pfarrgemeinde identisch sein. In der Auseinandersetzung mit den Problemen unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit kommt es darauf an, jene Perspektiven des Evangeliums herauszuarbeiten und (wieder) zu entdekken, die es als eine Botschaft für alle Menschen erkennbar und wirksam werden lassen.

Im folgenden werden einige Stichworte zum Thema «Offene Kirche» gesammelt. Dabei ist als Gesichtspunkt nicht nur der Wandlungsprozeß der Gesellschaft insgesamt zu berücksichtigen, sondern auch die besondere Lage der Kirche in dieser Situation und die Chancen und Gefährdungen, die dieser Wandel für den einzelnen bedeutet.

I. Rapide Veränderungen in der Gesellschaft

Die heute lebenden Menschen stehen – qualitativ wie quantitativ – vor Problemen, für die weder Tradition noch Erfahrung eine Lösung mehr anbieten. Das Überleben der Menschheit scheint in Frage gestellt. Auch wenn eine die ganze Erde erfassende technologische oder militärische Katastrophe vermieden werden kann, so sind die «Grenzen des Wachstums» offenbar in Sicht, erreicht oder in einigen Bereichen schon überschritten.

Vor allem die Industrienationen sehen sich immer mehr den negativen Folgen einer ungehemmten Produktionssteigerung gegenübergestellt. Der für alle Menschen notwendige Lebensraum droht zerstört zu werden. Viele sind in Gefahr, mit der Luft, die sie atmen, mit dem Wasser, das sie trinken, und durch die Nahrungsmittel, die sie produzieren und zu sich nehmen, sich selbst unter Umständen so sehr zu schädigen, daß die Folgen für die Nachkommen nicht mehr kalkulierbar sind. Machtpolitische und ökonomische Interessen kleiner Gruppen werden vielfach auf Kosten der Mehrheit der Bevölkerung durchgesetzt.

Durch kurzsichtige von Tages- und Gruppeninteressen bestimmte Ausbeutung und Vergeudung der Rohstoffquellen drohen notwendige Reserven in einem absehbaren Zeitraum ausgeschöpft zu werden. Gerade die politisch bedingte Ölverknappung im Herbst 1973 hat die empfindliche Labilität unseres materiellen Wohlstandes ebenso deutlich gemacht wie die Unmöglichkeit, versiegende Energiequellen schnell und ausreichend zu ersetzen.

Die Bevölkerungszunahme in den Ländern der Dritten Welt geht lawinenartig weiter, ohne daß die gegenwärtige Verteilung der Lebensgüter grundlegend geändert würde. Die reichen Nationen werden immer reicher und mächtiger. Den armen Ländern stehen Hungerkatastrophen bevor, die sich mit dem bisherigen «Hunger in der Welt» nicht vergleichen lassen. Um so absurder ist die Fortsetzung des Rüstungswettlaufs zwischen den großen Nationen und der vermeintliche Zwang zur Aufrüstung in den wirtschaftlich zum Teil nur wenig entwickelten Staaten Asiens, Afrikas und Lateinamerikas.

Mit der fortschreitenden Industrialisierung und Technisierung entstehen meist nur unter Profitaspekten geplante Mammutstädte oder gänzlich ungeplante Zusammenballungen. Dabei verschärfen sich die meisten Probleme der Umweltzerstö-

rung. Die Künstlichkeit und die Enge des Lebensraumes können bei vielen Menschen zu psychosomatischen Veränderungen und zur Neurotisierung führen.

Die elementaren Probleme der Großstadt- und Industriegesellschaft (z. B. auf den Gebieten des Verkehrs, der Versorgung und der Sozialpolitik) werden zunehmend verwickelter und unübersichtlicher. Angesichts des hohen technologischen Entwicklungsstandes drängen sich jedoch immer mehr solche Lösungen auf, die nur oder vorrangig (im Rahmen der ökonomischen Begrenzungen) unter dem Gesichtspunkt des technisch Machbaren gesehen werden. Vor allem die rapiden Entwicklungen in der Datenverarbeitung (deren technische Möglichkeiten ihre Faszination haben und für die Lösung vieler Zukunftsprobleme auch gebraucht werden) verführen leicht zu Planungen, deren rechnerische Stimmigkeit darüber hinwegtäuscht, wie labil die jeweiligen Ausgangs- und Basisdaten sind und wie wenig die Rechte, Interessen und Bedürfnisse der von den vorgesehenen Veränderungen Betroffenen darin noch angemessen berücksichtigt werden können. In einer umfassend verwalteten Gesellschaft wird der einzelne Mensch auf seine Funktion als Rollenträger reduziert; schöpferische Initiative wäre «abweichendes Verhalten». Dem Ziel eines reibungslosen Ablaufs des Gesamtapparates würde alles untergeordnet, «Glück» als Ergebnis wohldosierter Erfüllung der angepaßten Bedürfnisse der Menschen verstanden.

Es ist nicht zu leugnen, daß Anpassung des Leistungswillens, Rationalität des Handelns und Effizienz der Arbeit Voraussetzungen für die Entstehung und Erhaltung unserer hochdifferenzierten Industriegesellschaft und damit unseres Lebensstandards sind. An jeden dazu Fähigen müssen hohe Anforderungen gestellt werden. Viele sind diesen Normen aber nicht gewachsen. So «produziert» eine ausschließlich leistungsorientierte Gesellschaft eine stetig zunehmende Zahl von Menschen, die in den Arbeitsprozeß nicht mehr eingegliedert werden können oder sich dem Leistungs- und Verwertungszusammenhang zu entziehen suchen. Ganze Gruppen der Bevölkerung werden an den Rand der Gesellschaft gedrängt: Kinder, Kranke, ältere Leute, jugendliche Drogenkonsumenten, Frühinvalide und Behinderte mit körperlichen oder psychischen Schäden, nicht mehr vermittelbare Arbeitslose, Kriminelle, nicht seßhafte und «asoziale» Familien usw. Offen oder versteckt werden sie mit dem Makel versehen, lästige Kostgänger der Tüchtigen und Erfolgreichen zu sein. Dadurch weicht man den Fragen aus, die der Gesellschaft durch die Existenz solcher Gruppen gestellt sind.

Angesichts der Eindrucksmacht der ungelösten Probleme und der Zwänge von Konkurrenz, Plan oder Gewalt verbreitet sich Resignation. Wer es sich leisten kann, flieht in die Privatsphäre. Religiöse Meditationsformen (vor allem östlicher Herkunft), Gruppendynamik und ähnliche Phänomene einer «neuen Innerlichkeit» lassen resignative Züge erkennen. Das Gefühl einer oft sehr konkret erfahrenen Ohnmacht läßt viele allmählich gleichgültig gegenüber allem werden, was nicht unmittelbar ihre Lebensbedürfnisse zu berühren scheint. Erweist sich dieser Rückzug als illusionär, bedeutet das häufig einen totalen Zusammenbruch.

II. Die Ratlosigkeit der Kirche

Die katholische Kirche, besonders auch in Deutschland, gerät in eine immer größere Distanz zu den wirklichen Problemen der Gesellschaft wie auch zu den Nöten der einzelnen Menschen.

Nicht nur im Blick auf den Bevölkerungszuwachs bleiben die kirchlichen Positionen trotz besserer Einsichten an einmal festgelegte Standpunkte gebunden. Auch nach den hoffnungsvollen Ansätzen in den Enzykliken zum Thema der Dritten Welt bleibt die politische Stellungnahme zu den Fragen der Güterverteilung halbherzig, von der Rücksicht auf Sonderinteressen bestimmt. Ähnliches gilt für die Problembereiche Rüstung und Krieg. Das Umwelt- und Rohstoffproblem wird bislang überhaupt nicht gesehen. Offensichtlich fehlt kirchlichen Äußerungen gemeinhin die Grundlage einer genaueren und haltbaren Analyse der politisch-wirtschaftlichen Situation.

Das kirchliche Leitungssystem scheint sich indessen der technologisch orientierten Gesellschaft anzupassen, während die Seelsorge nur mühsam über die in der Dorfpastoral entwickelten und bewährten Methoden hinauskommt. Es ergibt sich eine eigenartige Kombination von veralterter Hierarchiestruktur und modern funktionierendem Verwaltungsapparat. Es wird kein Beitrag geleistet zur Überwindung der Gefahren, die dem einzelnen, aber auch der Kirche selbst in einer nur noch «verwalteten Welt» drohen. Die geschichtlich erklärbaren Machtstrukturen innerhalb der Kirche und ihre Privilegien in der Gesellschaft stehen einer zeit- und evangeliumsgemäßen Verwirk-

lichung des christlichen Glaubens vielfach im Wege.

Die Kirchenleitung verstärkt ihre Bemühungen um die Verteidigung überholter ideologischer Positionen in Theologie und Ethik. Sie verharrt in den Denkformen einer vergangenen Philosophie und pflegt einen musealen Sprachstil, der die Verständigung erschwert. Nur wenige Theologen nehmen die Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen geistigen Strömungen auf. Für viele katholische Christen und vor allem für eine liberale Öffentlichkeit bleiben die Äußerungen des kirchlichen Lehramtes ohne Aussagewert. Sie werden deshalb auch kaum mehr beachtet.

Die gemeinsame Synode der Bistümer Deutschlands vermag diese Zustandsschilderung der katholischen Kirche in entscheidenden Punkten nicht zu korrigieren. Aufs Ganze gesehen vermeidet auch sie die Auseinandersetzung mit gravierenden, insbesondere gesellschaftspolitischen Problemen, sei es, weil die personelle Zusammensetzung dies nicht zuläßt, sei es, weil ihre Kompetenzen eingegrenzt sind. Damit sei nicht das Bemühen einzelner Synodaler oder einzelner Gruppen in der Synode geleugnet, etwa im Zusammenhang mit der Situation der Gastarbeiter, im Bereich der Jugendpastoral, in Fragen der Sexualethik oder christlicher Partnerschaft und Familie solche Elemente einzubringen, die Gegenstand wissenschaftlicher Forschung sind oder von verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen diskutiert und teilweise praktiziert werden. Es gelingt der Synode als ganzer aber nicht, ein Modell gemeinsamer Problemfindung, offener Diskussion und vernunftgemäßer Entscheidung zu praktizieren.

Insgesamt bietet die katholische Kirche – wenige Jahre nach dem Tod von Papst Johannes XXIII. und dem Ende des Konzils – ein widersprüchliches Bild: Bei den einen ist ein verstärkter Trend zur Errichtung eines geschlossenen Lagers festzustellen, dessen Bewohner in naiver Befangenheit oder in mürrischem Trotz abermals die Mauern eines Ghettos gegen die Welt aufbauen, vor der es sich zu bewahren gilt. Andere klagen eben diese Kirche wegen ihrer Unbeweglichkeit und ihrer Koalition mit den Mächtigen an. Sie wollen die Reste der Autorität in der Kirche und ihrer Botschaft als revolutionäres Potential zugunsten der Ausgebeuteten in das politische Tagesgeschäft einbringen. Aber auch diese Gruppen sind in Gefahr, sich in ein ideologisches Ghetto zurückzuziehen, das keine Kommunikation mehr mit anderen Gruppen in der Kirche ermöglicht.

Die Mehrheit des Kirchenvolkes ist jedoch von diesen Auseinandersetzungen kaum berührt. Sie verharrt in der herkömmlichen kirchlichen Praxis oder verliert immer mehr den Kontakt zur Kirche, die dann nur noch für die Weihe der emotional besetzten Ereignisse im Leben des einzelnen und der Familie in Anspruch genommen wird. Wieder andere versuchen, durch gewisse Reformen den Fragen und Bedürfnissen der Menschen entgegenzukommen und so die Kirche attraktiver zu machen. Solche Reformen erscheinen jedoch anderen Gruppen von Christen angesichts der immer schneller werdenden Entwicklung in Welt und Gesellschaft als Rückschritte oder als halbherzige Verwirklichung der Botschaft Jesu. Sie versuchen selbst eine zeitgerechte Praxis des christlichen Glaubens zu entwickeln und entsprechende Aktionen zu planen und durchzuführen. Viele, die einmal engagiert in kirchlichen Gremien oder christlichen Gruppen mitgearbeitet haben, sind enttäuscht, sie versuchen ihr Christ-sein noch privat zu leben oder haben sich auch zum Teil ganz von der Kirche abgewandt.

III. Erfahrungen christlicher Gruppen – eine Zwischenbilanz

Anstöße zur Gruppenbildung

In allen Erdteilen entstehen gegenwärtig, teils innerhalb, teils neben den institutionell verfaßten Kirchen, neue christliche Gruppen.

Sie sind zweifellos im Rahmen einer weltweiten Entwicklung zu sehen: Der Wiederentdeckung der kleinen, frei gewählten Gruppe, die persönliche Kontakte ermöglicht. Zum Teil ist dieses allgemeine Phänomen zu begreifen als Reaktion auf die Last und Unzulänglichkeit vieler überkommener Strukturen. Es ist aber auch zu verstehen als Abwehr der Tendenz zu wirtschaftlicher Konzentration und gesellschaftlicher Kollektivierung. Aus der Erfahrung der Sinnentleerung vieler bisheriger Formen des Zusammenlebens, aus dem Erleben von Anonymität und Vereinsamung, der Ohnmacht und Wirkungslosigkeit des einzelnen gegenüber Großorganisationen erwächst das Interesse an überschaubaren Gruppen mit Strukturen, die dem Individuum und seinen berechtigten Interessen gerechter werden und zugleich zu gesellschaftlichen Innovationen führen. Hier ist auf die vielen Spontan- und Solidaritätsgruppen, Sensibilitätsgruppen und Wohngemeinschaften, Bür-

gerinitiativen und neuen politischen Gruppen hinzuweisen.

Die neuen christlichen Gruppen lassen sich nicht allein aus diesem Trend verstehen. Wesentlich ist für sie die Inspiration durch das Evangelium Jesu Christi und die damit verbundene Wiederentdekkung, daß christliches Leben gemeinsames Leben und für andere offenes Leben ist. In einer reichen, mit bestimmten politischen Kräften liierten, sich selbst absichernden und dadurch in ihrem Zeugnis für viele unglaubwürdigen Kirchenorganisation fühlen sie sich weder religiös-spirituell noch moralisch und sozial-politisch annähernd vertreten. Sie erwarten mehr vom gemeinsamen Christ-sein, als im kirchlichen Betrieb zum Ausdruck kommt. Sie wollen das Wesentliche und Unverzichtbare am Christentum für die gegenwärtige Situation fruchtbar machen. Diese Gruppen leben im allgemeinen in kritischer Distanz zu den institutionell verfaßten Kirchen, bemühen sich aber auch um Kommunikation und Zusammenarbeit innerhalb der Kirche und der einzelnen Gemeinden.

Diese christlichen Gruppen sind entstanden um konkrete Kristallisationspunkte: sei es eine gemeinsam erfahrene Not oder Aufgabe, sei es eine integrative Gestalt, ein Begegnungszentrum, ein shop, sei es Nachbarschaft oder Freundschaft.

Manche dieser Gruppen lösen sich wieder auf, wenn der Kristallisationspunkt wegfällt. Andere haben sich aber bereits lokal oder regional fester organisiert; gelegentlich bilden sie sich auch innerhalb einer Pfarrgemeinde oder einer bereits bestehenden Organisation.

Vielfalt von Gruppen

Die Vielfalt solcher christlicher Gruppen außerhalb unseres Landes läßt keine Klassifizierung und keine Aufzählung zu. Nur wenige Beispiele seien erwähnt:

Die (mehr nach außen gewandten) Solidaritäts- und Aktionsgruppen von Priestern, Intellektuellen und Studenten in verschiedenen Ländern Lateinamerikas, etwa die «Priester der Dritten Welt» in Argentinien, die Golconda-Gruppe in Kolumbien, ONIS in Lima; die Basisgemeinden in städtischen und ländlichen Elendsgebieten Lateinamerikas, etwa die Basisgemeinden in den Diözesen Helder Camaras und Dom Fragosos. Vergleichbares gibt es in Spanien (Ribadavia), Frankreich (Échange et Dialogue) und Italien (die «Bewegung des Siebten November», die Arbeitergemeinden in Isolotto/Florenz oder in Prato-Rotondo/Rom), in den USA Hausgemeinden wie das Emmaus-Haus in New York, Untergrundkirchen, Pfingstbewegungen und Friedensgruppen, in Süd- und Zentralafrika Gruppen gegen Rassismus und Kolonialismus. Auch in Ordensgemeinschaften kommt es vielfach dazu, daß ganze Gruppen aus den vorhandenen Strukturen ausbrechen, um neue Formen christlichen Zusammenlebens zu erproben.

Die von solchen Gruppen ausgehenden geistigen, geistlichen und sozialen Anstöße werden von vielen Bischöfen lateinamerikanischer Länder, aber auch Spaniens und Frankreichs sorgfältig und mit Interesse zur Kenntnis genommen. Manche Bischöfe machen sie sich zu eigen. So etwa die laleinamerikanische Bischofskonferenz von 1968 in Medellín (Kolumbien), die erklärt: «Die Basisgemeinde bildet den ersten und grundlegenden Kern der Kirche... Sie ist die Keimzelle und der Beginn der Neustrukturierung der Kirchen.» (Dokument XV, 10)

In der Bundesrepublik sind vielerorts Familienkreise, ökumenische Kreise, Wohngemeinschaften, Spontan- und Projektgruppen entstanden. Innerhalb von Verbänden wie dem BDKJ oder der CAJ finden Auseinandersetzungen um die Verwirklichung eines schrift- und zeitgemäßen Lebens statt. Besondere Anstöße gehen von den Priester- und Solidaritätsgruppen, von den Studenten- und Hochschulgemeinden, vom Bensberger Kreis und ähnlichen Gruppen aus. Dabei ging es in der Regel zunächst um Themen des kirchlichen Binnenraums (Liturgiereform, Umwandlung der kirchlichen Strukturen, Zölibatsfrage usw.), während heute eher Fragen von allgemeinerem Belang aufgegriffen werden (Probleme des Friedens und der internationalen Gerechtigkeit, Konfrontation von Marxismus und Christentum, Sozialismusfrage, Reform des § 218, Zusammenarbeit der Kirchen mit allen Parteien, Umweltgefährdung usw.), um sie aus christlichen Impulsen und Perspektiven heraus aufzuarbeiten.

Teilweise sind solche Gruppen bereits in eine erste Krise geraten. Widerstände regten sich, manche Wege erwiesen sich als Sackgassen, Resignation kam auf. Bisweilen hatte man sich zuviel zugemutet, die Sachlage falsch eingeschätzt.

Aber neue Entwicklungen dürfen nicht nach Augenblickserfolgen beurteilt werden. Rückschläge gehören dazu. Für viele geht es dewegen um eine erste Revision, um die Gewinnung einer besseren Perspektive, um die Klärung der Standpunkte und um einen neuen Anfang.

Einige Kennzeichen christlicher Gruppen

Es soll hier keine umfassende Charakterisierung dieser Gruppen versucht werden. Wegen ihres verschiedenartigen Ursprungs, ihrer oft spontanen Sammlung und unterschiedlichen Zielsetzung ist eine umfassende Darstellung kaum möglich. Die Unterschiedlichkeit dieser Gruppen gehört fast zu ihrer Konstitution von unten her. Sie sind von keiner Zentrale gesteuert und haben oft nur wenig Kontakt untereinander. Wenn nun doch einige gemeinsame Kennzeichen genannt werden, so sind diese als Zielvorstellungen gemeint, die die einzelnen Gruppen von verschiedenen Ansatzpunkten her und auf verschiedenen Wegen zu verwirklichen suchen.

Inspirationsquelle und Orientierungspunkt ist vielfach das Verhalten und das Wort Jesu. Seine Zuwendung zu den Menschen, die sie wieder aufatmen ließ, von Zwängen und Ängsten befreite, sowie religiöse und gesellschaftliche Grenzen überwand, wird gerade angesichts der gegenwärtigen Anonymität und Zersplitterung unter den Menschen als Evangelium, als Frohe Botschaft verstanden, die auch heute Menschen zusammenbringen kann und so selber gruppenbildend wirkt. In der Gemeinschaft derer, die heute in seinem Namen zusammenkommen, miteinander leben und miteinander arbeiten, wird der Geist Jesu als neue Realität und als Kraft erfahren, die die Menschen und ihr Zusammenleben verändert, indem sie Hoffnung ermöglicht. Die so verstandene Frohe Botschaft Jesu bringt den Menschen auf den Weg zum konkreten Nächsten mit seiner Lebensnot. Sie veranlaßt zum Ernstnehmen von «Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art» (Pastoralkonstitution). Dabei sind die Wege der einzelnen Gruppen verschieden: Manche stoßen zuerst auf die konkrete Notsituation, andere erst auf das Evangelium. Zu christlichen Gruppen werden sie jedoch erst, wenn die Verbindung zwischen beiden Elementen gefunden wird.

Die konkrete Gruppenbildung geschieht aus eigenem Antrieb der Beteiligten. Die Gruppen leben aus der Solidarität vieler einzelner und aus dem Engagement jedes einzelnen. Sie versuchen daher, ihre Verhältnisse offen zu halten für die freie Spontaneität der einzelnen und darin für den Geist Jesu. So trägt jeder bei, was er kann. Umgekehrt erhält er durch die Gruppe eine neue Lebenschance. Er erfährt Bestätigung durch die Annahme seitens der anderen. Neue Fähigkeiten werden ermöglicht: Größere Sensibilität für die Fragen und Leiden der anderen, Beweglichkeit im Umgang mit anderen, erweitertes Wahrnehmungsvermögen, größere Bereitschaft und Fähigkeit, sich für das als notwendig Erkannte auch einzusetzen.

In verschiedener Weise versuchen diese Gruppen, neue Formen eines menschenwürdigen Umgangs miteinander zu entwickeln. Man macht Erfahrungen mit geeigneteren Verhaltensweisen freier Meinungsäußerung und gemeinsamer Willensbildung; mit einer Unbefangenheit des Gesprächs, des Gebens und Nehmens, welche das zwanghafte Für-Sich-Behalten eigener Erkenntnisse und Errungenschaften unnötig macht; mit der Austragung von Konflikten unter gegenseitiger Achtung und im Bemühen um Verständigung; mit einer Atmosphäre der angstfreien Offenheit.

In dieser ganz auf die Beteiligten gestellten, nicht von außen oder von oben gesteuerten und gesicherten Gruppenbildung liegt die Chance neuer Freiheit und die Gefahr des Scheiterns gleicherweise gegründet.

Die Impulse des Evangeliums lassen sich nicht auf den Kreis der Mitglieder einer Gruppe eingrenzen, als wäre diese ein idyllischer Freiraum innerhalb von Gesellschaft und Kirche. Im Evangelium Jesu geht es um das Reich Gottes für alle Menschen. Deswegen sind Evangelium und Politik, die Sorge für alle, untrennbar. Darum wehren sich diese Gruppen dagegen, christliche Verkündigung gegen gesellschaftliche Aufgaben abzugrenzen oder gar auszuspielen. Aber sie wehren sich ebenso dagegen, Kirche bzw. gemeinsames Christentum rein funktional für die Veränderung der Gesellschaft zu verstehen. Gemeinsames Christsein stellt eine ursprüngliche Lebensweise dar, die aus der Orientierung an Jesus Christus hervorgeht. Diese Lebensweise ist ein vorläufiger Versuch und ein Modell des zukünftigen Zusammenlebens der Menschen überhaupt. Durch die Entwicklung positiver Alternativen menschlichen Zusammenlebens und Handelns in den verschiedensten Lebensbereichen und durch die wenigstens anfängliche und bruchstückhafte Verwirklichung solcher Alternativen tragen christliche Gruppen dazu bei, die bereits im Leben Jesu angebrochene Zukunft für alle glaubwürdig zu repräsentieren. Das Ausmaß an Christlichkeit dieser Basisgruppen und -gemeinden bemißt sich demnach vorrangig an der Qualität ihrer Initiativen, mit denen sie das Christliche in ursprünglicher, hilfreicher und überzeugender Weise selbst verwirklichen. In dem Maße, wie sie sinnvolle Ziele und Lebensformen vor Augen füh-

ren, geben sie dem christlichen Glauben Lebendigkeit sowie Kraft zur Sinngebung und Handlungsorientierung für das Leben der konkreten Menschen.

Es geht also weder um den Rückzug in den Freiraum rein spiritueller Erneuerung oder insularer Brüderlichkeit noch um den aktionistischen Auszug zur reinen Strukturreform. Beide Wege führen, wie die Erfahrung lehrt, in neue Zwänge und unfruchtbare Erstarrung.

Entgegen allen Tendenzen neuerlicher Verengung, bloßer Verneinung, Abgrenzung und Selbstabschließung der vorhandenen Großkirchen versuchen diese Gruppen und Basisgemeinden «Offene Kirche» zu sein. Dabei geht es um Offenheit in verschiedenster Hinsicht.

Die Aufmerksamkeit gilt den Problemen der konkreten Menschen an Ort und Stelle. Ohne falsche Rücksicht auf bestehende Machtverhältnisse und Einflußsphären werden Armut, Unterdrükkung, Verkümmerung und deren Gründe aufgedeckt und beim Namen genannt, wird gemeinsam gefragt, was den betroffenen Menschen wirklich dient, wird versucht dazu beizutragen, daß es wenigstens an diesem oder jenem Ort in der Kirche christlicher und in der Gesellschaft menschlicher zugeht. Das konkrete Eintreten für die, die noch nicht für sich selber sprechen können, auf die doch keiner hören würde und für die sich sonst keiner verwendet, wird als christliche Aufgabe begriffen und in einzelnen Aktionen zu realisieren versucht. Dabei geraten zunehmend auch die internationalen Zusammenhänge in den Blickpunkt. Im Lernprozeß der Gruppen wird die wachsende Verarmung der Dritten Welt als Funktion des wachsenden Reichtums der Industrieländer begriffen und deswegen eine langfristige Bewußtseinsänderung innerhalb der reichen Völker als Aufgabe gesehen und wenigstens zeichenhaft angepackt.

In den Großkirchen vergessene oder verleugnete, außerhalb von ihnen teilweise besser aufgenommene Elemente der christlichen Tradition werden wieder entdeckt und erneut zur Geltung gebracht. Deshalb geben diese Basisgruppen und -gemeinden ihre Identität als christliche Gruppen und ihre Einbindung in die Großkirchen keineswegs auf. Sie verstehen sich vielmehr in ihrer Verantwortung für diese Kirchen und deren Entwicklung aufgrund der gemeinsamen Grundsolidarität des christlichen Glaubens und wehren sich gegen jeden Versuch, sie herauszudrängen. Die Offenheit dieser Gruppen muß sich bewähren in der Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit Christen anderer Mentalität oder anderer Konfession, aber auch mit Nicht-Christen, denen es um die gleichen oder doch um vereinbarte Ziele geht. Sie sorgen sich dabei weniger um ihre eigene Position als um die Herbeiführung eines besseren, erfüllteren Lebens für mehr Menschen. Bei dieser gemeinsamen Arbeit vernehmen sie aus den Erfahrungen und kritischen Anfragen der anderen den Ruf zu eigener Umkehr und Läuterung. Sie scheuen sich dabei aber auch nicht, ihre Kritik an den Vorstellungen und an dem Vorgehen der anderen mit einzu-bringen, um dem besseren Leben der Menschen zu dienen.

Im Zusammenhang dieser Versuche, Erkenntnisse und Erfahrungen wird eine neue Rede von Gott möglich – wie bei Jesus. Er hat so von Gott gesprochen, daß die Verlorenen und von ihren Ängsten Umhergetriebenen, die Namenlosen und Abgeschriebenen wieder aufatmen konnten. Sie erfuhren und erkannten in der Begegnung mit diesem Jesus und seinem Gott ihre Würde, fanden Mut zu leben und Hoffnung. Dieser Gott vergewaltigte sie nicht, er richtete auf. Die christlichen Gruppen erkennen in ihrem Leben und in ihrem Engagement die Möglichkeit, indirekt und praktisch den Gott Jesu neu zu entdecken, zu erkennen und von ihm zu reden, ohne mißverstanden zu werden, ohne daß Gott zu einer Chiffre für Gewalt oder Manipulation für nicht hinterfragbare Ordnungsvorstellungen, zum Alibi für nicht-geleistetes Menschsein wird. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus wird neu begriffen und das eigene neue Leben und Engagement als Gabe dieses Gottes angenommen.

IV. Aufgaben einer Arbeitsgemeinschaft «Offene Kirche – Offene Gemeinde»

Eine Arbeitsgemeinschaft «Offene Kirche» hat zunächst einmal das Ziel, Gruppen in der Kirche und solche, die in kritischer Distanz zur Kirche stehen, in ihren Überlegungen zu fördern. Zugleich ist es ihre Aufgabe, aufgrund der bisher gemachten Erfahrungen Anregungen zum Aufbau ähnlicher Gruppen zu geben. Eine organisatorische Zusammenarbeit dieser Gruppen ist zur gemeinsamen Reflexion und zum gemeinsamen Handeln notwendig.

Die theologische Arbeit sollte unter Aufnahme der Erkenntnisse anderer Wissenschaften, vor allem der Humanwissenschaften, intensiviert werden. Die Theologie muß sich aus ihrer innertheologischen Engführung herauslösen. Nur so kön-

nen die Erfahrungen der Menschen, vor allem bei Versuchen neuer christlicher Praxis, und das theologische Nachdenken in Korrespondenz zueinander gebracht werden. Auf diese Weise kann die unverständliche Binnensprache der Kirche aufgebrochen und auf die Lebenswelt des heutigen Menschen bezogen werden.

In der Arbeitsgemeinschaft «Offene Kirche» und den sie tragenden Gruppen müßte deshalb der Versuch gewagt werden, auf der Basis nüchterner Situationsanalysen und angeregt von der Botschaft des Evangeliums neue Formen des Lebens und Handelns zu finden. Es geht dabei nicht um eine Ethik für Eingeweihte, nicht um eine nur individuelle Verantwortungsethik, sondern um eine neue, von einer breiten Mehrheit der Gesellschaft getragene, kommunikative Ethik, die die verschiedenen sozialen Beziehungsformen bestimmt: Familie, Gemeinde, Gesellschaft, zwischenstaatliche Beziehungen sowie Wissenschaft und Politik. Diese Handlungsmodelle sollten nicht nur entworfen, sondern auch ernsthaft erprobt werden. Die Parteinahme Jesu für die Armen und Bedrängten verlangt nach beispielhaften Konkretionen unter den Bedingungen der heutigen Gesellschaft. Die theologische Reflexion und die auf Korrektur angelegten Handlungsmodelle können diese Aktionen davor bewahren, allein im guten Willen steckenzubleiben. Es kommt auf einen Dienst für die Betroffenen an, in dem diese selber zu Partnern der Aktion werden können. Dabei muß sich die Offenheit der Arbeit bewähren in der Zusammenarbeit mit anderen Gruppen, die aufgrund anderer Motivation an den gleichen Zielen arbeiten.

V. Überlegungen zur Gründung einer Arbeitsgemeinschaft «Offene Kirche – Offene Gemeinde»

Die Arbeitsgemeinschaft «Offene Kirche» kann nicht «von oben» organisiert werden. Die geeigneten Organisationsformen müssen von den beteiligten Gruppen selbst überlegt und erprobt werden. Dabei sind sie sich darüber im klaren, daß sie – wie alle Reformgruppen – sehr schnell dem Anpassungsdruck der bestehenden Institutionen ausgesetzt werden, dem sie von Fall zu Fall mit Kompromiß oder mit Widerstand begegnen sollten.

Wesentlich ist die Schaffung eines Kommunikationsgefüges unter den Gruppen. Die Erfahrungen und Erkenntnisse der einzelnen Gruppen müssen den anderen zugänglich gemacht, Information über wichtige kirchliche und gesellschaftliche Vorgänge ausgetauscht werden. Auf die Dauer ist hierfür eine eigene zentrale Informationsstelle notwendig. Die Information kann die einzelnen Gruppen aus ihrer Isolation und Resignation herausheben, gemeinsame Aktionen möglich machen und die örtliche Zusammenarbeit verschiedener Gruppen intensivieren. Bis zum Aufbau einer eigenen Stelle ist die Zusammenarbeit mit bestehenden Publikationsorganen zu prüfen: Publik-Forum, SOG-Papiere, Imprimatur, Orientierung, Concilium usw.

Die Gruppen, in denen das Modell «Offene Kirche» besonders diskutiert wurde (Bensberger Kreis, Priester- und Solidaritätsgruppen, die KDSE) verstehen sich als Gruppierungen innerhalb der katholischen Kirche, auch wenn manche ihrer Mitglieder heute in mehr oder minder großer Distanz zur offiziellen Kirche stehen. Trotz dieser konfessionellen Ausgangsbasis sollte die Arbeitsgemeinschaft aufgrund der genannten Zielvorstellungen auch offen sein für die Mitarbeit ökumenischer und evangelischer Gruppen, da sich die Probleme, um derentwillen das Modell einer «Offenen Kirche» diskutiert wird, auch in den anderen christlichen Konfessionen stellen.

Der Bensberger Kreis schlägt vor, zunächst diese Überlegungen zu einer AG «Offene Kirche – Offene Gemeinde» einer möglichst großen Zahl von Gruppen und interessierten einzelnen Christen bekanntzumachen. Man muß dabei versuchen, auch an neue, bisher nicht bekannte Gruppen heranzukommen. Zu denken wäre dabei an Arbeitsgruppen bestimmter Projektbereiche (Gastarbeiterkreise, Dritte-Welt-Kreise, Obdachlosen- und Strafgefangenenkreise usw.). Damit soll eine breite Diskussion über das Projekt angeregt werden. Eine Kontaktanschrift wird Rückmeldungen ermöglichen und Koordinierungsfunktionen in der ersten Phase übernehmen. Die Arbeitsgemeinschaft «Offene Kirche» ist Clearingstelle der verschiedenen Aktivitäten, Koordinations- und Initiationsorgan für die gemeinsame Arbeit.

Nach diesen vorbereitenden Schritten sollte ein Treffen von Delegierten interessierter Gruppen und einzelner stattfinden, bei dem sowohl über die inhaltliche Konzeption als auch über Organisationsfragen (auch über die Finanzierung) beraten werden müßte. Dann könnte die Konstituierung geschehen.

[1] Erschienen in Publik-Forum, Februar 1974.

Ein Standardwerk für jeden Theologen:

Bernhard Häring

Das Gesetz Christi

Moraltheologie für Priester und Laien

8. Auflage, 3 Bände, 1823 Seiten, Ganzleinen DM 98,–
ISBN 3-87904-005-2

Im Lichte der Verlautbarungen und des Geistes des Zweiten Vatikanischen Konzils gründlich neubearbeitete 8. Auflage

Band I: Grundgestalt des christlichen Daseins
Allgemeine Moraltheologie

Band II: In der Gemeinschaft mit Gott und dem Nächsten
Erster Teil der speziellen Moraltheologie

Band III: Das Ja zur allumfassenden Liebesgemeinschaft Gottes
Zweiter Teil der speziellen Moraltheologie

«Ein Werk, das in relativ kurzer Zeit eine so hohe Auflagenziffer in der 8. Auflage erreicht hat und in neun Sprachen übersetzt worden ist, bedarf keiner Empfehlung mehr. Es sei nur besonders herausgestellt, wie sich der Autor, der am II. Vaticanum sehr stark als Peritus mitbeteiligt war, in der Neuauflage immer wieder bemüht, die Konzilsdokumente und den echten Konzilsgeist in seine Moraltheologie hineinzuverarbeiten... Ganz besonders stark überarbeitet wurden die Kapitel über die Ehe. Eine besondere Hilfe für die praktische Verwendung von P. Härings Moraltheologie sind neben den sehr wertvollen Literaturangaben zu den verschiedenen Kapiteln die ausführlichen Verzeichnisse, vor allem das Stichwortverzeichnis.»

ÖSTERREICHISCHES KLERUSBLATT, SALZBURG

Bestellen Sie bitte dies Werk bei Ihrer Buchhandlung oder direkt beim:

ERICH WEWEL VERLAG, 8 München 80, Anzinger Straße 1

Vorwort

Es ist weniger leicht, als man denkt, ein thematisches Heft einer Zeitschrift in der gewünschten Form herauszubringen, selbst wenn ausgezeichnete Autoren zuweilen mit Begeisterung ihre Mitarbeit zugesagt haben. Im Fall der vorliegenden Nummer des «Concilium» wäre eine außerordentlich geglückte Sache zu erhoffen gewesen, wenn nicht ganz spät und unvorhergesehen Absagen eingetroffen wären. Wir müssen deshalb kurz über die Geschichte dieses Heftes berichten, um eine Vorstellung davon zu geben, wie wir es uns gedacht hatten, und um die verbliebenen Bestandteile zu situieren, die zum Glück zahlreicher sind als die weggefallenen.

Anläßlich einer Sitzung der Arbeitsgruppe der «Concilium»-Direktoren (Sektion Glaube) äußerte man 1973 die dringende Bitte, ein Heft über das Thema «Das Unsterblichkeitsverlangen» herauszugeben. Die Sektion Fundamentaltheologie übernahm diese Aufgabe, aber wir bemühten uns dabei, sie nicht bloß von unserem Spezialgebiet aus zu behandeln – damit nicht das Ganze allzu fundamentaltheologisch ausgerichtet sei –, sondern auf alle Fälle von den weiteren Denkansätzen und dem Horizont her, von denen aus die Fundamentaltheologie innerhalb der Theologie betrieben wird.

So wollten wir zunächst ausführlich die bestehenden Vorstellungen und Einstellungen (Unsterblichkeitsträume, Skotomisation [Nichtsehenwollen] des Todes) soziologisch analysieren (Aufsatz von Greeley) und sehen, wie diese im Film zum Ausdruck kommen, der zugleich ein Kunstmedium und ein Instrument der Massenkommunikation ist (für diesen Aufsatz erhielten wir im letzten Moment eine Absage). Sodann wollten wir die verschiedenen Kritiken darlegen, die seit der Mitte des 19. Jahrhunderts gegenüber der Idee der Unsterblichkeit des Menschen erhoben worden sind. Zwei Aufsätze wurden jeder der beiden großen Linien der Projektionsanalyse gewidmet: einer der vor allem gesellschaftspolitisch und kollektiv ausgerichteten, die von Feuerbach herkommt und mit Marx und Engels wissenschaftlich und materialistisch wird (Aufsatz von Prucha), und ein weiterer der mehr individuell ausgerichteten der Psychoanalyse (Aufsatz Stein). In der folgenden Etappe werden «Ewigkeitserfahrungen» besehen, die im Diesseits, im mystischen Leben (Cornélis) und im künstlerischen, literarischen Schaffen (Jossua) erlebt werden. Sodann erschien eine Analyse der anthropologischen Voraussetzungen des Unsterblichkeitsdenkens (Fetscher) unerläßlich. Dieser erste Hauptteil entspricht alles in allem so ziemlich der ursprünglichen Planung.

Dies ist beim zweiten Hauptteil leider nicht der Fall. Wir hatten vorgesehen, einen sehr substantiellen theologischen Teil zusammenzustellen: Wir wollten zunächst den Fragen vom aktuellsten Gesichtspunkt her nachgehen und namentlich das heikle exegetische Dossier und das sehr umstrittene Dossier des Volkskatholizismus (De Bow) besehen und sodann die Theologie auffordern, sich in das Feld des kritischen Denkens hineinzuversetzen, dessen Seitendruck die christliche Reflexion stark vorantreibt, und nicht sosehr eine dogmatische Synthese zu bieten oder die traditionellen Auffassungen in Erinnerung zu rufen. Wir waren uns bewußt, daß deswegen einige mit diesem Heft unzufrieden sein würden, dieses sollte und soll aber auf jeden Fall von hier aus beurteilt werden. Wie verstümmelt es auch sein mag, ist es doch dazu angetan, die Debatte vorwärtszubringen – stellen doch die Zeitschriften einen idealen Ort theologischer Kommunikation dar –; auch wir würden es jedoch für unvollständig halten, wenn es sich als einen Kommentar zum Glaubensbekenntnis oder als einen Faszikel einer theologischen Enzyklopädie ausgäbe.

Das Heft ist, wie gesagt, verstümmelt. Einer der wichtigsten Aufsätze wurde uns nicht zugestellt, obwohl dafür äußerste Termine erbeten und gewährt wurden. Bei einem solchen Verhalten wird natürlich jede ernsthafte Arbeit verunmöglicht, und leider bildet dieser Fall keine Ausnahme. Es hätte sich um ein Gegenstück zum Aufsatz über Feuerbach und Marx gehandelt. Gewiß sagt der Aufsatz von J. Pohier über die persönliche Hoffnung – der zum exegetischen Aufsatz von M. E. Boismard in Dialektik steht: der eine ist mehr dubitativ und macht auf große Schwierigkeiten aufmerksam, der andere ist mehr affermativ – so viel Positives über die Fruchtbarkeit der christlichen Hoffnung für das jetzige Leben, daß er die Lücke ein wenig füllt und dem Heft behilflich ist, nicht in die Falle der Flucht zum Jenseits zu geraten; jedoch konnte er nicht die kollektive, gesellschaftliche Dimension ausfalten, die nun einmal zu diesem Thema gehört.

Im Plan war der fehlende Aufsatz wie folgt umrissen: «Meditation über die ‹ausgedorrten Gebeine› bei Ezechiel. Die Verheißung eines neuen

Lebens erstreckt sich nicht bloß auf den Einzelmenschen und die Zukunft, sondern hat eine irdische Dimension für Kirche und Gesellschaft. Die Vertiefung, Universalisierung und Personalisierung, die für das Neue Testament charakteristisch sind, führen nicht zu einem vollständigen Bruch mit dem Realismus und dem Menschsein des Alten Testamentes, das ihm zum Nährboden dient. Es gibt hier eine vorletzte Hoffnung, in der sich die letzten Realitäten abzeichnen. Die Auferstehungshoffnung kann über einer in den letzten Zügen liegende Kirche und einer unseligen Gesellschaft aufgehen und ihnen unverzüglich neue Möglichkeiten eröffnen.»

Wohlverstanden: Diese «Möglichkeit» gehört nicht der Ordnung einer «christlichen» Politik an. Vielmehr ist dabei an die Thematisierung einiger großer Optionen (an die der Seligpreisungen, die Forderungen und dann erst Verheißungen sind, oder vielmehr Verheißung, daß die Forderungen sich unmittelbar erfüllen lassen) zu denken, an die inspirierende Macht des Evangeliums, worin man sieht, wie Jesus alle gesellschaftlichen Kategorien ins Wanken bringt, die Forderungen der Propheten wiederaufnimmt und für den erniedrigten Menschen eintritt; es ist an eine letzte Hoffnung und letzte Motivationen zu denken, die in die Kämpfe, worin man sich festfährt und um den Mut kommt, wieder neu Zuversicht bringt, an die loyale Hinnahme einer Kritik der entfremdenden Ideologien und antisozialen Praktiken, die sich auf das Christentum berufen. Wir sind der Überzeugung, daß die ursprüngliche eschatologische Hoffnung auf eine vollmenschliche Verwirklichung ausgerichtet und von großer sozialer Wirkkraft war – was nicht politische Optionen im geschichtlichen Kontext der jeweiligen Zeit besagt – und daß die Perspektive der «realisierten» Eschatologie, die an die Stelle der verzögerten Parusie trat, davon nur die geistlich-kirchliche Komponente beibehalten und den ganzen Realismus der Verheißungen dem Reich, das in einer unbestimmten Zukunft anbrechen soll, überlassen hat.

Wie soll man in einem kurzen Geleitwort darum herumkommen, zu vereinfachen und den Eindruck zu erwecken, ins Leere zu behaupten? Vielleicht werden wir in einem Heft dieser Sektion das Thema von neuem aufgreifen. Der Leser möge uns entschuldigen und trotz allem hier einen Anstoß erhalten, in etwas neuer Weise darüber nachzudenken.

JEAN-PIERRE JOSSUA
JOHANNES-BAPTIST METZ
Übersetzt von Dr. August Berz

Beiträge

Andrew Greeley

Die öffentliche Meinung und das Leben nach dem Tod

Man erhält keineswegs eine religiöse Wahrheit durch Meinungsumfragen. Daß 96% der Bevölkerung der Vereinigten Staaten an die Existenz Gottes glauben, besagt noch nicht, daß es einen Gott auch tatsächlich gibt. Glaubten – umgekehrt – 96% nicht an die Existenz Gottes, so würde daraus auch nicht folgen, daß es keine gnädige Letzte Wirklichkeit gäbe. Öffentliche Meinung ist, ungeachtet der Begeisterung, die manche Leute dafür aufbringen und des hohen Vertrauens, das viele Politiker auf sie setzen, nicht eine Form der göttlichen Offenbarung.

Dennoch ist sie eine Gegebenheit, über die Theologen und religiöse Denker nachsinnen können. Eine Meinungsumfrage informiert uns nicht allein darüber, wo eine bestimmte Population in religiöser Hinsicht steht, sie kann uns auch einiges über den Stand der menschlichen Verfassung und möglicherweise sogar über das Sehnen des menschlichen Herzens aussagen.

Bei der Vorarbeit zu diesem Artikel habe ich Daten gesammelt zur Einstellung zum Tod, die zu verschiedenen Zeiten in einer Anzahl größerer Länder herrschte. Die erste Hypothese, die dabei getestet werden mußte, war die sogenannte «Säkularisationstheorie», die den Standpunkt verficht, in einer fortschrittlichen Industriegesellschaft könnten gebildete aufgeklärte Menschen die religiösen Mythen nicht mehr ernst nehmen. Je höher industrialisiert eine Gesellschaft und je jüngeren Datums das Umfrageergebnis sei, so wird von den Vertretern der Säkularisationshypothese argumentiert, desto geringer sei der Bevölkerungsanteil, der an ein Leben nach dem Tode glaube.

Die in Tabelle 1 zusammengefaßten Daten sind notwendig mehrdeutig. Die Umfragen sind zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Ländern durchgeführt worden und zwar nach Auswahlsystemen von vermutlich unterschiedlicher Qualität und im Zusammenhang verschiedenartiger Befragungen, bei denen die Formulierungen der Fragen durch die Verschiedenheiten der Sprachen, in denen sie gestellt sind, kaum bis in die Nuancen hinein äquivalent sein können. Überdies ist es sehr wohl möglich, daß, wenn auch gleiche Nuancen getroffen worden sind, der Glaube an das Leben nach dem Tod politische und soziale Implikationen enthielt, die von Land zu Land gewechselt haben mögen. So kann es in dem einen Land schwierig sein, sich als Mitglied der Linken zum Glauben an eine Lehre zu bekennen, die von Kräften der Rechten gebraucht worden ist, um die arbeitende Klasse zu unterdrücken oder unter Kontrolle zu halten. Man würde unter solchen Umständen zu den tiefer liegenden religiösen Überzeugungen durch eine recht unterschiedliche Art von Fragestellungen vorzudringen haben.

Tabelle 1

Internationale Werte zur Frage des Glaubens an ein Fortleben nach dem Tod (daran Glaubende von hundert)

	1936	1939	1944	1945	1947	1948	1958	1960	1961	1964	1968	1973
USA	64	—	76	—	68	68	—	74	74	—	73	70
Kanada	—	—	—	84	78	—	—	—	68	—	—	—
England	—	49	—	—	49	—	—	—	56	—	38	—
Tschechoslowakei	—	—	—	38	—	—	—	—	—	—	—	—
Brasilien	—	—	—	—	78	—	48	—	—	—	—	—
Norwegen	—	—	—	—	71	—	66	—	71	—	54	—
Finnland	—	—	—	—	69	—	—	—	—	—	55	—
Holland	—	—	—	—	68	—	—	—	63	—	50	—
Australien	—	—	—	—	63	—	—	—	—	—	—	—
Frankreich	—	—	—	—	58	—	—	—	57	—	—	—
Dänemark	—	—	—	—	59	—	—	—	—	—	—	—
Schweden	—	—	—	—	49	—	—	—	—	—	38	—
Griechenland	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	58	—
Bundesrepublik	—	—	—	—	—	—	47	—	38	38	42	—
Schweiz	—	—	—	—	—	—	—	—	55	—	—	—
Japan	—	—	—	—	—	—	30	—	—	—	—	—

Doch ungeachtet all dieser Vorbehalte liefert Tabelle 1 immer noch eine eindrucksvolle, wenn auch komplexe Information. Anerkennt man, daß die Vereinigten Staaten die am weitesten fortgeschrittene und am meisten aufgeklärte Industriegesellschaft der Welt darstellen und daß das amerikanische Volk den höchsten Bildungs- und Ausbildungsstand der Welt besitzt, dann finden wir in Tabelle 1 keinerlei Bestätigung für die Säkularisationshypothese. Der Glaube an ein Leben nach dem Tod ist in den USA zwischen 1936 und 1973 auf einem hohen Stand geblieben, – zwar mit einigen Auf- und Abwärtsbewegungen, aber doch mit einem deutlichen Zuwachs von 3% der Punkte für diejenigen, die sich für ein Leben nach dem Tod aussprechen.

Für die anderen Länder ist das Bild weniger eindeutig. Dort beobachten wir keine größere Abwärtsbewegung zwischen 1947 und 1961, wenn man einmal von Brasilien absieht (wo die zugrundeliegende Befragung sich offenbar auf die Städte beschränkt). Doch in den kurzen sieben Jahren zwischen 1961 und 1968 beobachten wir einen drastischen Rückgang in England, Norwegen und Holland und ein mäßiges Wachstum in der Bundesrepublik.

Doch selbst 1968 glaubte in nur drei von den Ländern, deren Daten uns zur Verfügung standen – England, Schweden, die Bundesrepublik – weniger als die Hälfte der Bevölkerung an ein Leben nach dem Tod. Im Gegensatz dazu glaubten 1958 nur 30% der Japaner an ein solches Leben.

Es ist schwer zu sagen, worin der Grund für diese Abwärtsbewegung zwischen 1961 und 1968 zu suchen ist. In Europa war dies eine Periode unvergleichlicher Prosperität. Vielleicht führte der Überfluß an materiellen Gütern zu einer Schwächung des religiösen Glaubens; vielleicht aber liegt auch nur eine Änderung in der Formulierung der gestellten Fragen zugrunde.[1] So trat beispielsweise in Deutschland an die Stelle der Antwort: «Ich weiß es nicht», die andere: «Das kann man unmöglich sagen», die, wie vernünftigerweise anzunehmen scheint, die für die Befragten verfügbaren Optionen in bemerkenswerter Weise änderte.

Es gibt faszinierende historische, soziologische und religiöse Fragen, die sich auf der Grundlage von Tabelle 1 stellen lassen. Weshalb neigen offenbar die Bürger einer der beiden großen englischsprachigen Demokratien doppelt soviel dazu, an ein Leben nach dem Tod zu glauben, als die Bürger der anderen? Wenn wir als gegeben annehmen, daß in den letzten fünfzehn Jahren keine Änderung in der Formulierung der Fragen erfolgt ist, – warum zeigt sich dann in den westeuropäischen Ländern, in denen man annehmen müßte, daß sie am weitesten fortgeschritten wäre, eine generelle Abnahme der Säkularisationstendenz? Derartige Unterschiedlichkeiten innerhalb der nordatlantischen Kulturgemeinschaft, die so mancherlei in so mancher Weise gemeinsam hat, legt nahe, daß eine intensive Forschungsarbeit geleistet werden sollte und zwar nicht allein was die religiösen Glaubensvorstellungen in diesen verschiedenen Ländern anbetrifft, sondern in dem breiteren Zusammenhang ihrer grundlegenden Glaubensgefüge. Und die katholische Kirche sollte solchen Forschungsunternehmen nicht uninteressiert gegenüberstehen.[2]

Die Säkularisationshypothese möchte ferner davon überzeugen, daß gerade unter den jungen und den gebildeteren Menschen die Entwicklung der Abkehr von religiösem Aberglauben am offenkundigsten sein sollte. Kreuztabellen (cross-tabulations) nach den Gesichtspunkten: Geschlecht, Denomination, Alter, Bildung sind für drei Länder verfügbar. Wir bringen sie in den Tabellen 2–5. In allen drei Ländern, den USA, Deutschland und England, ist der Glaube an ein Leben nach dem Tode für die Frauen näherliegend als für die Männer, obwohl die Unterschiede in den Vereinigten Staaten (6% Punkte im Jahre 1973) weniger als halb so groß waren als die Unterschiede in den beiden europäischen Ländern.

Tabelle 2

Glaube an ein Leben nach dem Tod / positive Antworten aufgeschlüsselt nach Geschlecht (Zahlen je hundert)

Land und Jahr	männlich	weiblich
Vereinigte Staaten		
1944	73	79
1960	68	78
1973	67	73
Deutschland		
1964	31	44
England		
1968	32	46

In den USA glauben Protestanten, Katholiken und «andere»[3] mehr an ein solches Leben. In Deutschland glauben die Katholiken mehr daran als die Protestanten. Offenbar bedeuten diese bei-

den konfessionellen Gemeinschaften in den beiden Ländern etwas recht Unterschiedliches, obwohl der Anteil der amerikanischen Katholiken, die an ein Leben nach dem Tod glauben, nach Aussage der NORC-Untersuchung vom Jahre 1973 überraschend klein zu sein scheint. (Verglichen mit den beiden anderen NORC-Untersuchungen aber scheinen die Daten von Tabelle 3 konstant zu bleiben.)

Tabelle 3

Glaube an ein Fortleben nach dem Tod / positive Antworten aufgeschlüsselt nach religiösem Bekenntnis (Zahlen je hundert)

Land und Jahr	Prot.	Kath.	Juden	kein Bek.	Andere
Vereinigte Staaten					
1973	71	70	31	33	73
Deutschland					
1964	30	49	—	—	31

Die Tabellen 4 und 5 schließlich prüfen die Säkularisationshypothese. Liegt den Jüngeren und den Gebildeteren der Glaube an ein Leben nach dem Tod weniger nah als anderen Bevölkerungsgruppen? In den Vereinigten Staaten und in Deutschland ist zwischen diesen beiden Faktoren keine gleichbleibende Beziehung festzustellen: Die Bevölkerungsgruppe mit einer mittleren Bildung glaubt am meisten an ein Leben nach dem Tod. Doch die Differenzen sind sehr gering: 4 Punkte in den USA, 6–7 in Deutschland. So findet die Säkularisierungshypothese in den in Tabelle 5 niedergelegten Ergebnissen keine Stütze. Die Menschen höherer Bildung neigen nicht zur Skepsis.

Tabelle 4

Glauben an ein Fortleben nach dem Tod / positive Antworten aufgeschlüsselt nach Bildungsniveau (Zahlen je hundert)

Land und Jahr	Volksschule	weiterführende Schule	Höhere Bildung
Vereinigte Staaten			
1973	68	72	68
Deutschland			
1964	37	44	38

Überdies neigen zwar die sehr Alten ein wenig stärker als andere Gruppen zum Glauben an ein menschliches Weiterleben (siehe Tabelle 5), doch besteht keine lineare Beziehung zwischen Alter und Glauben an ein Weiterleben nach dem Tod. Die Differenz zwischen der jüngsten Alterskategorie und der Kategorie derer im siebten Lebensjahrzehnt beträgt in den Vereinigten Staaten 7 Prozentpunkte, in Deutschland 5 und in England 2. So besteht kein Grund für die Annahme, daß in den genannten drei Ländern ein Steigen des Bildungsniveaus oder das Nachrücken neuer Altersgruppen durch den natürlichen Fortgang des Lebens zu einem erheblichen Absinken des Glaubens an ein Leben nach dem Tod führen wird. Auch in Tabelle 5 findet die Säkularisationshypothese keine Stütze.

Tabelle 5

Glaube an ein Fortleben nach dem Tod / aufgeschlüsselt nach Alter (Zahlen je hundert)

Alter	Vereinigte Staaten	Deutschland	England
	1973	1964	1968
20–29	69	34	37
30–39	69	37 (30–44 Jahre alt)	35
40–49	69		41
50–59	69	39 (45–69 Jahre alt)	35
60–69	73	46 (über 60)	41 (65 und älter)
über 70	76		

Eine noch dramatischere Frage als die nach dem Glauben an ein Fortleben nach dem Tod ist die nach einem tatsächlichen Kontakt mit Verstorbenen. Soweit wir wissen, gibt es nur eine Umfrage, in der diese Frage erhoben wird: die im Jahre 1973 von NORC in den USA durchgeführte Basic Belief study (Untersuchung über fundamentale Glaubensinhalte). Eine überraschend hohe Anzahl von Amerikanern – 25% – erklärt hier, daß sie tatsächliche und reale Kontakte mit Verstorbenen gehabt habe.[4]

Was für Leute waren es, die solche Erfahrungen gemacht haben? Wie zu erwarten, waren solche Erfahrungen besonders häufig bei den alten Menschen. Zwei Fünftel der über Sechszigjährigen berichtet von öfteren derartigen Erlebnissen (Tabelle 6). Auf der anderen Seite berichten aber auch 31% Teenager davon; das bedeutet, daß bei ihnen die Erfahrungen häufiger sind als bei den Men-

schen des dritten, vierten und fünften Lebensjahrzehnts. Ältere Menschen haben vermutlich alle schmerzliche Verluste erlebt und wünschen daher geradezu Kontakt mit Verstorbenen. Weniger leicht erklärlich ist der relativ hohe Anteil der Teenager. Vielleicht sind sie psychisch leichter erregbar oder ganz einfach stärker an außergewöhnlichen Ereignissen interessiert, woraus sich dann letztlich auch der Wunsch nach entsprechenden Erlebnissen erklären ließe.

Tabelle 6

Demographische Daten der Personen, die mit Verstorbenen Kontakt hatten (Zahlen je hundert / für die Vereinigten Staaten)

Alter	einmal	öfter
Zweites Lebensjahrzehnt	31	0
Drittes Lebensjahrzehnt	23	2
Viertes Lebensjahrzehnt	21	2
Fünftes Lebensjahrzehnt	27	4
Sechstes Lebensjahrzehnt	34	3
Siebtes Lebensjahrzehnt	40	4
Darüber	39	9

Geschlecht	einmal	öfter
Männlich	3	3
Weiblich	34	4

Rasse	einmal	öfter
Weiß	24	3
Farbig	46	5

Ferner sieht es aus, als hätten Frauen häufigeren Kontakt mit Verstorbenen als Männer. Und schließlich berichten Farbige öfters davon als Weiße. 46% der farbigen Bevölkerung hat zumindest von einer derartigen Erfahrung zu berichten, 23% von einer mehrfachen oder doch gelegentlichen.

Tabelle 7 läßt erkennen, daß von den drei größeren Religionsgemeinschaften die Juden eher von Kontakten mit Verstorbenen zu berichten wissen (und das obwohl der jüdische Glaube an ein Fortleben nach dem Tod längst nicht so ausgeprägt ist wie der christliche) als die Christen und von diesen wiederum die Protestanten eher als die Katholiken. Und wenn auch 18% derer, die gar keine Religion haben, von irgendeinem Kontakt mit Verstorbenen berichten, so beanspruchen von der Kategorie derjenigen, die unter «andere» fallen, zwei Fünftel einen solchen Kontakt. Von protestantischen Glaubensgemeinschaften haben die Episkopalen die häufigsten Kontakterlebnisse; es folgen die «anderen» Protestanten (als nächststärkste Gruppe die fundamentalistischen Kirchen) und danach die Methodisten. 44% der befragten Episkopalisten berichten von mindestens einem Kontakterlebnis; ebenso 32% der Methodisten. Der relativ geringe Prozentsatz bei den Katholiken könnte daher rühren, daß Katholiken ohnehin stärker zum Glauben an ein Nachleben nach dem Tode neigen und solche Kontakterlebnisse nicht nötig haben, – obgleich, wie wir später sehen werden, der Glaube an ein Fortleben in positiver Korrelation zum Erlebnis des Kontaktes mit Verstorbenen steht. Unter den völkischen Gruppen katholischen Glaubens berichten übrigens Polen und Spanischsprechende (34%) von den meisten Kontakterlebnissen, während die germanischen Bevölkerungsteile – Protestanten wie Katholiken – am wenigsten davon zu berichten wissen. Ein Kollege machte mich darauf aufmerksam, der hohe Prozentsatz von Kontakterlebnissen bei Polen und Juden rühre eventuell daher, daß bei diesen beiden Gruppen besonders enge Bindungen zu den Eltern bestehen, Bindungen, welche die Überzeugung unterstützen, die Existenz der verstorbenen Eltern sei nicht vollständig erloschen.

Tabelle 7

Kontakterlebnisse mit Verstorbenen – nach Religionszugehörigkeit / protestantische Denominationen / ethnisch-religiöse Verteilung (Zahlen je hundert / für die USA / einmal)

Religionszugehörigkeit	%
Protestanten (899)	30
Katholiken (361)	26
Juden (29)	32
Andere (98)	40
Ohne Religionszugehörigkeit (46)	18

Protestant. Denomination	%
Baptisten (282)	28
Methodisten (181)	32
Lutheraner (101)	28
Presbyterianer (74)	27
Episkopalisten (35)	44
Andere (173)	35
Ohne Denomination (40)	67

ethnisch-religiöse Verteilung	%
Protestantisch	
Englisch (167)	30
Deutsch (131)	24
Skandinavisch (47)	21
Irisch (72)	31
Amerikanisch (87)	24

Katholisch	
Irisch (47)	25
Deutsch (48)	15
Italienisch (52)	30
Polnisch (43)	34
Span. sprechende (33)	34
Juden (28)	33

Der Kontakt mit Verstorbenen steht in klar negativer Korrelation zu Bildung und Einkommen (Tabelle 8). Menschen, die solche Erfahrungen berichten, sind weniger unter den College-Absolventen und den Beziehern von Einkommen von über 10000 Dollar zu finden.

Tabelle 8

Kontakte mit Verstorbenen / aufgeschlüsselt nach Bildung und Einkommen (Zahlen je hundert)

Häufigkeit der Kontakterlebnisse	College	10000 Dollar und darüber
Niemals	35	50
Ein- oder zweimal	25	48
Mehrmals	27	38
Oft	23	22

Besteht eine Beziehung zwischen dem Familienstand und dem Erlebnis des Kontaktes mit Verstorbenen? Hätten demnach solche, die ihren Ehegatten verloren haben, eher derartige Erfahrungen? Das ist tatsächlich der Fall (Tabelle 9). Die Hälfte derer, die den Ehegatten verloren haben, berichten von «echten» Kontakten mit dem Verstorbenen, 12% berichten von einem «häufigen» solchen Kontakt. Und um die Gegenprobe zu machen: 21% derer, die Kontakt mit Verstorbenen gehabt haben, sind Witwen und Witwer, 28% derer, die häufig einen solchen Kontakt gehabt haben, sind ebenfalls Witwen und Witwer. Doch stellt diese Gruppe insgesamt nur 7% der Bevölkerung dar.

Tabelle 9

Kontakterlebnisse mit Verstorbenen / aufgeschlüsselt nach dem Familienstand (Zahlen je hundert, in den USA)

Familienstand	nie	Häufigkeit ein-/zweimal	häufiger	oft
Verheiratet (1053)	74	16	7	3
Verwitwet (110)[1]	49	18	21	12
Geschieden (64)	63	27	8	3
Getrennt (32)	66	22	13	0
Unverheiratet	73	16	8	2

Man könnte also argumentieren, daß, sofern dies überhaupt möglich ist, die Schranke, die die Lebenden von den Toten trennt, höchst wahrscheinlich gerade von denen überstiegen wird, die über den Tod hinaus durch ein starkes Band der Liebe verbunden sind. Von wem sonst sollte man überdies annehmen, daß ein solcher Kontakt gepflegt wird? Übrigens ist die Korrelation eine wirkliche Korrelation und keine totale Erklärung. Die Mehrzahl derer, die einen Kontakt mit Verstorbenen hatten, sind *keine* Witwen und Witwer. Wer solche Kontakte mit Verstorbenen als pure Wunscherfüllung abtut, ist nicht minder dogmatisch in seinem Verständnis, als derjenige, der in ihnen einen Beweis für das Fortleben nach dem Tod erblickt. Die Sozialwissenschaft kann dazu nur sagen, daß ältere Menschen, Frauen, Witwen und Witwer, eher von solchen Erfahrungen berichten können als andere. Die diese Erlebnisse haben, sind im übrigen in anderer Hinsicht offenbar nicht viel anders als andere.

Aber sie verfügen über eine geringere Bildung. Ergibt sich daraus nicht mit Folgerichtigkeit, daß höher Gebildete und stärker diskursiv Denkende offenbar weniger leicht einem solchen abergläubischen Unsinn zum Opfer fallen? Das ist eine berechtigte Frage, doch muß bemerkt werden, daß bei der Hebung des allgemeinen Bildungsniveaus auf allen Ebenen, die die USA im letzten halben Jahrhundert erlebt haben, die Chance doch sehr gering ist, daß ältere Menschen einen akademischen Grad erworben oder ein College besucht haben. So wandelt sich die Frage und lautet nun: Steht das niedrigere Bildungsniveau in einer direkten Beziehung zum Erlebnis des Kontaktes mit Verstorbenen, oder handelt es sich nur um eine unechte Beziehung, die daher rührt, daß die älteren Menschen eine weniger hohe Bildung genossen haben?

Abbildung 1 zeigt eindeutig, daß das letztere der Fall ist. In dem hier entworfenen Modell mit drei Variablen besteht keine Korrelation zwischen College-Besuch und Kontakt mit Verstorbenen. Die Zugehörigkeit zur Altersgruppe der über Vierzigjährigen steht in einer negativen Korrelation zum College-Besuch und in einer positiven zum Erlebnis eines Kontaktes mit Verstorbenen; und der Zusammenhang zwischen College-Besuch,

[1] 21% derer, die «häufigere» Kontakte und 28%, die «oft» Kontakte mit Verstorbenen hatten, sind verwitwet. Sie bilden aber nur 7% der Gesamtbevölkerung.

dem Ausbleiben «häufigerer» oder «gelegentlicher» derartiger Erfahrungen erweist sich als unecht.

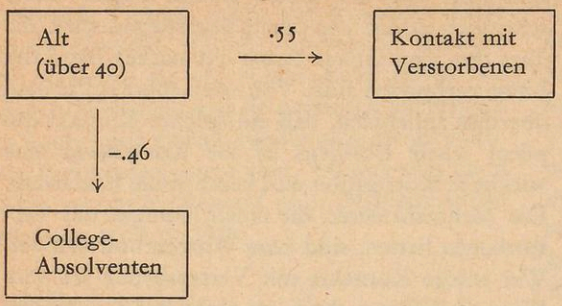


Abbildung 1 Verhältnis zwischen Alter und Bildung und «häufigeren» oder «oft»maligen Kontakten mit Verstorbenen.

Was bedeutet es, wenn man sagt: Mehr als die Hälfte der Bevölkerung der Nordatlantischen Gemeinschaft glaubt an ein Fortleben nach dem Tod, und: Ein Viertel der Bevölkerung der USA berichtet, tatsächlichen Kontakt mit Verstorbenen gehabt zu haben? Stellt das ein Absinken von dem Glaubensniveau einer früheren Zeit dar, oder ist es vielmehr Anzeichen für eine Kontinuität mit der Vergangenheit. Leider läßt sich die Frage methodisch nicht leicht beantworten. Jeder Versuch, höhere Niveaus des Glaubens an ein Fortleben für frühere Phasen der Geschichte des Westens zu postulieren, müßte höchst spekulative Formen annehmen. Wir wissen nicht, wie Bürger des 13., des 15., des 17. oder 19. Jahrhunderts auf eine solche Frage des Gallup-Institutes oder des NORC geantwortet haben würden. Doch ist es sicherlich naiv anzunehmen, Atheismus, Agnostizismus, Skeptizismus und Zweifel seien Errungenschaften unseres Jahrhunderts. Wir wissen natürlich, daß es in England und Frankreich jahrhundertelang «gottlose» Gebiete gegeben hat. Französische Forscher behaupten, daß «Missionen» vor hunderten von Jahren in bestimmten Distrikten die Religiosität dieser Gebiete bis auf den heutigen Tag gestaltet haben. Ganz ähnlich scheinen Erweckungsbewegungen im England des 17. und 18. Jahrhunderts für die beträchtliche Diskrepanz in verschiedenen Bereichen der religiösen Praxis in den englischen Landgebieten verantwortlich zu sein. Es ist keineswegs unsinnig anzunehmen, daß es in der Menschheitsgeschichte eine Zeit gegeben hätte, in der der Glaube an ein Fortleben nach dem Tod leicht gewesen wäre.

Es ist daher verfehlt zu fragen, weshalb der Glaube an ein menschliches Fortleben heute auf einen so niedrigen Stand gesunken ist. Mit derselben Berechtigung könnten wir fragen, warum er auf einer so hohen Ebene geblieben ist, ungeachtet der Angriffe von seiten der verschiedensten säkularisierenden Kräfte, denen so viele Seiten der religionssoziologischen Literatur gewidmet sind. Man sollte nicht unbedingt versuchen, Tendenzen zu finden, wo gar keine Grundlinien vorhanden sind, sondern sich lieber damit begnügen zu fragen, weshalb denn überhaupt so viele Menschen an ein Leben nach dem Tod glauben.

Wenn wir von der Meinungsforschung zur Psychoanalyse übergehen, so finden wir dort eine Antwort auf unsere Frage. Menschen glauben an ein Leben nach dem Tod, weil in ihrer Persönlichkeit ein mächtiger unbewußter Trieb zu dieser Überzeugung wirksam ist. Freud sagt, das Unbewußte halte sich selbst für unsterblich. Traumanalytiker berichten von der unerschütterlichen Überzeugung eines Fortlebens nach dem Tod, die in den Träumen zutage tritt.[5]

Ein Sehnen nach Unsterblichkeit ist in der wahren Struktur der menschlichen Persönlichkeit verwurzelt. Wir können uns mit unserer Vernunft entscheiden, dieses Sehnen als Selbsttäuschung abzulehnen, aber eine solche Entscheidung vermag unser Unbewußtes nicht zu überzeugen. Diejenigen, die bei unseren Befragungen geantwortet haben, sie glaubten an ein Fortleben nach dem Tod, folgen damit dem Drang ihres Unbewußten; diejenigen, die erklären, sie glaubten nicht daran, verwerfen dieses Sehnen ihres Unbewußten. Damit ist nicht gesagt, daß die eine Gruppe recht und die andere unrecht hätte; es ist nur gesagt, daß diejenigen, die ein Fortleben leugnen, auf eine der tiefsten Sehnsüchte ihrer menschlichen Persönlichkeit mit Ablehnung reagieren.

Wie tief dieses Sehnen nach Unsterblichkeit ist, ergibt sich aus dem sehr begrenzten aber ständig weiter werdenden Feld der Erforschung des «plötzlichen Todes». Wissenschaftler, die an dieser Frage interessiert sind, interviewen Menschen, die Situationen erlebt haben, in denen ihnen der Tod sicher schien, aber dennoch überlebt haben. (Zum Beispiel einen Fallschirmspringer, dessen Schirm sich nicht geöffnet hat, der aber den Sturz überlebte; einen Bergsteiger, der an einer Felswand 500 Fuß tief abgestürzt ist; den Fahrer eines Rennwagens, der einen Reifen verloren hat, usw.) Es scheint, als gebe es bei solchen Erlebnissen ein reguläres Modell: Zuerst ist der Betroffene sehr zornig auf denjenigen, der für seine mißliche Lage verantwortlich ist. Dann rollt sein ganzes bisheriges Leben vor seinen geistigen Augen ab. Es folgt

eine Phase der Resignation; im Anschluß daran stellt sich ein Gefühl des Friedens und der Ruhe ein. Und schließlich, wenn die vermeintlich letzten Augenblicke des Lebens gekommen sind, tritt an die Stelle dieser Ruhe eine alles überwältigende Hoffnung, die in einem allerletzten Augenblick in eine Art echter mystischer Ekstase übergeht.[6]

Eine Schilderung dieses Vorganges findet sich an einer Stelle, an der man sie nicht vermutet: in einem alten Aufsatz von G. K. Chesterton, in dem er einen Unfall auf einer Londoner Straße beschreibt, der dadurch entsteht, daß bei einer Pferdedroschke das Pferd durchgeht. Chesterton gibt zu, er sei früher skeptisch gewesen, wenn jemand ihm erzählt habe, er habe sein ganzes Leben vor sich abrollen sehen angesichts der drohenden Lebensgefahr. Doch dann schreibt er:

«Aber in diesen wenigen Augenblicken, in denen mein Wagen auf den Verkehrsstrom des ‹Strand› zuraste, entdeckte ich, daß hinter jener Redensart eine Wahrheit steckt, wie dies bei allen volkstümlichen Redensarten der Fall ist. Ich erlebte tatsächlich in dieser kurzen und schreckensvollen Zeitspanne eine Reihe grundlegender Gesichtspunkte in schnellster Abfolge. Ich hatte sozusagen innerhalb weniger Sekunden an die fünf Religionen. Meine erste Religion war reines Heidentum, das von ehrlichen Leuten kurz beschrieben wird als höchste Angst. Dann folgte ein Geisteszustand, der zwar sehr real ist, für den sich aber noch kein Name hat finden lassen. Die Alten nannten ihn Stoizismus; ich denke, es muß das sein, was ein paar verrückte Deutsche meinen (falls sie überhaupt etwas meinen), wenn sie von Pessimismus reden. Es war eine volle und offene Annahme dessen, was geschieht – so als wäre man über die Schwere des Geschehens hinausgelangt. Danach aber stellte sich seltsamerweise ein ganz starkes, völlig entgegengesetztes Empfinden ein – nämlich, daß die Dinge und Ereignisse tatsächlich eine Bedeutung besäßen, ja daß sie eher mehr als tragisch seien. Es war ein Empfinden – nicht daß das Leben unwichtig sei, sondern daß es viel zu wichtig sei, um nichts anderes als Leben zu sein. Ich hoffe, daß dies Christentum war. Jedenfalls setzte das Empfinden in dem Augenblick ein, als wir in den Omnibus hineinjagten.»[7]

Ich kann natürlich nicht behaupten, daß solche Erfahrungen (und sie sind gelegentlich in ihrer Dynamik sehr verschieden von denen, bei denen auf eine solche Todesnähe eine längere Krankheit folgt) einen Beweis dafür abgeben, daß es tatsächlich ein Fortleben nach dem Tod gibt. Und es scheint, als gebe es keine Methode, dieses Problem wissenschaftlich zu lösen. Die Verstorbenen haben noch nicht bestätigt, daß sie weiterleben, zumindest nicht in einer Weise, die wissenschaftliche Forschung als erheblich akzeptieren könnte. Man dürfte also annehmen, daß sie nicht weiterleben. Lebten sie weiter, so würden sie sicher mit uns in Kommunikation treten und zwar auf eine weniger zweifelhafte Weise als die, von der die Parapsychologen berichten. Zwar ist eine solche Annahme sicher nicht vernunftwidrig; aber ebenso sicher ist sie kein wissenschaftlicher Schluß. Die exakte Wissenschaft als solche muß die Frage des Lebens nach dem Tode ablegen unter der Akte «unbewiesen und vermutlich unbeweisbar». Doch müssen dieser Akte zwei Notizen beigefügt werden: «Es gibt keinen sicheren Beweis für ein Überleben», und «In den Tiefen der menschlichen Persönlichkeit lebt eine starke Überzeugung, daß es ein Überleben gibt». Danach muß die exakte Wissenschaft ihre Akte über diesen Fall abschließen mit einem agnostischen Achselzucken.

Da wir aber unsre mächtige uns eingeborene Überzeugung von einem Fortleben weder bestätigen noch entkräften können, müssen wir uns irgendwie damit auseinandersetzen. Ist diese tief verwurzelte Überzeugung eine Offenbarung, die Andeutung einer Erklärung, das beste konkrete Zeugnis für eine von einer gnädigen Macht getragene Welt? Oder ist es die endgültige grausame Selbsttäuschung angesichts eines kalten, bösartigen, gefühllosen Universums? Wir können dieser Frage nicht ausweichen, und wir müssen irgendeine Art von Antwort darauf geben, sei sie auch noch so versuchsweise konzipiert und mag sie auch noch so sehr von irgendeinem existenziellen Sprung abhängig sein.

Ist die Hoffnung und die Ekstase der letzten Augenblicke vor dem drohenden jähen Tod nur eine Reaktion der Spezies auf das vorauszusehende plötzliche und unmittelbare Vergessen? Ist es nur eine evolutionäre Anpassung, oder ist es andeutender Hinweis darauf, daß nun etwas Besseres kommt?

Peter Berger hat unter anderen argumentiert, daß in Erfahrungen wie Hoffnung, Lachen, Spiel, Liebe, der Mensch intuitiv die Sinnerfülltheit seines Lebens erfaßt. Zweifellos tut der Mensch das, aber die kritische Frage lautet, ob eine solche Intuition eben nicht nur eine Form von Wunscherfüllung und Selbsttäuschung sein kann. Die Rolle des skeptischen Wissenschaftlers, der dies alles als emotionale Unreife abtut, ist nicht so schwer und

unerquicklich wie es den Anschein erwecken mag. Er gibt ebenso gut ein jenseits der exakten Wissenschaft liegendes (oder, wenn man so will, metaphysisches) Urteil ab, wie der Dichter, der verfangen im Laub eines Baumes «Cheshire lächeln» sieht, «das uns furchtsam frei macht». Beides ist schwer zu vollziehen; beides ist furchtbar, beides gibt eine bestimmte Art von Freiheit, und beides erfordert einen wesentlichen Sprung über die empirischen Gegebenheiten hinaus.

Unbestreitbar ist, daß Menschen, die starke mystische Erlebnisse hatten, nur geringe Zweifel an einem Fortleben hegen. Die Untersuchung, die McCready und ich über derartige Erfahrungen angestellt haben (37% der amerikanischen Bevölkerung hat solche Erfahrungen gehabt, 5% hat sie häufiger), zeigt eine starke positive Korrelation zwischen häufiger mystischer Erfahrung und der Überzeugung, daß die menschliche Persönlichkeit nach dem Tod fortlebt. So sagte jemand, der zweimal in seinem Leben solche Erfahrungen hatte, zu mir: «Wenn Sie einmal durch eins von diesen Erlebnissen durchgegangen sind, wird die Frage nach dem Fortleben nahezu unerheblich. Sie erkennen, daß die Realität gut ist, sehr sehr gut, und es scheint nicht notwendig, darüber hinaus noch etwas zu suchen.» Interessanterweise ist gerade bei diesen Mystikern, die auf der Skala der psychischen Gesundheit sehr hoch rangieren, die Überzeugung eines Fortlebens besonders stark.[8] Doch auch diese Tatsache ergibt keinen Beweis. Man kann unschwer argumentieren, daß der Mystiker auch nur seine eigenen tiefen unbewußten Wünsche in das Universum hinein projiziert, und wenn er diese Wünsche einmal durch mystische Erfahrungen erfüllt bekommen hat, sich darauf einstellen kann, freundlich und in einer positiven Einstellung zu leben.

Und man argumentiert, daß er sich auch weiterhin noch selbst täuscht.

So ergeben Umfragen über den Glauben an ein Leben nach dem Tod, Nachforschungen über das Erlebnis eines plötzlichen Todes, über mystische Erlebnisse und über Kontakt mit Verstorbenen, wissenschaftlich gesehen nichts Endgültiges zur Frage, ob der Mensch nach dem Tod fortlebt oder nicht. Das einzige, was die Befragungen zutage fördern, ist das tiefe Sehnen des menschlichen Herzens nach einem Weiterleben. Diejenigen, die an eine gütigeRealität glauben, an ein gnadenvolles Sein, an das Evangelium unseres Herrn Jesus Christus, werden in solchem Sehnen das Suchen nach dem Herrn erblicken, der unsrer Unrast letzte Ruhe geben will. Sie werden Cheshire lächeln sehen durch die Zweige der Bäume und dieses Lächeln verstehen als Kundgebung Jemandes, der ein großes Geheimnis hat.

[1] Bei der zeitlichen Begrenzung in der Vorbereitung dieses Artikels bestand keine Möglichkeit, die genaue Formulierung der in den verschiedenen Fragebogen enthaltenen Fragen festzustellen.

[2] Andrew M. Greeley und William C. McCready setzen sich in Ultimate Values of the American People, A Report to the Henry Luce Foundation (Chicago, NORC 1973 – litographiert) für einen Übergang von der Untersuchung spezifischer Einzellehren zur Untersuchung grundlegender Glaubenssysteme ein, z. B. die Frage, wie Menschen reagieren auf Leben und Tod, Gut und Böse, Leid und Tragik.

[3] Die Kategorie der «anderen» in den amerikanischen Meinungsumfragen repräsentiert etwa 3% der Bevölkerung. Sie umfaßt derart unterschiedliche Gruppen wie Ukrainisch-orthodoxe Katholiken, die es ablehnen, als «römisch» eingeordnet zu werden; Anglo-Katholiken, die es ablehnen, sich als Protestanten bezeichnen zu lassen; und fundamentalistische Denominationen, die nur darauf bedacht sind, sich von den Protestanten der Hauptströmungen zu unterscheiden, sowie Mormonen, Angehörige orientalischer Religionen und sonstige kleine Gruppen.

[4] Wir waren dadurch beträchtlich gehandicapt, daß wir unsere Gewährsleute nur fragen konnten, ob sie solche Kontakterlebnisse gehabt hatten oder nicht. Dabei wäre es sehr wichtig zu erfahren, ob es sich hier um Kontakte im Traum oder im Wachzustand handelte, ob ein Gespräch mit der Person des Verstorbenen stattgefunden hat, wie die näheren Umstände zur Zeit des Kontaktes waren, ob sonst jemand anwesend war, ob der Verstorbene tatsächlich gesehen oder seine Anwesenheit gefühlt wurde, ob unsre Gewährsperson spürte, daß sie ein außerordentliches «übernatürliches» Ereignis erlebte, oder ob es sich nur um ein seltsames Gefühl handelte, wie man es haben mag, wenn man das Grab eines guten Freundes oder Verwandten besucht. Wie hatten die 25%, die von einem solchen Kontakt berichteten, das Adverb «really – wirklich, tatsächlich» verstanden?

[5] Walter Blumberg und Paul Schilder, The Attitudes of Psychoneurotics Towards Dead = Psychoanalytic Review 23 (1936).

[6] In unserer Auswertung der von uns durchgeführten nationalen Erhebung über mystische Erfahrungen haben William McCready und ich entdeckt, daß auch bei der Durchschnittsbevölkerung Todeserfahrungen Ekstasen auslösen können.

[7] G. K. Chesterton, The Accident = Selected Essays of G. K. Chesterton (London 1936) 68.

[8] Die Korrelation zwischen der psychologischen Well-Being-Scale (Wohlbefindens-Skala) und häufigen mystischen Erfahrungen ist .4– –, die höchste existierende Korrelation mit dieser Skala. Zur Information über diese Skala siehe Norman M. Bradburn, The Structure of Psychological Well-Being (Chicago 1969). Übers. v. Karlhermann Bergner

ANDREW GREELEY

geboren 1928 in Oak Park (USA), 1954 zum Priester geweiht. Er studierte am Seminar St. Mary of the Lake und an der Universität von Chicago, ist Master of Arts, Lizentiat der Theologie, Doktor der Soziologie. Er ist Lektor an der Abteilung Soziologie der Universität von Chicago sowie «Senior Study Director» des «National Opinion Research Center» an der selben Universität. Er veröffentlichte u.a.: Contemporary Religion (Glenview 1972), Priests in the United States. Reflections on a Survey (New York 1972).

Milan Prucha

Die Idee der persönlichen Unsterblichkeit und die marxistische Kritik der religiösen Entfremdung

Betrachtet auf dem Niveau des Alltags – und der «christliche Alltag» kann dabei kaum eine Ausnahme bedeuten – scheint die Frontenteilung in der Sache der Unsterblichkeit mehr als evident zu sein. Der Tod tritt als eine unwiderrufbare Bestimmung eines jeden Individuums auf, und der Ausdruck «der Sterbliche» ist das Synonym für den «Menschen» in seinem Unterschied zu anderen, höheren Wesen. An die Unsterblichkeit zu glauben – jetzt immer noch aus der Perspektive des «gesunden Menschenverstandes» – bedeutet dann, vom Körper eine andere Substanz zu unterscheiden, die keiner Verderbnis unterliegt und beharrt.

Auf einer vergleichbaren Ebene behandeln das Todesproblem auch viele ethische Schulen, um daraus unmittelbar gewisse Lebenseinstellungen abzuleiten – den «Nihilismus», «Hedonismus», «Stoizismus», oder sogar die Neutralisierung der menschlichen Sterblichkeit: wenn der Tod da ist, dann bin ich nicht mehr da.

Wird dieser Todesbegriff als ein Charakteristikum der menschlichen Natur aufgefaßt, als die Bestimmung des menschlichen Wesens, und wird er auch von einer Richtung im Marxismus vertreten, scheint seine Wirkung gleichzeitig auch in der christlichen Argumentation feststellbar, die dem Marxismus vorwirft, daß er das Todesproblem nicht lösen kann, da er von seinem Standpunkt keine andere Sicherheit als den Tod anzubieten hat. An einer anderen Stelle haben wir versucht, die Fragwürdigkeit einer solchen Aufrechnung der Vorteile zu zeigen: denn ist die Drohung des Nichtseins eine größere Ursache der Angst als die Drohung der ewigen Verdammnis, da doch niemand sicher sein kann, daß er der Erlösung teilhaftig wird? Die Weisheit Shakespeares sollte nicht so leicht in den Wind geschlagen werden:

«Sterben – schlafen –
Nichts weiter! – und zu wissen, daß ein Schlaf
Das Herzweh und die tausend Stöße endet,
Die unsers Fleisches Erbteil – 's ist ein Ziel
Aufs innigste zu wünschen. Sterben – schlafen –
Schlafen! Vielleicht auch träumen! – Ja, da liegt's. –
Was in dem Schlaf für Träume kommen mögen,
Wenn wir den Drang des Ird'schen abgeschüttelt,
Das zwingt uns stillzustehen. Das ist die Rücksicht,
Die Elend läßt zu hohen Jahren kommen.»[1]

Nachdem wir zunächst für die Argumentation den Todesbegriff übernommen haben, wie er dem «gesunden Menschenverstand» darstellt, wirft sich die Frage auf, ob jetzt nicht eine notwendige Korrektur und Ergänzung dadurch zu fordern wäre, daß wir uns von der Wissenschaft und vor allem von der Biologie und Medizin erklären lassen, was der Tod eigentlich ist. Merkwürdigerweise sind vom Standpunkt der Überlegungen, die die persönliche Unsterblichkeit betreffen, vor allem die Schwierigkeiten der Wissenschaft bei der Definition des Todes interessant und produktiv. Zum Beispiel: Der Funktionsausfall welchen Organs ist als Kriterium für den Eintritt des Todes zu betrachten – Herztätigkeit oder Gehirnfunktion? Es ist wohlbekannt, welche medizinischen, rechtlichen und ethischen Probleme mit einer entsprechenden Entscheidung verknüpft sind. Das relativiert den falschen Schein, daß der Tod etwas «an sich» ist, eine pure Naturerscheinung, die sich vollkommen objektiv beschreiben läßt: der Tod erscheint jetzt eher als ein praktischer sozial-kultureller Begriff, ein Begriff, der auch eine konstitutive (nicht nur äußere) ethische Dimension hat, als ein «Sprachspiel», um mit Wittgenstein zu reden.

Auch der science fiction gehört der Verdienst, daß sie einer begrifflichen Unterscheidung hilft. Wo z.B. ist die Grenze zwischen dem Überleben der Organspender und dem der Organempfänger? Wie steht es mit der Verwendung von Tierorganen bei Verpflanzung in den Menschen? Und bei der Vorstellung einer technischen Bewältigung des Zerfalls des Organismus durch die Verwandlung des Menschen in ein regenerationsfähiges oder metabiologisches Wesen – wäre dadurch das Todesproblem vollständig gelöst? Mit anderen Worten: ist die Eigentümlichkeit der religiösen Auffassung der menschlichen Sterblichkeit entscheidend an die Voraussetzung gebunden, daß sich dieses Problem in der stofflichen Ebene nicht bewältigen läßt? Wäre das nicht ein Beweis dafür, daß in einer solchen Religion auch die Auffassung der Seele zu kurz kommt, und daß diese Religion – in dem Maße, in dem sie den Materialismus kritisiert – auch selbst das Todesproblem von derselben

Grundlage wie der Materialismus betrachtet, d. h. einen naturalistischen Begriff des Todes verwendet, um dann die «Transzendenz» nicht anders als in einer spiritualistischen Oberflächlichkeit, d. h. als eine immaterielle Substanz erscheinen lassen?

Wenn man (wie es fast routinemäßig von den Marxisten erwartet wird) auf dieser Deutungsgrundlage die Idee der persönlichen Unsterblichkeit vom Standpunkt der Entfremdungstheorie einer Kritik unterwerfen soll, wird man etwa folgende Punkte erwähnen müssen. Eine Konzeption, die ihren Sinn grundsätzlich aus der Antithese der Sterblichkeit des Körpers und der Unsterblichkeit der Seele schöpft, obwohl von den christlichen Intellektuellen und sogar von der offiziellen Lehre kritisiert, bleibt trotzdem stark in der alltäglichen religiösen Praxis präsent. Sie ist vom Standpunkt der wissenschaftlich-technischen Entwicklung riskant, demobilisierend und konservativistisch angesichts der mühsamen Arbeit an der Übertragung der bisher natürlich verlaufenden Prozesse (die Geburtenregelung z. B. gehört auch dazu) in die Sphäre der bewußten, sozial-ethisch verantwortlichen Praxis. Als billige «Lösung» des Todesproblems gehört sie zu jener Auffassung der Religion, die sich der strengen Disziplin entzieht, nur so glauben zu dürfen, wie es unter Einbeziehung der ganzen Last und des Ernsts der Welt bewerkstelligt werden kann.

Unsere Zeit zeichnet sich eben dadurch aus, daß wir nicht zufällig vor einer Reaktualisierung des Todesproblems stehen, das den Charakter einer bloßen Meditation über ein nacktes Faktum einbüßt und eine praktische Dimension erhält. In welchem Augenblick ist es denn erlaubt, aus einem Körper das notwendige Organ zu entnehmen, um ein anderes Leben zu retten? Wann soll man einen das Leben künstlich erhaltenden Apparat einsetzen, und wann ihn ausschalten? – eine Frage, die auch im Sinne eines drastischen, wenngleich realen Vergleichs gestellt werden muß zwischen dem Preis dieses Lebens und dem Wert anderer Menschenleben, die mit denselben materiellen Mitteln gerettet werden könnten. Ebenso scharf stellt sich die Frage der Zulässigkeit medizinischer Experimente, der Euthanasie – unter Berücksichtigung der Schwierigkeit zwischen beruhigenden und den Tod beschleunigenden Mitteln zu unterscheiden, sowie die Problematik der Nichtverwendung gewisser Medikamente, Therapien, usw. Die natürlichen Prozesse, die früher als Fakten betrachtet werden konnten, verwandeln sich jetzt oft in bewußte Entscheidungen und verlangen in diesem Sinne eine geistige Durchleuchtung und soziale Normierung.

Kehren wir aber zurück zum Konzept einer vom sterblichen Körper sich unterscheidenden unsterblichen Seele, ein Konzept, das wir für ein Produkt der Entfremdung halten. Wir wollen jetzt nicht dieses Problem in seiner logischen Dimension diskutieren, wie es vom Standpunkt des analytisch geschulten Denkens P. F. Strawson getan hat[2], um festzustellen, ob eine solche Position logisch haltbar ist. Eher möchten wir die Meinung äußern, daß die *metaphysische* Auffassung von der Seele als einer abgesonderten Substanz ein uneigentlicher, reifizierter Ausdruck der Revidierung des natürlichen Faktums «Tod» ist, einer Revidierung, die im realen Sozialprozeß stattfindet und die nicht nur eine technologische sondern auch geistig kommunikative Dimension hat. Diese These werden wir jetzt zu entwickeln versuchen.

Der Vorwurf, den wir schon am Anfang formuliert haben, daß die spiritualistische Konzeption der Seele eine gemeinsame Grundlage mit dem Naturalismus hat, wie auch die Meinung, daß sie Ausdruck einer Vernachlässigung geistiger Werte ist, können durchaus absurd erscheinen. Fördert denn nicht eben diese Konzeption in radikalster Weise die Unterdrückung des Körperlichen und die Abkehr von ihm im Namen der Unsterblichkeit der Seele? Der «Leichtsinn» dieser Konzeption scheint vor allem in der Unterschätzung der Fragilität des Geistigen zu bestehen, die methodisch durch die metaphysische Weise seiner Bestimmung vorgegeben ist, d. h. dadurch, daß das Geistige als eine besondere Substanz aufgefaßt sein muß, die – um im wahren Sinne zu sein – wesentlich gegen die Korruption immun bleibt. Die metaphysische Deutungsweise gibt einer an sich verdienstvollen Behauptung des unreduzierbaren Werts von jedem menschlichen Individuum den Charakter der Feststellung einer fertigen Sache (jeder hat eine Seele), was dann natürlich als eine Anästhesie wirken muß, und zwar dann, wenn den Menschen das Recht und die Möglichkeit verweigert wird, eine Seele wirklich haben zu können.

Aus analytischen Gründen haben wir schon oben die in der science fiction entwickelte Vorstellung einer technischen Bewältigung der physischen Sterblichkeit in unseren Gedankengang eingeführt: wäre eine solche Unsterblichkeit des Körpers automatisch der Unsterblichkeit der Seele gleichzusetzen, oder – jetzt ganz exakt im Sinne des Themas – würde sie die *persönliche* Unsterblichkeit garantieren? Welche zusätzlichen Bedin-

gungen müßten gesichert werden, um die Unsterblichkeit des Körpers als persönliche Unsterblichkeit betrachten zu können? Im Rahmen dieses Aufsatzes fehlt uns die Gelegenheit, die philosophischen Versuche zu analysieren, welche zwar ganz neuzeitlich in der Freiheit des Ich den Ausgangspunkt suchen, trotzdem aber als «Ontologien des Menschen» innerhalb der Strategie ausgenutzt werden können, die starre Vorstellung der Seele-Substanz mit der Erfahrung der verletzbaren und prekären Identität des Subjekts zu vereinbaren versucht. Sartres heute schon legendäre Formel, nach welcher das Wesen des Menschen in seiner Existenz besteht, d. h., daß er eben kein festes Wesen und Substanz außer seiner Selbstbestimmung hat, macht zwar nicht die Seele, doch aber die Freiheit zu einer Wesensbestimmung eines jeden Exemplars der Gattung «Mensch» und zu etwas, was jenseits jeder Korruption bleibt. Im Laufe seiner geistigen Entwicklung hat Sartre selbst die tiefe Zweideutigkeit dieser Position festgestellt, die ebenso als Ausdruck der ständigen Bereitschaft des Menschen zur befreienden Revolte verstanden werden kann, wie auch als Anlaß für eine nihilistische Auffassung der sozialen Probleme, weil die anderen weder meine Freiheit abschaffen, noch sie vermehren können. Dieses eben Problem ermöglichte Karl Marx vor etwa hundert Jahren eine scharfe Abgrenzung von Ludwig Feuerbach[3]: «...das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.» Die grundsätzliche Bedeutung dieser These für unser Problem der persönlichen Unsterblichkeit wird vielleicht dann klar erkennbar, wenn wir sie – im Gegensatz zu ihrer üblichen Deutung (Reduktion des Menschen auf seine gesellschaftliche Dimension, Ablehnung der Transzendenz usw.) – als eine Kritik der metaphysischen Menschenauffassung interpretieren und sie nur auf dieser Grundlage als Beitrag zur inhaltlichen Diskussion des Problems der persönlichen Unsterblichkeit verstehen. Die zweite Komponente ist unabdingbar und bedeutet keine Abwendung von der eigentlichen Philosophie: wenn man diese nicht nur als eine Doktrin behandelt, sondern als eine Theorie, müssen sich ihre neuen Haltungen zwar durch Widerspruchsfreiheit ausweisen, gleichzeitig aber auch an den Fakten eine Stärkung der erklärenden Kraft demonstrieren.

So sind wir der Überzeugung, daß die zitierte These von Marx für das Problem der persönlichen Unsterblichkeit deswegen eine grundlegende Bedeutung hat, weil sie – wie man es in der modernen Wissenschaftstheorie zu sagen pflegt – im Unterschied zur metaphysischen Menschenauffassung – ein neues «Paradigma», einen neuen «Standard» einführt. Um das einsehen zu können, muß man vielleicht vor allem zwei Umstände in Betracht ziehen.

1. Obwohl der Mensch von Natur aus und schon an der Schwelle seiner Geschichte ein soziales Wesen ist, ändert das nichts an der Tatsache, daß er in dieser Phase darauf angewiesen ist, was ihm die Natur anbietet: sie definiert seine Bedürfnisse und gibt ihm (in dem einen oder anderen Maße) die Gelegenheit zu ihrer Befriedigung. Sie ist die Heimat des Menschen und das menschliche Leben bedeutet die praktizierte «Idolatrie der Natur» (Marx). Wenn wir mit diesem Zustand die moderne Welt vergleichen, sehen wir besonders plastisch, wie weit die natürlichen Bedürfnisse des Menschen zivilisatorisch interpretiert werden und so komplex und differenziert sich entwickeln, daß sie das Natürliche nur als ein schwindendes, aufgehobenes Moment beinhalten. *Alle* Fragen, die den Menschen betreffen – das Problem der Unsterblichkeit nicht ausgenommen – sind durch diese praktische geschichtliche Interpretation anders geworden. Gerade in diesem Sinne ist die Marxsche Geschichtsauffassung tief philosophisch. Bei einer anderen Gelegenheit haben wir zu zeigen versucht, daß die metaphysischen Alternativen nicht im Stande sind als etwas der Geschichte abstrakt Übergeordnetes die Geschichte zu «gründen». Wenn die fundamentalen philosophischen Einstellungen nicht zu den bloßen Meinungen über die Welt degenerieren sollen, müssen sie als Ausdruck der realen, sich epochal wandelnden Auffassungen der Wirklichkeit verstanden werden. Die Übereinstimmung mit dem Seienden war tatsächlich das höchste Prinzip des Menschen, für welchen das Vorgefundene die entscheidende Existenzquelle bedeutete; die Natur hat sich tatsächlich in Materie verwandelt, wenn sie für den Menschen vor allem als ein an sich sinnloses Objekt seiner zweckrationalen Tätigkeit war; die harmonische Integration der Natur in die Welt der Freiheit und Überwindung des praktizierten Nihilismus erfaßt heute die realen Imperative der menschlichen Selbsterhaltung.

2. Obwohl die philosophische Ausgrenzung der menschlichen «Lebenswelt» bei Marx im Gegensatz zum unverbindlichen Schweben des Gedankens formuliert ist, bedeutet das keineswegs die Verengung des Horizontes auf die Sphäre der

materiellen Produktion, wie es heute für die modischen Ideologien des «technologischen Determinismus» der Fall ist. Die Auffassung des menschlichen Wesens als Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse orientiert sich an der die Technik transzendierenden Dimension, welche Hegel im Unterschied zur rein subjektiven Moralität in den Begriffen «Sittlichkeit» und «objektiver Geist» thematisieren wollte.

Wegen der verbreiteten Mißverständnisse möchten wir noch einmal betonen, daß der philosophische Wert des Marxschen Standpunktes kaum in einer neuen Begründung der materialistischen Alternative zur spiritualistischen Menschenauffassung besteht, sondern in der Abänderung sämtlicher Deutungsgrundlage des Problems: die Aufhebung der Metaphysik, welche die Suche des an sich Seienden zum entscheidenden Theoriemuster gemacht hat, war die methodische Bedingung, um den Menschen aus dem Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse verstehen zu können und sein Wesen anders zu deuten, als das, was jedem Exemplar der menschlichen Gattung zufällt.

Marxs These über den gesellschaftlichen Charakter des menschlichen Wesens soll keineswegs die natürlichen Bestimmungen des Menschen herabsetzen. Sie beruht aber auf der Feststellung, daß im Laufe der Geschichte der Mensch immer weniger aus diesen Bestimmungen erklärbar ist. Die «natürliche» Auslegung des Menschen operiert mit der Methode der auszehrenden Reduktion: sie kann in der Sphäre der natürlichen Eigenschaften des Menschen das Äquivalent zum ganzen Reichtum der vielseitigen menschlichen Kreativität nicht finden und erklärt daher diesen Reichtum mittels einiger Instinkte oder Eigenschaften der menschlichen Natur. Aus analogen Gründen stellt sie dann der Freiheit einen primitiven Determinismus entgegen.

Der Mensch, zuerst ein natürliches Wesen, schafft die neue, eigenartige geschichtliche Wirklichkeit und hat dann in dem Maße ein gesellschafts-geschichtliches Wesen, in welchem er den Schwerpunkt seiner Existenz auf diesem neuen Boden überträgt. In der Gesellschaft entstehen nämlich die neuen, in der Natur nicht vorhandenen Gegenstände und Bedürfnisse, neue Lernprozesse und Kommunikationsmöglichkeiten, soziale Institutionen wie auch moralische und ästhetische Werte, welche jedes Individuum übersteigen und sich als eine Sphäre seiner Möglichkeiten anbieten, als ein «Stoff», aus dem es seine unwiederholbare Identität zu bilden versucht.

Diese Feststellungen implizieren einige ganz direkte Konsequenzen für das Problem der persönlichen Unsterblichkeit. Schon eine banale Erfahrung unserer Rührung über einen Roman oder unsere Erregung vor dem Fernsehschirm spricht für die Ansicht, daß der gesellschaftliche Charakter des Menschen, der sich in der Kommunikation mit den anderen bestätigt, die Eingeschlossenheit in das eigene, manchmal tragische Schicksal mildert. Durch die gesellschaftliche Produktion der eigenen Realität findet dann der Mensch ein gewisses Gegenspiel angesichts des Todes schon in der Situation, wenn – biologisch gesehen – der Tod ein Imperativ bleibt. Bedeutet denn nicht die undifferenzierte Auszeichnung des Todes als einer bestimmenden Dominante der menschlichen Existenz ein Mißachten unserer Freiheit im Leben etwas anderes als bloßes Überleben in die höchste Stellung zu heben? Ist denn nicht in gewissem Maße die Befreiung von der Herrschaft des Todes in den Händen der Individuen, ist es nicht auch Sache ihres Entschlusses, ihre Instinkte menschlich zu leben und den Schwerpunkt ihres Daseins in die Sphäre der Freiheit zu übertragen?

Daß auch dies eine Notlösung darstellt, steht außer Zweifel. Der Mensch bleibt zum erheblichen Teil seiner Existenz darauf angewiesen, sich der äußeren Notwendigkeit zu unterwerfen, womit auch die freie Komponente seines Lebens gezeichnet ist. Freiheit bedeutet unter diesen Bedingungen immer auch eine Loslösung von dem realen Lebensprozeß, eine Erhebung über das Reale, wenn nicht schon direkt ein Leben in der Sphäre des Imaginären, das eine gewisse Kompensation gewährt. Insofern es der Freiheit nicht gelingt, die Sphäre des Notwendigen zu durchdringen und harmonisch in sich zu integrieren, erhält sie sich notwendigerweise in allen gedanklichen Abstraktionen, geistigen Schattierungen und praktizierten Lebenseinstellungen in gewissem Maße den Charakter von Unverbindlichkeit, Flucht und sogar Opiat. Reproduziert sich dann nicht auch in den unterschiedlichen philosophischen, religiösen, künstlerischen Verarbeitungen des Todesproblems, in deren Unvollkommenheit, welche eine ebenso unvollkommene Gegenposition zuläßt, die Tatsache, daß auf diesem Gebiet wesentliche Ansprüche des heutigen Menschen ohne befriedigende Projektion in die Sphäre des gegenständlichen Lebens bleiben?

Die Problematik der persönlichen Unsterblichkeit – zwar nicht vom Standpunkt des naiven Egoismus einer philosophischen Konzeption, für

die das einzige authentische Problem mein eigener Tod ist – müßte als marxistisch orientierte Kritik der Entfremdungsphänomene in einen breiten gesellschaftlichen Zusammenhang ausgedehnt werden: Alle Fragen der sozialen Ungleichheit angesichts des Todes würden sicherlich dazu gehören. Für die «reichen» Gesellschaften müßte unter anderem auch eine Kritik der repressiven Praxis und Ideologie durchgeführt werden, die aufgrund des Kultes der Leistung, Eroberung und Verführung, der systematischen Hypostasierung der Jugend den natürlichen Lebenszyklus sozial-kulturell kaum erträglich macht, die eine allen Phasen angemessene Integration des Individuellen ins gesellschaftliche Leben hindert und den Tod zum Abstrakten Gegenpol der engprivaten Existenz verwandelt. Leider müssen wir aber alle diese Probleme auf sich beruhen lassen, um die Auslegung des allgemeinen Interpretationsrahmens abzuschließen, innerhalb dessen die marxistische Entfremdungskritik die Fragen der persönlichen Unsterblichkeit einbettet.

In einer bösen und pessimistischen Formulierung, die wir, natürlich, nicht akzeptieren können, ließe sich der Untergang des Spiritualismus mit dem allgemeinen Untergang der Kultur zusammenbringen: der Fortschritt der wissenschaftlich-technischen Zivilisation in Sicherung der Unsterblichkeit des Körpers wird für direkt proportional zum Absterben der Seele erklärt. Obwohl schon etwas langweilig, erinnern uns die kulturkritischen Einstellungen immer wieder an die Notwendigkeit, den Todesbegriff zu redefinieren.

Schon der Terminus «persönliche Unsterblichkeit» deutet durch das Wort «Person» darauf hin, daß er nicht nur den Nicht-Zerfall eines Organismus zum Ausdruck bringt, sondern daß die Identität des als Person aufgefaßten Menschen eine sozial gestaltete ist, d.h. auch eine moralische Identität. Wenn aber noch in den post-traditionalistischen Gesellschaften die persönliche Identität bloß als Beständigkeit des Reagierens auf veränderliche Situationen gedeutet wird, die sich ebenso von außen voraussehen wie von innen sichern läßt, dann verdient solche Personauffassung dieselbe Kritik, die schon gegen die Identifizierung der «menschlichen Natur» mit dem «menschlichen Wesen» gerichtet sein mußte. Auch das moralische Konzept der menschlichen Person situiert sich in der reduktivistischen Perspektive der Zurückführung des differenzierten geschichtlichen Geschehens auf ein fixes Regelsystem. Weil dann auch die Normen als eine Form der zusätzlichen Ausstattung der abstrakten Individuen erscheinen, verwandelt der Moralismus die Geschichte in eine rein äußere Kulisse des persönlichen Lebens.

Wissen wir aber einmal – und das ist der entscheidende Punkt –, daß in der modernen Welt die Lebensinhalte vor allem gesellschaftlich generierte und gesellschaftlich signifikante sind, verwandelt sich die Frage nach der Identität der Person und auch nach ihrem Zerfall in eine geschichtliche Frage. Seit Kant, welcher in der «Einigung des Mannigfaltigen» das grundsätzliche Merkmal des Ich erkannt hat, wird verständlich, warum die sozial verursachte Unmöglichkeit der Individuen als autonome Grundlage des Urteilens und des moralischen Handelns aufzutreten, sie ihres Subjekts-Seins beraubt und sie auf ein asoziales Niveau herabsinkt. Der kalkulierte Entzug relevanter Fragen aus dem demokratischen Prozeß der Willensbildung, systematische Indoktrination, Übertragung der moralischen Verantwortung an unkontrollierbaren Organisationen, kommerzielle Steuerung des Lebensstils usw. bedeuten nur eine Vorstufe im Vergleich mit den Theorien, die rein sachlich und emotionslos einen Übergang zur Entwicklungsphase ankündigen, in der die Komplexität der sozialen Systeme ihre Steuerung vollkommen von den Wertsystemen entkoppelt, wie auch von ihrer möglichen Interpretation in der Umgangssprache, so daß es unter diesen Bedingungen nicht mehr sinnvoll ist, soziale Beziehungen auf den Menschen zu beziehen. Angesichts einer solchen Programmatik scheint es uns evident, daß zusammen mit der wissenschaftlich-technischen Auseinandersetzung mit dem Todesproblem sich die Frage der Unsterblichkeit dringend auf die soziale Ebene stellt: wenn es sich um eine *persönliche* Unsterblichkeit handeln soll, ist diese Idee kaum zu trennen von den Bemühungen um solche gesellschaftlichen Formen, die die Bildung und Erhaltung der persönlichen Identität ermöglichen.

[1] Shakespeare, Hamlet, 3. Akt, 1. Szene, Leipzig o.J. (Übersetzung von Schlegel-Tieck).

[2] P.F. Strawson, Einzelding und logisches Subjekt (Stuttgart 1972) (Engl.: Individuals [London 1959]).

[3] Marx – Engels, Werke 3 (Berlin 1969) 5–7.

MILAN PRUCHA

geboren 1931 in Pilsen (Tschechoslovakei). Er studierte Philosophie und Sozialwissenschaften in Prag, Moskau und Nancy, war 1958 bis 1969 wissenschaftlicher Mitarbeiter und Abteilungsleiter am Institut für Philosophie der Tschechoslovakischen Akademie der Wissenschaften in Prag, daneben Chefredakteur der tschechischen Zeitschrift für Philosophie. Seit 1970 ist er beim Centre National de la Recherche Scientifique in Paris angestellt. Er veröffentlichte u.a.: La rencontre du cogito et du marxisme (Nancy-St. Nicolas 1965), (mit R. Thomas) Marx und die Folgen (Mainz 1974).

Conrad Stein

Das Unsterblichkeitsverlangen

Schreiben bedeutet vielleicht, sich der Unsterblichkeit vergewissern. Es bedeutet aber auch, die Zeit in ihrem Rhythmus skandieren, – die Zeit, die ein Vorher von einem Nachher trennt; und das bedeutet ganz gewiß sterben. Da die Chronologie für unser Thema nicht unwichtig ist, sollen meine Leser erfahren, daß ich eines Tages im vergangenen Mai eine erste Seite für einen Text mit dem Titel *«Der Wunsch nach Unsterblichkeit»* geschrieben habe. Der Titel hätte nicht von mir stammen können. Er bezeichnet ein mir aufgetragenes Thema, über das für *Concilium* zu schreiben ich übernommen hatte. Es war schon einige Zeit her, seit meine Theologenfreunde mich um den betreffenden Artikel gebeten hatten; vielleicht im Februar des Jahres. Zunächst hatte ich ihnen erwidert, das komme gar nicht in Frage. Ich hatte meinen hieb- und stichfesten Grund dafür: «Der Wunsch nach Unsterblichkeit ist kein psychoanalytisches Thema. Ich könnte über die Unsterblichkeit schreiben», fügte ich hinzu, «aber nicht über den Wunsch nach Unsterblichkeit.» Meine Freunde, die mich recht gut kannten, drängten nicht: Ich würde mich erst nach Monaten recht schmerzlicher Ausflüchte bereit gefunden haben, würde aber sicher schließlich den Artikel doch übernehmen. Und wenn ich in meinem ersten Schwung erlahmt war, nachdem ich die erste Seite geschrieben hatte, dann – so sagte ich mir gern selbst – weil die Arbeit zu leicht oder zu akademisch war. Ich bereitete lieber für die Hörer meines Seminars für Psychoanalyse einen Entwurf seiner Grundzüge vor, in dem gezeigt war, wie die Deutung mehrerer meiner Träume mich dahin gebracht hatten, für leicht anzusehen, was ich vorher als unmöglich beurteilt hatte.

Die Traumdeutung ist in einem Sinne vollständig der Unsterblichkeit gewidmet. *«Die Traumdeutung»* – in Anführungszeichen, denn so lautet der Titel des 1899 vollendeten Hauptwerkes von Freud – ebenso wie die Traumdeutung schlechthin also ohne Anführungszeichen. Weshalb also begeben wir uns an die Deutung unsrer Träume? Weshalb? Träumen, so sagt uns Freud, heißt Nacht für Nacht das verlorene Paradies der Kindheit wiederfinden, der vorgeschichtlichen Kindheit. Und bedeutet seine Träume deuten nicht, die Wege des Traumvorganges zurückverfolgen, auf dem Weg eben jenes Paradieses, in dem man lebt, ohne den Tod zu kennen? Diese Frage war übrigens auch Thema meines (noch nicht veröffentlichten) Seminars über den Abschnitt von Kapitel VII *«Die Traumdeutung»*, die dem *Vergessen der Träume* gewidmet ist. Doch wozu ist ein solches Seminar gut? Wozu dient das Seminar, aus dem dieser Text erwachsen ist? Wir führten, so pflegte ich vor 10–12 Jahren zu sagen, dieses Seminar durch, in der Hoffnung, wir könnten vielleicht ein Mittel entdecken, um nicht zu sterben. Und gerade jenes mittelmäßigen Bonmots mußte ich mich entsinnen, damit ich mich schließlich doch entschloß, diesen Artikel zu schreiben. Bestätigt dieses seit langem der Vergessenheit anheimgefallene Thema nicht hinreichend das Vorhandensein eines Wunsches nach Unsterblichkeit? Und war meine Weigerung, dieses Thema zu behandeln, nicht Weigerung, einen Wunsch anzuerkennen, dessen Vorhandensein bereits auf der Voraussetzung beruht, daß man sich sterblich weiß?

Dazu kommt, daß mein anfänglicher Vorwand auch einen gewissen sachlichen Grund hatte: Wortwörtlich genommen ist der Wunsch nach Unsterblichkeit tatsächlich kein Thema der Psychoanalyse, weil die Erfahrung der Psychoanalyse die Dringlichkeit eines solchen Wunsches nicht bestätigt. Man hat nur selten Gelegenheit, ihn von einem Patienten formuliert zu hören. Und wenn er erschlossen werden kann, und zwar so oft man will – das heißt, dann wäre es ein unbewußter Wunsch – erkennt man nicht, wie allein die Tatsache, daß man einen Patienten darauf aufmerksam macht, daß er von einem solchen Wunsch beherrscht wird, möglicherweise die Wirkung einer Interpretation haben könnte. Übrigens ist in Freuds Werk niemals die Rede davon, außer in einem Zusammenhang allgemeiner Überlegungen, die nicht den Ablauf der Psychoanalyse speziell betreffen.

Die Verleugnung des Todes

Ich habe mich gefragt, weshalb die Selbstzuschreibung des Unsterblichkeitswunsches nicht eine Offenbarung darstellen könnte; da kam mir eine Idee, die vielleicht als Skizze einer Antwort dienen kann. Mein Bonmot, das sich als Ausdruck eines

Wunsches nach Unsterblichkeit präsentierte, sollte nicht eines verborgenen Sinnes entbehren, – erinnere ich mich doch, es zwei Jahre lang fast rituell verwendet zu haben. Ich bin mir einigermaßen sicher – wie kommt es, daß ich nicht eher daran gedacht habe? –, daß es im Wesen die Bedeutung einer Verschwörung besaß, daß die bestätigte Absicht, zur Unsterblichkeit zu gelangen, die Verkleidung einer wahren Verleugnung des Todes durch das Absurdum war. Indem ich mich in ein Seminar stürzte, hatte ich mich exponiert, und ganz offenbar paßte der diesem Beginnen innewohnende Größenwahn schlecht zu der Furcht vor einem Scheitern, während er durch die heroische Vorstellung einer Lebensgefahr befriedigt werden konnte: Stärker sein als der Tod.

Wir können festhalten, daß in der Psychoanalyse keine Rede ist von einem Wunsch nach Unsterblichkeit. Dagegen müssen wir zugeben, daß die Psychoanalyse sich auf die Verleugnung des Todes gründet. Verleugnung des Todes oder vielmehr – wie ich schon gesagt habe – Unwissenheit um den Tod im Traum, der ein Wiederfinden des verlorenen Paradieses ist. Und Freud hätte sagen können, das Unbewußte wisse nicht um den Tod, wie es auch nicht um seine Verleugnung wisse (*Das Unbewußte,* 1915), denn es ist Verleugnung. Verleugnung des Todes, noch im Vorgang der Traumdeutung selbst: Auch das habe ich schon gesagt, aber ich bin dabei vielleicht ein wenig zu schnell vorangegangen und habe den Anschein erweckt, als rücke ich die analytische Arbeit in die Nähe der Traumarbeit selbst. Die Deutung eines Traumes ist ein Werk und beruht, ebenso wie das Abhalten eines Seminars, ebenso wie jedes andre Werk, auf der Verleugnung des Todes. Doch wird dieses Werk geschaffen wie ein Tagebuch, in dem man sich effektiv selbst überlebt, ein Tagebuch virtueller Unsterblichkeit, eben der Unsterblichkeit des Träumenden, von dem dieser Traum kommt, die sich nicht anders als in diesem Tagebuch erreichen läßt. Zugleich aber zeugt sie davon, daß der Träumende sterblich ist; daher rührt die Kraft, die sich – paradoxerweise – auf den ersten Blick dem Interpretationsbemühen entgegenstellt und es häufig so schwierig macht. Etwas in ihm, schreibt Freud, widerstrebe einer Fortführung der Deutung seines Traumes (vgl. *Die Traumdeutung,* Kap. IV). Dabei handelt es sich letztlich um nichts anderes als um das Widerstreben, das uns beherrscht, anzuerkennen, daß wir sterblich sind.

Hier wird man mir vermutlich einen dreifachen Einwand machen: «Sie können Ihren Hörern nicht», wird man mir sagen, «alle Ihre Traumdeutungen mitteilen. Vorausgesetzt, die Werke, die Sie ihnen vorlegen, würden im Gedächtnis der Hörer Sie für ewig überleben, so hieße das annehmen, sie – die Hörer – ihrerseits seien unsterblich. So bliebe schließlich der Rückzug auf den Drucker und sein Werk. Aber, so wird man bemerken, nichts gestattet die Annahme, daß die Schutzräume, in denen wir unsre Bücher aufstapeln, nicht eines Tages das Schicksal der Bibliothek von Alexandrien teilen werden.» Es bleibt dennoch eins – und das ist meine einzige Antwort –: daß ein Wort, daß jedes Wort, das ausgesprochen und gehört worden ist, für alle Zeiten etwas auf dieser Welt verändert hat. Und das erfordert keineswegs, daß es die Größe dessen erreicht hat, was allein man für gewöhnlich als «Werk» anzuerkennen pflegt.

Die Todeswünsche und ihre Bedeutung

Erst mußte die Erinnerung an mein Scherzwort geweckt werden, dann erst fiel es mir leicht, über das mir zugedachte Thema zu schreiben. Schließlich wollten die mir befreundeten Theologen etwas anderes, als daß ich schlicht und einfach Aspekte darlegte, die sie sehr wohl kannten, weil ich sie längst veröffentlicht hatte. Ich hatte drei Monate lang mit allen möglichen Ausflüchten operieren müssen, bis ich selbst merkte, daß das Material für den erbetenen Artikel fertig in meinem Buch *L'Enfant imaginaire* (von dem ein Kapitel dem Todeswunsch gewidmet ist), sowie in meinem Kommentar zu *Die Traumdeutung* von Freud (wovon ein Teil veröffentlicht ist unter dem Titel: *Le Père mortel et le père immortel)* vorlag. Die Wünsche, die sich die ganze Analyse über bekunden, sind wohlgemerkt, Todeswünsche; und diese Todeswünsche, die sich auf den ersten Blick als Wünsche nach Vorteil und Nutzen darstellen – nämlich denjenigen zu beseitigen, von dem man annimmt, er stehe Plänen oder Wünschen im Wege – rühren, wenn man sie näher betrachtet, von der Verleugnung des Todes. Da der Tod mit Sicherheit eintreten wird, soll dieser Tod mit Notwendigkeit auf Veranlassung dessen eintreten, der ihn wünscht. Er ist Herr des Todes. Er steht über dem Tod. Er ist der Gott, der den Menschen sterblich macht und ihn aus dem Paradies verjagt.

Man braucht nur Freuds großes Buch nachzulesen, in dem den Todeswünschen ein so großer

Platz eingeräumt ist, während von einem Wunsch nach Unsterblichkeit nirgendwo die Rede ist, dann wird man bemerken, daß es völlig um eine Verleugnung des Todes kreist. So lautet beispielsweise die Deutung, also der verborgene Sinn eines Traumes, den der Autor selbst hatte: Ich will keinen Stammvater haben. Ich will selbst Stammvater sein. Kommt das nicht darauf hinaus, als sagte man: «Ich will nicht Sohn Abrahams, ich will Sohn Gottes, ich will Gott sein», – oder in weltlicherer Formulierung: «Ich will nicht einen bestimmten Platz innerhalb des Stammbaumes haben; ich will Anfang und Ursprung des Stammbaumes sein. Und dann denken wir doch an die Rolle, die dem verstorbenen Vater eingeräumt wird, an jenen Vater, dessen sterbliche Natur man, wie es scheint, nicht verkennen kann, – auf die Gefahr hin, daß man sich, außerhalb der Materialität der Existenz einen unsterblichen Vater gibt, der außerdem ein ungezeugter Vater ist. In dem Traum eines Patienten wußte er (der Vater) nicht, daß er gestorben war... und Freud hat diesen Traum interpolierend so gedeutet: Er wußte nicht, daß er tot war von dem Träumenden aus..., und dann anschließend enthüllt – bereit im Vorwort zur zweiten Ausgabe davon Zeugnis zu geben –, daß sein Buch seine Reaktion auf den Tod seines Vaters gewesen ist. Ich habe diese Punkte ausgiebig kommentiert. Bliebe noch auf die Absicht des Buches zurückzukommen. Da Träume im allgemeinen für absurd gelten, nimmt Freud sich vor – und er erklärt das von Anfang an –, aufzuzeigen, daß ihre Absurdität nur ein täuschender Anschein ist. Nun ist aber das Kapitel über die Absurdität des Traumes (Kap. VI, Abschn. G.) vollständig den Träumen vom verstorbenen Vater gewidmet, woraus sich ergeben müßte, daß, da alle Träume scheinbar absurd sind, alle Träume Träume vom verstorbenen Vater sind. Und da jeder Traum verkleidete Realisierung eines verdrängten Wunsches ist (so lautet die Schlußfolgerung von Kap. IV), müßte jeder Traum den Wunsch realisieren, den Tod des Vaters anzuordnen. In einem Sinne also ist wahr: Er wußte nicht, daß er tot war von dem Träumenden aus, – tot durch meine Tat: Der Traum macht mich zu dem, der seinen Tod, den Tod, anordnet.

Die Leugnung des Todes und die Leugnung des Unterschiedes der Geschlechter

Ich habe keineswegs die Absicht, hier trocken zusammenzufassen, was ich in *L'Enfant imaginaire* geschrieben habe über das imaginäre Attribut beider Geschlechter, ein Attribut, dessen Besitz Allmacht und Unsterblichkeit verleihen würde. Daher will ich hier eine jüngst erlebte Episode meines inneren Lebens berichten. Am Tag meines fünfzigsten Geburtstages unternahm ich zwischen zwei analytischen Sitzungen einen kurzen Spaziergang, der mich bis zum Schaufenster eines benachbarten Blumenhändlers führen sollte. Dabei wurde mir unmöglich, der wenngleich lebhaften Versuchung nachzugeben, in das Geschäft einzutreten, um eine schöne Rose zu kaufen. Gleich darauf, als ich mit leeren Händen kehrt gemacht hatte, drängte sich mir die Erinnerung an meinen Traum vom Vorabend auf, mit der Überzeugung, daß seine Deutung mir den Schlüssel für meine seltsame Hemmung liefern würde. Zugleich verspürte ich den Drang, für meine Seminarteilnehmer eine Darstellung zu schreiben mit dem Titel «Eine Rose für meinen Geburtstag». Die Verwirklichung dieses Planes, von dem die Abfassung des vorliegenden Artikels abhängen sollte, erfuhr einen Aufschub, der wiederum auf eine Hemmung zurückging, die erst durch die Deutung einer Reihe weiterer Träume beseitigt wurde. Die Rose hatte ich nicht kaufen können, da ich nicht gewußt hatte, wem ich sie anbieten sollte; und den Text zu schreiben, wurde ich gehindert, um ihn nicht meinen Hörern anzubieten. Es handelte sich hier um zwei Repräsentationen eines Attributes, dessen imaginärer Charakter im ersten Falle bestätigt war durch das Nichtvorhandensein der Person, für die es bestimmt war, und im zweiten Falle durch meine Unfähigkeit, es zu produzieren. Was den Traum anbetrifft, dessen ich mich erinnerte, während ich mich umwandte, so war in ihm dasselbe Attribut repräsentiert durch Brote: Eine Bäckerin stand vor mir, auf den Armen eine Anzahl Zweipfundbrote, ein wenig größer als sie in der Natur sind. Nun hatte mich die Interpretation, deren Verlauf ich hier nicht reproduzieren möchte, zu dem Gedanken geführt, diese Bäckerin meines Traumes repräsentiere nicht nur Sie, die einzige, die mir nur in ihren wechselnden Verkörperungen in der Gestalt realer Frauen bekannt ist (daher die Unmöglichkeit, ihr eine Rose anzubieten), sondern auch meine eigene Person. «Traum von der Frau», – beim Niederschreiben dieses Wortes habe ich mich selbst überrascht, als ich über den Traum von der Bäckerin schreiben wollte. Von da aus sah ich mich, über eine weibliche Identifizierung, im Rahmen dessen, was Freud als die Bisexualität eines jeden von uns bezeichnet, hinaus genötigt,

auf eine Identität anderer Art zu schließen. Sie ist ich – ich bin sie. Ein einziges Wesen. Ein unsterbliches Wesen. Dabei handelt es sich nicht darum, die Attribute beider Geschlechter zu haben, sondern von dem einzigen Geschlecht zu sein, was voraussetzt, daß man dieses einzige Attribut besitzt, ja daß man es ebensogut auch ist. So bedeuten die Leugnung des Todes und die Leugnung des Unterschieds der Geschlechter ein und dasselbe. Gott sein. Im strengen Monotheismus hat der Unsterbliche kein Geschlecht, ebensowenig wie er eine Gestalt hat. Und wenn er sich den Blicken der Sterblichen kundtut, dann erscheint ihnen keine Gestalt sondern ein Phänomen, gleich dem Feuer des brennenden Dornbusches.

Dennoch hat Gott ein Attribut: «Das Wort Jahwes.» Doch dieses Wort ist er ebensogut, wie er darüber verfügt. «Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und das Wort war Gott.» Auf diese Weise haben die Söhne Abrahams einem übernatürlichen Wesen das einzige Attribut beigelegt, das keinen Unterschied der Geschlechter kennt und dessen Gebrauch allein ihnen auf eine gewisse Weise Unsterblichkeit verleiht.

Die Wege der Deutung haben mich weiter zu der Annahme geführt, daß die Brote der Bäckerin – denn im Traum ging es darum, ob diese Bäckerin Eigentümerin der Bäckerei war oder ob sie Verwalterin des Warenbestandes (stock) war – repräsentativ für das waren, was man üblicherweise als «Eierstock» der Frau bezeichnet. Ich bin die Bäckerin, ich bin auch ihr Attribut, das Brot – jenes Brot, aus dem die Christen einen göttlichen Leib gemacht haben, der nichts anderes sein kann als das Wort, –; ich bin der Keim (ebenso wie ich das Wort bin), ich bin das Alpha und das Omega. Hier ist der Wunsch, den der Traum verwirklicht. Nicht so sehr der Wunsch nach Unsterblichkeit als der Wunsch, der Unsterbliche zu sein.

Der in den Bereich der Biologie übergreifende Gedankengang mit dem Eierstock erinnert an einen Text Freuds: *Jenseits des Lustprinzips*. Tatsächlich könnte das mir aufgetragene Thema auf dem Weg der freudschen Problematik des Todestriebes angegangen werden und die denkbar schärfste Kritik wecken. Man vergebe mir, daß ich mich nicht darauf einlasse.

Die Schuld und die Leugnung des Todes – oder der Glaube an die Ursünde

Seine Pflicht tun. Den Überzeugungen des moralischen Bewußtseins gerecht werden. Bekanntlich entlasten diese Leistungen den Menschen nicht von einer Schuld, die ihre Quelle anderswo als im Bewußtsein begangener Fehler findet, Fehler, die stets so sind, daß sie vergeben werden können. Die Deutung eines Traumes kann uns hier als Lehrstück dienen.

«Der Mohr hat seine Schuldigkeit getan», schreibt Freud zu seinem Traum von der Privatklinik. Hierbei handelt es sich um ihn selbst, um ihn, der der «Mohr» seiner Mutter gewesen ist. «Der Mohr hat seine Schuldigkeit getan, der Mohr kann gehn.» Er kann gehen, er kann sterben. In diesem Traum, in dem er einen Kollegen an Höllenmaschinen angebunden sieht, wird Freud eines Kunstfehlers beschuldigt, dessen er sich nicht schuldig gemacht hat. Als er schließlich als unschuldig anerkannt wird, kann er dennoch nicht «gehen», weil er seinen Hut nicht findet (den Hut, der, wie mir scheint, seine schwarzen Locken hätte bedecken können, aufgrund deren er bei seiner Geburt als Mohr seiner Mutter qualifiziert wurde); wenig bedeutet dabei der Fehler, dessen man ihn beschuldigt hat – das füge ich hinzu –, wenig bedeutet, daß er als unschuldig anerkannt wird: Bedeutet nicht Psychoanalyse praktizieren, interpretieren, daß er schuldig ist, unheilbar schuldig? Ist einmal seine Schuldigkeit getan, seine Schuld bezahlt, sein Fehler ausgelöscht – denn im Deutschen genügen die dem Wort «Schuld» angefügten Suffixe zur Bezeichnung des Geschuldeten, der Schuldhaftigkeit, der Schuldigkeit – ist also seine Schuld einmal von ihm genommen, so kann er gehen, kann sterben, kann *nur noch* sterben und nichts anderes mehr. Ist er aber tatsächlich einmal von dem Verdacht reingewaschen, der auf ihm lastet, so ist er damit doch noch keineswegs von seiner Schuldhaftigkeit entlastet, die nicht im entferntesten durch eine persönliche Verfehlung begründet ist. Denn das Schuldbewußtsein hat gerade die Funktion, diese Schuldhaftigkeit ohne Namen mit einer bestimmten Vorstellung zu verbinden. Es handelt sich hier um eine grundlegende Schuldhaftigkeit, die selbst noch der skrupelhaftesten Erfüllung der Schuldigkeit anhaftet: die rechte Deutung finden, das Rätsel lösen. Bekanntlich fiel Freud in Ohnmacht, als er 1904 auf der Rückseite der auf Veranlassung seines ersten Schülers geprägten Medaille mit seinem Bildnis folgendes Zitat aus König Ödipus von Sophokles las: ὃς τὰ κλεῖν' αἰνίγματ' ἤιδει καὶ κράτιστος ἦν ἀνήρ (der die berühmtenRätsel löste und ein gewaltiger Mann war).

«Gewissen ist, was man am gewissesten weiß», schreibt Freud in seinem *Totem und Tabu*. Was ist

mein gewissestes Wissen? Betrifft es die Tatsache, daß ich sterblich bin? Oder betrifft es nicht vielmehr die Überzeugung, daß ich selbst am Ursprung des Todes stehe? Jedenfalls rührt die Gewißheit nicht notwendig von einem Wissen her, das man in den Bewußtseinsakt hineinnehmen könnte, außer wenn man es in ein theoretisches Phantasiebild transponiert, wie beispielsweise Freud, der dartun wollte, daß am Anfang die Söhne sich zusammengetan hätten, um den Vater der Urhorde zu töten. *Totem und Tabu,* ein bewundernswertes Buch, gipfelt bekanntlich in dieser ausgefallenen Vorstellung, um abzuschließen mit dem impliziten Zitat der Übersetzung, die Faust von dem ersten Vers des Johannesevangeliums geben will: «Im Anfang war die Tat», – jener Faust Goethes, der «das Wort nicht so hoch in Ehren halten» kann. So schließt das Buch nicht, ohne zuvor daran erinnert zu haben, daß es wohl wahr ist, «daß wir alle arge Sünder sind». Zwar ist diese letzte Bemerkung mehr scherzhaft gemeint – und sie bezieht sich auf die Art von Verfehlung, deren jeder von uns sich unvermeidlich schuldig macht; dennoch hätte Freud gewiß niemals zugegeben, daß seine Theorie auf einer bestimmten Form von Glauben an die Erbsünde beruhe. Ich bin nichtsdestoweniger gewiß, daß die Schuldhaftigkeit, die in der Analyse so großes Aufsehen erregt, letztlich aus der Leugnung des Todes erwächst, genauer gesagt: aus der Überzeugung, daß man selbst am Ursprung des Todes steht, über dem Tod, verantwortlich für jeden Tod, der eintreten kann, nicht so sehr schuldig der Verfehlungen, deren man sich anklagen kann, als im Tiefsten befleckt von einer bösen Macht, die eben das ist, was uns den Gebrauch des Wortes verleiht, das seinerseits Vorbedingung für jedes Denken ist. Mir scheint, daß auf einem solchen Verlangen der Mythos von der Erbsünde aufbaut, – ein Mythos, der die wesenseigentümliche Sterblichkeit des Menschen auf einen Sturz zurückführt, – ein grundlegender Mythos erster Ordnung, wovon abgesehen von den biblischen Schriften zahlreiche primitive Glaubensvorstellungen zeugen. Doch vielleicht sollte ich mir versagen zu verallgemeinern.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

CONRAD STEIN

geboren 1924 in Berlin, Doktor der Medizin, ehemaliger Klinikchef der Medizinischen Fakultät von Paris, Psychoanalytiker in Paris, seit 1961 Seminardirektor am Institut für Psychoanalyse von Paris, Mitredaktor der Zeitschrift «L'Inconscient» (P.U.F., Paris 1967–1968), Begründer der Zeitschrift «Etudes Freudiennes» (Denoël, Paris 1969ff.). Der hier veröffentlichte Text bezieht sich auf das wichtigste Werk des Verfassers: L'Enfant Imaginaire (Paris 1971) sowie auf den «Commentaire de l'Interprétation des rêves de Sigmund Freud» (in Vorbereitung), zu dem Vorarbeiten erschienen sind in den Zeitschriften «L'Inconscient» Nr. 1 und 5 und «Etudes Freudiennes» Nr. 7–8 und 9–10.

Etienne Cornélis

Buddhistische Erfahrungen

Innerhalb des Gesamtthemas dieses Heftes ist mit Recht auch für die religiösen und profanen «Erfahrungen» des Transzendierens der Zeit Raum ausgespart worden. Jeder der Begriffe, die hier im Spiel sind (Zeit, Transzendenz), ist zumindest vieldeutig, wenn nicht zum Verzweifeln doppelsinnig. Es wäre deshalb nicht überflüssig gewesen, sich zunächst darum zu bemühen, alle möglichen Bedeutungen oder wenigstens diejenigen, auf die man in den Berichten über solche Erfahrungen stößt, zu klassifizieren – ein Unterfangen, das infolge der überbegrifflichen (doch deswegen nicht auch schon über jede Klassifizierung hinausliegenden) Natur der zu besehenden Bewußtseinszustände äußerst schwierig ist. Die Planer dieses Heftes waren der Meinung, daß beim Fehlen einer solchen a priori oder a posteriori erschöpfenden Untersuchung das Studium zweier hinreichend dokumentierter bedeutungsschwerer «Fälle» von ganz verschiedenem Inhalt und aus sehr unterschiedlichen Kulturwelten als eine Art «Gabel» dienen könnte, mit der man sowohl die weiteren konkreten Zeugnisse als auch die theoretischen Deutungen, zu denen sie Anlaß gaben, zu situieren und so zu relativieren vermöchte. Mit diesen Hinweisen möchten wir die Wahl rechtfertigen, die wir getroffen haben: die Wahl der in den buddhistischen Dokumenten bezeugten Fakten.

Warum der Buddhismus?

Die buddhistische Thematik steht in mancher Hinsicht geradezu im Gegensatz zu den westlichen

Gedankengängen über die Unsterblichkeit. Infolgedessen stellt sie eine interessante Alternative zu ihnen dar und damit eine wenigstens implizite Relativierung und Infragestellung von ihnen. Die vom Buddhismus bezeugten Fakten legen uns nahe, über die Perspektiven, die wir uns im Okzident angewöhnt haben, hinauszugehen und die Probleme in einem weitergespannten Rahmen – der sich aber doch nicht als allgemein ausgeben darf – zu situieren und zu stellen. Dies ist zweifellos ein genügender Grund, um eher nach dem Buddhismus zu greifen als nach den monotheistischen islamischen oder christlichen mystischen Erfahrungen (die im allgemeinen in Begriffen ausgedrückt werden, die dem platonischen Spiritualismus entstammen) oder nach den «Besessenheits»-Phänomenen von «schamanischem» Typus, wie sie in den archaischen Kulturen auftreten (für die sie höchst charakteristisch sind), deren Spuren sich im kulturellen Substrat vieler Völker, die sich scheinbar zu einer der «großen Religionen» bekehrt haben, noch oft entdecken lassen. Ein den schamanischen Ekstasen gewidmeter Aufsatz wäre in diesem Heft am Platze gewesen. Sein Fehlen wird zwar einigermaßen kompensiert durch den einleitenden Aufsatz. Was den Beitrag betrifft, der sich mit den anthropologischen Hintergründen des Unsterblichkeitsverlangens befaßt, muß es vor allem darum gehen, die philosophischen Konsequenzen des Zusammenbruchs des spontanen Consensus zu ermessen, der die spiritualistischen Kulturen charakterisiert hat, während wir uns mit dem Schamanismus irgendwie vor Kulturen befinden, die präspirituell sind in dem Sinn, daß darin Natur und Geist, Leib und Seele noch nicht in dualistischer Denkweise einander entgegengesetzt werden.[1] Die Beachtung, die wir den buddhistischen Erfahrungen schenken, kann das Fehlen eines Aufsatzes über den Schamanismus in etwa ersetzen. Auch diesbezüglich ist nämlich die Position des Buddhismus beachtenswert. Einerseits stellt er zwar eine Strömung dar, die gegen einen der radikalsten und folgerichtigsten Spiritualismen, die es überhaupt je gegeben hat, reagiert, nämlich gegen den Spiritualismus, der in den vorbuddhistischen Upanischaden wurzelt, in der klassischen Vedanta (die den Buddhismus aus Indien vertreibt) gipfelt und dem Hinduismus noch jetzt zur Rechtfertigung seiner Unsterblichkeitshoffnung dient. Andererseits aber ist dieser gleiche Buddhismus, der in ganz Südostasien bis heute die Begriffe diktiert, worin man sich die Unsterblichkeit denkt, sowohl in seinem Wurzelgrund als auch im ganzen Verlauf seiner geschichtlichen Entwicklung ein Erbe und Fortsetzer der archaischen Überlieferung von schamanischem Typus, die wir soeben als präspiritualistisch taxiert haben.[2]

In Indien entstanden, aus einer Erfahrung heraus

Die Erfahrung des Transzendierens der zeitlichen Daseinsweise – von der buddhistischen Tradition unter der Benennung *«bodhi»* einmütig als ihre einzige intentionelle «Norm» bezeugt –, die Gautama im fünften Jahrhundert v. Chr. unter dem Feigenbaum von Bodh Gaya erlebt hat, wird zwar von dieser Überlieferung als jede geschichtliche, psychische und selbst ontologische Grundbefindlichkeit sowohl im räumlich-zeitlichen als auch im geistigen Sinn absolut transzendierend hingestellt, wird aber tatsächlich, wenigstens in ihrer kanonischen[3] wie außerkanonischen Wiedergabe (Übermittlung) offensichtlich vom geschichtlichen Stand der Kultur bestimmt, in deren Schoß (und im Gegensatz zu der) sie stattgefunden hat. Konkret gesprochen will dies vor allem heißen, daß der Buddhismus ein indisches Phänomen und in einem Kontext zu sehen ist, worin sowohl in den arisierten oder brahmanisierten Milieus wie im nichtarischen Kultursubstrat von schamanischer Struktur magisch-rituelle Praktiken übermittelt wurden, die physiologische Zustände herbeizuführen vermögen, indem sie den Atem- und Herzrhythmus und die Aktivität der Nervenzentren ändern. Der Genuß des *soma,* des rituellen vedischen Opfergetränks, vor allem aber die Praktik der Yoga-Askese, die eine innerhalb wie außerhalb der buddhistischen Kreise bis heute weiterübermittelte Tradition ist, sind zwei Beispiele dafür.[4] Doch das besagt auch, daß derselbe Buddhismus von Anfang an und während seiner ganzen Geschichte in Indien innerhalb einer spekulativen Strömung steht, deren Wurzeln zu einem großen Teil – wenn auch nicht ausschließlich – im experimental «Gegebenen» liegen, das von diesen Yoga-Praktiken geliefert wird. In dieser «Achsenzeit», in der das Leben und Wirken Gautamas verlief, war es dieser Strömung schon gelungen, sich eine vielseitige, ausdrucksmächtige Begriffs-, Symbol- und Klassifizierungssprache zu schmieden, die für alle klassischen Entwicklungen der indischen Philosophie die gemeinsame Grundlage bieten wird. Wenn man sich so in die geschichtliche Perspektive hineinversetzt, kommt übrigens eine methodolo-

gische Frage in den Blick, die in dem von diesem Heft untersuchten Bereich absolut allgemein und grundlegend ist, nämlich die Frage nach der wechselseitigen Beeinflussung von Lehren und Praktiken.

Glaube oder Gnosis?

Selbst ein ganz oberflächlicher Vergleich zwischen dem Osten und dem Westen läßt ohne weiteres zutage treten, daß sie ein ganz verschiedenes Werturteil fällen in bezug auf die Frage, ob man sich an die methodische Erfahrung (vom Typ des Yoga, der im christlichen Orient im Hesychasmus vorhanden ist) zu halten hat, um sich eine gültige Grundlage zu Spekulationen zu sichern, die das «Absolute», «Unsterbliche», «Unbedingte» zum Gegenstand haben.

Indes stellt sich in bezug auf die Mystiker des Westens wie des Ostens für den Historiker die dringliche, vielleicht nicht in befriedigender Weise zu lösende Frage, inwieweit die «Gnosis» (die eine Reproduktion der unmittelbaren Erfahrung des «ewigen Lebens» mit sich bringt, wie sie beispielsweise ein Jesus oder ein Buddha erlebt hat) den «Glauben» transzendiert, der hier als Akt verstanden wird, worin der Jünger *ex auditu* der unbezweifelten Autorität eines «Wegbahners» vertraut, sich auf sie einläßt und sich (wenigstens anfänglich) von außen her nach dem Handeln, dem Wort, der Seinsweise eines Jesus oder Buddhas ausrichtet. Die Heftigkeit der Konflikte, die in der jungen Christenheit im Zusammenhang mit dieser Frage ausbrachen, hat die Kirche schließlich veranlaßt, Stellung zu nehmen und den gnostischen Elitarismus derjenigen zu verurteilen, die sich gerettet *wissen,* weil sie behaupten, sie erlebten bereits die Evidenz eines dem irdischen Dasein fremden Existierens im Licht (in buddhistischen Begriffen: sie seien bereits im Nirwana).

Doch diese westlichen Gnostiker, ob Christen oder Nichtchristen, sind im Unterschied zu ihren hinduistischen oder buddhistischen Artgenossen in ihrer Auffassung über die Beziehung zwischen Theorie und Praxis von der für den Westen charakteristischen Vorbetonung des Dogmas bestimmt. Die *adeptio* der numenalen Allogenität seines pneumatischen Selbst durch den Jünger – im Gegensatz zum Entfremdetsein der in den Wechselfällen der empirischen Zeitlichkeit verirrten Seelen – scheint nach Meinung der großen Lehrmeister der Gnosis allgemein mit der intellektuellen Zustimmung zu der sich selbst befreienden Evidenz ihres Systems der Welterklärung ineinsgehen zu müssen. Von da her ersieht man, daß es voreilig und trugschlüssig ist, die indischen Lehren und Praktiken, wonach das Heil im Innewerden der wesentlich außerzeitlichen Natur des befreiten Bewußtseins besteht, als «Gnosis» zu taxieren, denn die indischen Spiritualitätslehren im allgemeinen, vor allem aber der indische wie der außerindische Buddhismus stellen die – je nach den Schulen als mehr oder weniger notwendig erachtete – intellektuelle Zustimmung zur Lehre nie als hinreichend hin, vor allem aber nie als *determinierend* im Sinn einer formellen inneren Determination zur Erfahrungsevidenz, die der Zeit enthebt.

Buddhismus und Mystik des eigenen Selbst

Die Wege zur Befreiung, die von den Upanischaden vorgeschlagen und von den Buddhisten verurteilt werden, sind relativ ausgeprägter «gnostisch» als diejenigen, die sich auf Gautama berufen, oder die, die in den *Yogasutra* ihren klassischen Ausdruck in dem Sinn finden, als sie dem intellektuellen Verlangen entspringen, zum universalen Urquell des eigenen Wesens zurückzugelangen. Wenn die Upanischaden die Methoden, um dieses Ziel zu erreichen, als ein Wissen, eine Gnosis *(jnana)* bezeichnen, so darf man sie sich doch nicht als der Methode der gnostischen Systeme entsprechend vorstellen. Die Erleuchtung ergibt sich hier aus einem eigentlich asketischen Apophatismus, der damit operiert, daß er jeden noematischen Inhalt, der nicht in der Aktuation des noetischen Moments besteht, leugnet. Somit handelt es sich dabei um eine spontane Erleuchtung, die das eigene Selbst aus dem «weltlichen» Kontext herausreißt, um es in einer herrlichen Isolierung sich selbst zurückzugeben. Um die Position des Buddhismus im Vergleich zur Mystik des Selbst *(atman),* der er seine Lehre und seine geistliche Methode des *anatman* entgegenstellt, richtig zu erfassen, muß man den Umweg über die brahmanischen Lehren und Praktiken einschlagen, die den Upanischaden vorausgehen, aber noch zur Zeit der Entstehung des Buddhismus einen Einfluß ausüben. Aus diesem Moment des indischen Denkens hat der Buddhismus die Idee übernommen (und er geht von der Erfahrung aus), daß alles, was dem zeitlichen Werden unterliegt, wie auch schon die Zeitdauer selbst, von konstruierter, zusammengesetzter Natur ist. Die ganze religiöse Opferpraxis und die darauf vorbereitende Askese

sowie die Reflexion, die deren grundlegenden Sinn erhob, um ihre Wirksamkeit zu kontrollieren und zu garantieren, ging zur Zeit der *brahmana* vom Gedanken aus, daß das, was die Perennität der Welt insgesamt ausmacht, die perfekte Qualität ihrer Disposition ist. Die Analyse dieser Disposition wird im Opferritus in den Dienst einer Synthetisierung gestellt, die bei dem, dem sie zugute kommt, eine ideale Integration aller seiner Teile in ein Ganzes zustandebringt, die nicht mehr von Krankheit und Tod bedroht, also vollkommen «gesund» ist.

Die Illusion der Dauer

Die Lehre Buddhas wie die brahamanische Unterweisung zeigt auf, wie man aus unsteten Elementen die Dauer konstruiert. Nach den *brahmana* zerstückelt sich Prajapati-das Eine zunächst in Tage und Nächte und sodann wird von diesen aus die Zeit in ihrer Totalität rekonstituiert. Der zweite Moment ist in der Sicht der *brahmana* grundlegend. Die Upanischaden hingegen interessieren sich nur für den ersten Moment, für Prajapati als das undifferenzierte Ganze, und behaupten, sie fänden allein auf dem Weg der Intuition zum Einen jenseits des Disponierten, zum integral Gegebenen, zum Ungemachten in seiner ursprünglichen Fülle zurück. Obwohl sich Buddha bemüht, durch eine Intuition zum Zeitlosen, das jenseits des Disponierten liegt, zu gelangen, richtet er dennoch seine ganze Aufmerksamkeit auf den von den *brahmana* ausgemachten zweiten Moment: Er geht vom Leeren, Unsteten aus und gelangt dann durch eine Aktivität des Auffüllens und Verfestigens zur Dauer und zum Kontinuum. Doch der Buddhismus begnügt sich damit, daß er *lehrt,* auf welche Weise sich die Dauer konstituiert. De facto ist sein ganzes Bemühen gegenläufig gerichtet und strebt ihre Zerstörung an.[5]

Wenn die Einstellung des alten Buddhismus zur Dauer treffend mit der eines Proust verglichen worden ist als eine Haltung, die auf eine Erfahrung der Ewigkeit im Augenblick ausgeht, indem die durch die Egokonzentration des Verlangens herbeigeführten Zeitdauern abgebaut werden, so hat seine jahrhundertelange Debatte mit den Anhängern der Vedanta-Mystik doch zu einer Annäherung der theoretischen Perspektiven beigetragen, was in gewissen Fällen bis zur Auswechselbarkeit der epistemologischen und soteriologischen Modelle ging.

Selbst wenn gewisse buddhistische Sektoren sich in einer Sprache ausdrücken, die mit der des klassischen Gnostizismus scheinbar identisch ist, und beispielsweise sagen, das Denken des *bodhi (bodhicitta)* sei in jedem Augenblick in jedem Bewußtsein aktuell präsent und man müsse es nur realisieren, um ipso facto aus den «Mißgeschicken» *(dukha)* der Zeit herauszukommen und den Zustand Buddhas zu erreichen, der den Folgen des Karman, dem Gefesseltsein an das zeitliche Werden enthoben sei, wobei man nicht einmal deren Erschöpfung abzuwarten brauche, so bleibt doch bestehen, daß ihre Spekulationen, im Gegensatz zu denen der Vedanta, nicht als eine Metaphysik des Einen interpretiert werden dürfen, aus der man – wie bei Plotin – die praktischen Folgerungen zu ziehen sucht, sondern vielmehr als ein theoretisches Modell, das von der Erfahrung des *samadhi* a posteriori Rechenschaft geben soll.

Was zur Erarbeitung eines solchen Modells Anlaß gibt, ist die Notwendigkeit, andere Modelle zur Interpretation dieser Erfahrungen zu bekämpfen, von denen man annimmt, sie könnten den Jünger, der sich bereits auf diesen Weg begeben hat, ablenken. Nach den buddhistischen Lehrern aller Tendenzen gibt es ja falsche Auswege aus der Zeit, trügerische Erfahrungen, denen man nicht abspricht, daß sie wirklich Ruhe und eine wirkliche Befriedigung verschaffen, die aber durch die Selbstzufriedenheit, die sie hervorrufen, die Illusion eines dauerhaften *ego* noch gefährlicher, weil unbehebbarer verewigen als die tägliche Kette der Erwartungen und Enttäuschungen, welche die Erfahrung des In-der-Zeit-Existierens insgeheim charakterisieren.

Die Weisheit des Buddhismus

Wenn man auf dieser Grundlage, innerhalb der östlichen Hemisphäre der geistlichen Praxis, die Eigenart der geistlichen Erfahrung und der intellektuellen Geistesart des Buddhismus zu charakterisieren sucht, so wird deutlich, daß sie in der außerordentlich starken Integration der intellektuellen Betätigung in das voluntative und affektive Streben liegt, wie man sie sowohl auf der Ebene der Praxis, die er verfolgt, als auch auf der der theoretischen Erklärung, die er dafür gibt, feststellen kann. Daran wird man sich beständig erinnern müssen, wenn man die ununterbrochene Anstrengung gebührend würdigen will, welche die Buddhisten auf sich nehmen, um jenseits der

Geschichte die echte Erfahrung Gautamas zu Bodh Gaya zu erreichen.

Diese besondere «Weisheit» Buddhas, worin seine Jünger die Frucht seiner einzigartigen Erfahrung verkostet haben, ist für sie der Idealtypus der heilsamen Haltung geblieben, die Zugang zum *acyta pada* (zum unerschütterlichen Ort) verschafft und denjenigen, der dazu gelangt, zu einem *tathagata* (zu einem, der von hier weggegangen ist und dieses hohe Endziel erreicht hat) macht. Sie wird im *pali*-Kanon mit dem Ausdruck *nana* bezeichnet und wird im «Großen Fahrzeug» zur *prajñaparamita*. Trotzdem sie sich in keine Definition einfangen läßt, die von weltlichen Begriffsbestimmungen aus logisch konstruiert wird, kann sie dank der in jeder Rede über die letzten Dinge üblichen Zuflucht zum Apophatismus und zum Paradox doch vom Intellekt angezielt werden. Die unablässig durch die Erfahrung kontrollierte Zuhilfenahme dieses intellektuellen Lichtes hat sich im Gebrauch als hinreichend erwiesen, um die Marschroute der Jünger, die sich auf den Weg *(marga)* begeben haben, zu erhellen, anzudeuten und zu berichtigen.

Die buddhistische asketische Praxis zeichnet sich vor allem durch ihre Mäßigung aus; wir dürfen uns jedoch durch diese plakatierte Klugheit («in medio virtus», «ne quid nimis») nicht täuschen lassen, so daß wir übersehen, auf welch erbarmungslos, unerbittlich entschiedenen Radikalismus der Zielvorstellung sie sich stützt. Müßte man ihren Geist mit einem Wort charakterisieren (und hier gilt ein Wort so viel wie tausend Wörter, denn keines gilt «etwas», da ein Wort nur insofern Geltung hat, als es in eben dem Moment, wo es etwas besagt, sich selbst relativiert und aufhebt), so würde ich sagen, das erste und letzte Wort der buddhistischen Weisheit sei es, stets gegenläufig zu sein oder, wenn man sich an den indischen Wortgebrauch halten will, stets «gegen den Strich» *(pratiloma)* von allem, sogar ihrer selbst zu gehen.

Weisheit der Alten (theravada)

Das buddhistische Bestreben hat nichts Geringeres vor als die Welt zu zerstören, zu zerstören im Sinn von besiegen, das wohl auch, aber noch mehr in dem Sinn, daß man sie in ihre Elemente *auflösen* und diese Elemente selbst in Unwirklichkeit und damit Bedeutungslosigkeit auflösen will, daß man sie im blendenden Licht der empirischen Evidenz als *leer* ansehen und empfinden will, letztlich als substanzleer, bedeutungsleer, wertleer. Der Skopus der buddhistischen Askese besteht eben darin, daß man sich (aktiv) bewußt wird, daß alle Aggregate, alle Wahrnehmungsgegenstände konfektioniert und somit akzidentell sind. Und unter denjenigen dieser Aggregate, die in ihrer Ordnung einen hervorragenden Rang einnehmen, d.h. mit deren Lösung und Auflösung das Kartenhaus aller übrigen Aggregate von selbst zusammenstürzt, figuriert die «Zeit», nämlich das (falsche) Gefühl der Kontinuität der Wahrnehmung der Objekte durch das Subjekt in der Dauer.[6]

Neue Weisheit oder vollkommene Weisheit (prajñaparamita)

Während aber die buddhistische Weisheit der «Alten» vor allem auf diese «detaillistische» Auflösung der Scheinphänomene in ihre isolierten, atomisierten «Momente» ausging[7], entscheidet sich die «neue» Weisheit der Befürworter der Methode der *bodhisattva* für eine Abkürzung, für ein in der Praxis abrupteres[8], aber vielleicht in seinen theoretischen Umschweifen noch subtileres Verfahren, gegen den Strom der weltlichen Weisheit zu schwimmen (die von dem weltlichen Verlangen nach dem Meinigen und dem Ich getragen wird). Es handelt sich um den Weg der Leere, der dem Weg der Ainseität *(quidditas – tathata)* äquivalent ist.

Diese Reform führt zu philosophischen Konstruktionen, die von paradoxester Logik funkeln, da sie über die – wenn auch noch so tiefen, gerechtfertigten und heilsamen – Erwägungen über den Augenblick und den Augenblickscharakter der Wahrnehmung hinausgehen. Sie erhebt sich so auf die Ebene einer allgemeinen Theorie der Erleuchtungsintention *(bodhicitta)*, die das einzige Ausgangstor zum nicht in Worte zu fassenden zeitlosen Nirwana ist, das sie zur (quasi-metaphysischen!) Grundlage der Erfahrung der Substanzlosigkeit *(anatta)*, Unstetigkeit *(anicca)* und der schmerzlichen Unbehaglichkeit *(dukkha)* macht, die alle Dinge in dieser Welt charakterisieren. Die Intention *(citta)*, worin ein in eine bestimmte Richtung tendierendes Wollen liegt, wird so (wenn es vom vulgären Durst nach Existieren beseelt ist, der die «welthafte» Existenz charakterisiert) denunziert als der (einzige) Erbauer[9] der Dinge und vor allem der «Zeit» (als Produkt der Verflechtung unserer Erwartungen und Enttäuschungen), als Bringer und Verheißer des Todes,

und gleichzeitig *sublimiert* zu einer potentiell lauteren, «leeren» Intention, d.h. zu einer Intention, die nicht mehr von Unwissenheit verdunkelt, sondern von der Weisheit der Leere *(prajñaparamita)* erhellt wird, die die Erleuchtung *(bodhi)* verschafft.

Rückkehr zur Urerfahrung

Dieses Bemühen, sich treu an das ursprüngliche buddhistische Denken zu halten, ging nicht ab ohne Kampf zwischen den qualifiziertesten, genialsten Vertretern der Tradition, was uns diese unbezahlbaren Schätze, diese erhabenen Monumente des menschlichen Geistes verschafft hat: die großen klassischen Werke der buddhistischen Philosophie. Als der Buddhismus nach China gezogen war und es den emsigen, genauen und gelehrten Übersetzern nach jahrhundertelanger Anstrengung gelungen war, den «leeren» Inhalt der Weisheit des Buddhismus in den jahrtausendealten Geist der chinesischen Kultur hinüberzugießen, übernahm diese die Verantwortung für die kritische Übermittlung der authentischen Überlieferung. Daraus ging der chinesische Zen *(Ch'an)* hervor, den man selbst in seiner Treue zur Tradition als eine neue Weise charakterisieren muß, gegen den Strom schwimmend zur Urerfahrung Gautamas zurückzugelangen – mehr als je «gegen den Strich» der monumentalen Summe der Einsichten der traditionellen buddhistischen Weisheit des Kleinen wie des Großen Fahrzeugs. Während die beiden Weisheiten ihre Diskurse paradoxerweise im Hinblick darauf erarbeitet hatten, den Geist dazu zu bringen, das Universum selbst des Diskurses zu transzendieren, der zwar mit seinen eigenen Mitteln – mit Hilfe vor allem des Apophatismus – auf ein Jenseits der Zeit verweist, aber doch an die Aufeinanderfolge der Denkmomente gebunden bleibt) mag dieses Denken auch so paradox und selbstzerstörend sein wie das bei der *madhyamika*-Schule der Fall ist), «pfeift» die Zenweisheit auf jede Logik, entzieht sich jeder intellektuell wahrnehmbaren Verwendung und bedient sich des Anscheins des Diskurses nur, um den Geist zu frappieren, wie die Latte des Zenmeisters auf den Leib des Schülers einhaut, der in Gefahr schwebt, sich in den tödlichen Genugtuungen einer (allzuleichten und nirgendwohin führenden) Außerzeitlichkeit ekstatischer Art zu gefallen. Die Analyse oder die Deutung eines Zen-Diskurses können definitionsgemäß nie erhoffen, dessen Inhalt zu erhellen. Alles, was sie versuchen können, ist, dessen Eigenart aufzudecken durch den Vergleich mit anderen buddhistischen Diskursen, die darauf abzielen, den Jünger auf die Wege der *bodhi* zu bringen.

Der Diskurs, der die Praxis befreit von der Praxis, die vom Diskurs befreit

Wir wollen diesen Aufsatz durch eine solche Analyse beenden, wobei wir uns bloß im Gebrauch, den wir von der historischen und phänomenologischen Methode machen, bemühen, uns möglichst wenig von den Intentionen des Buddhismus selbst zu entfernen. Unsere Analyse setzt also die Berechtigung des Anspruchs des Zen-Buddhismus voraus, mit der Urintention übereinzustimmen, aus der die Geschichte des Buddhismus hervorgegangen ist – selbst wenn der Zen «zu den Chinesen chinesisch spricht» (zu den Chinesen buddhistisch sprechen läuft darauf hinaus, den Chinesen gegen den Strich seines «Chinese-Seins» anzupacken, ohne ihm Gelegenheit zu geben, unter dem Vorwand, ein eifriger «indischer» Buddhist werden zu wollen, Reißaus zu nehmen). Wir halten uns dabei an einen Text, der auf den ersten Blick weniger kryptisch, wenn auch nicht weniger paradox ist als manche andere, sagen wir, der «offensichtlicher» paradox ist und dessen Tragweite für uns westlich Denkende leichter zu erfassen ist als viele andere, die aus der gleichen Tradition hervorgingen.

«Paï-ma T'an-tchao hatte die Gewohnheit, zu sagen: ‹Welche Lust, welche Freude!› Als er im Sterben lag, schrie er auf: ‹Welche Agonie!› oder von Zeit zu Zeit: ‹Der König Yama ist gekommen, um mich zu sich zu holen.› Der residierende Priester fragte: ‹Wie ist dies möglich, Meister? Als Sie einmal vom Statthalter verhaftet und ins Wasser geworfen wurden, waren Sie ganz ruhig und gelassen; was kann Sie nun so in Verwirrung bringen?› Der Meister hob das Haupt und sagte: ‹Sagen Sie mir, wann hatte ich recht, damals oder jetzt?› Der Priester gab keine Antwort.»[10]

Um die Tragweite zu erfassen, die die diesen Worten zugeschriebene Autorität für die Geschichte des Buddhismus hat, muß man sie innerhalb der Sammlung der Aussprüche der Zenmeister besehen, die imstande sind, in einem Jünger die befreiende Erfahrung hervorzurufen. Solche Aussprüche sind dazu angetan, einen Bewußtseinszustand zu ändern, so wie eine bloße Erschütterung in einer übersättigten Lösung einen

Kristallisationsprozeß hervorzurufen vermag, die u.a. alle ihre optischen Eigenschaften von Grund auf ändert. Die Anekdote versetzt uns in die Gegenwart eines angesehenen Meisters, dessen Autorität im Kreis seiner Schüler mit der Erfahrung beständiger Freude zusammenhängt, die – wie er ihnen an seiner eigenen Person aufgehen läßt – selbst in dieser Welt des Schmerzes möglich ist. Er bezeugt so, daß er ein schon in diesem Leben Befreiter ist, der andern den Weg zu einem Ziel zu lehren vermag, das er mit seiner Hand bereits berührt hat. Und jetzt, in der Stunde der äußersten Prüfung, als der Priester, der kraft seiner Funktion den Auftrag hat, ihm in seiner Agonie beizustehen, selbstverständlich erwartet, er werde durch einen angstlosen Tod ein Leben bestätigen, das so offensichtlich «in der Gnade befestigt» war (wie wir in westlicher Manier sagen würden), macht das erwartete erbauliche Bild anscheinend dem allgemeinen Schauspiel der Furcht vor dem Tod Platz. Nun aber ist diese Geschichte unter die heilsamen «Aussprüche» eingereiht worden. Das besagt, daß sie von den Jüngern als Geschichte entgegengenommen und erfahren worden ist, die ihren Willen entscheidend in eine Richtung zu lenken vermag, wie sie dem Sinn jener Geschichte entspricht, die Gautama seine Qualität als *tathagata* eintrug, der jedes zeitliche Werden transzendiert und bereits das Nirwana erreicht hat. Nach dem, was wir weiter oben gesagt haben, wird es nicht schwierig sein, in der auffälligen Abkehr von der gewöhnlichen «erbauenden» Haltung des Meisters ein weiteres Beispiel für die Absicht zu erblicken, gegenläufig, «gegen den Strich» zu handeln, wie das wiederholt als für das buddhistische Zurückgehen zu den Quellen charakteristisch aufgezeigt worden ist. Der Meister bezeugt bis zum Ende seine Treue zu diesem Geist, indem er hellsichtig in die beängstigende Erfahrung des Herannahens des Todes eintaucht. Einmal mehr hat er sich «ins Wasser geworfen», d.h. in den finsteren Schoß einer Welt, die durch die Unwissenheit erschaffen wird und von Substanzlosigkeit, Dürftigkeit, Schmerz, kurz vom Tod gezeichnet ist. Und er «bietet die Stirn», er lebt seinen Tod. Die Jünger nehmen ehrfurchtsvoll die Geschichte entgegen, die ihnen weiterhin zeigen wird, in welcher Richtung man das Erwachen, den Zugang zum «wahren» Leben, zum «ewigen» Leben zu suchen hat, der sich demjenigen eröffnet, der die Weisheit und den Mut hat, den gegebenen «Augenblick» als solchen zu leben. Die Agonie verklärt sich zur Seligkeit nur für den, der diese Welt sieht, erfährt und lebt als das, was sie gilt – kurz, wer sie für das nimmt, was sie *ist:* Agonie.

Kurze Rückwendung zur Geschichte

Kehren wir nun «wider den Strich» zum Anfang unseres Aufsatzes zurück. Wie sich erwies, konnte die treue Übermittlung der buddhistischen Weisheit geschichtlich nur durch eine Reihe sukzessiver Brüche hindurch erfolgen. Um sich gleich zu bleiben, mußte sie die Übermittlungsweise, die Sprache ändern. Die Zenmeister haben Verfahren verwendet, die imstande waren, die chinesischen Studenten der *sutra* des «Großen Fahrzeugs» aus ihrem hoch spekulativen Schlummer herauszureißen; diese Studenten waren zu eifrig, zu fleißig, um nicht sich selbst und die ernsten Texte, die sie sich anzueignen suchten, allzu ernst zu nehmen. Deshalb suchten die Zenmeister sie zu «entlasten», indem sie diese beeindruckenden Weisheitsaufhäufer «kurzzuschließen» suchten. Ein mächtiger Funke entspringt ja nur da, wo die glühende Akkumulation zwischen den Polen ein hinreichendes Potentialgefälle und eine genügend starke Ladung hergestellt hat. Die Zenmeister brachten so *in der Praxis* zwei Strömungen miteinander in Einklang, die in der fernsten Vergangenheit des Buddhismus wurzeln: die Strömung der plötzlichen Erleuchtung und die Strömung des langen Weges.

Die abhidarmistischen Lehrer, welche die Weisheit der «Alten» zu ihrem spekulativen Abschluß gebracht hatten und in denen ihre Gegner die vorzüglichsten Vertreter der *anattavada* erblicken werden, hatten ihre Aufmerksamkeit auf das Phänomen der Aufeinanderfolge der Zeitmomente konzentriert. Sie waren so zu einer Philosophie der Dauer[11] gelangt, die zum theoretischen Schluß kam, daß bloß der gegenwärtige Augenblick «existiert», und aus dem sich als praktische Konsequenz eine Geistesaskese ergab, die dazu dienen soll, die Illusion eines *ego,* eines unveränderten Zeugen einer beständigen zeitlichen Veränderung zu bekämpfen. Diese Lehrer waren von der Gültigkeit ihrer Analysen und infolgedessen von der getrennten Existenz der psychischen Elemente überzeugt, in die sie die Sinneswahrnehmung und das Wollen zerlegten. Der Weg zum Heil führt nach ihrer Ansicht über den gleichen Pfad einer sowohl erstrebten als auch erfahrenen Zerlegung des Gefühls der Dauer in seine theoretischen und praktischen Momente.

Ihr heiliger Patron, der gelehrte Sariputa, wurde in den Texten der «Vollkommenen Weisheit», die die Fahne der Revolte des «Großen Fahrzeugs» gegen die engstirnigen Ansichten der Alten erhoben, ins Lächerliche gezogen. Während es die Überzeugung der Alten gewesen war: es bestehen bloß die *dharma,* d.h. die nichtempirischen Elemente, in die die abhidarmische Meditation, die «Agglomerate» der allgemeinen Sinneserfahrung zu analysieren (und sie damit um ihr Prestige zu bringen) versteht, lautet der Kriegsruf der Modernen: Die *dharma* selbst bestehen nicht. Diese kopernikanische Wende der buddhistischen Spekulation stürzt alles von Grund auf um, angefangen mit der theoretischen Auffassung über die Bezüge zwischen Dauer und Befreiung und ihren Konsequenzen für die Praxis. Der wichtigste theoretische Begriff wird fortan der der Leere *(sunyata)* sein. Die praktische Folgerung ist das Bestehen darauf, daß allen abhidharmistischen Analysen die letzte, absolute Wahrheit abgeht; man läßt nun die direkte Experimentation (buddhistischer Tantrismus) von Bereichen zu, die für die *bhikku* vordem tabu waren, und will damit die unter den monastischen Routinen verschüttete Urbewegung des Strebens nach Befreiung wieder neu beleben. Die neue Weisheit interessiert sich nicht mehr für die Auflösung der Erfahrung in Augenblicke, sondern geht darauf aus, überall und in allem das einförmige Licht der Leere, der «Buddheität» zu erblicken. Diese Weisheit, die im Vergleich zur alten neu ist, proklamiert jedoch, sie halte sich treuer an die Botschaft Gautamas, für den die Entleerung der Zeit und die Zerstükkelung der Kontinuität eine Entsprechung zu der Betonung und Ausdehnung der Erfahrung der Leere gebildet hatte.

Paradise now

Die Zenpatriarchen hatten die literarischen Zeugnisse über diese Dispute vor Augen gehabt. Sie hatten mit unterschiedlichem Erfolg die entsprechenden Methoden zur inneren Sammlung praktiziert oder praktizieren gesehen. Etwas war ihnen gleichzeitig auf der theoretischen und auf der praktischen Ebene evident geworden: die relative Bedeutungslosigkeit der Kenntnisse und Techniken, die von der Tradition einerseits jedem wichtigen festen Entschluß, ans Ziel zu gelangen, und andererseits der wenn auch noch sehr in den Anfängen steckenden und unvollkommenen Erfahrung eines Bruches mit der Empfindung einer nicht abreißenden Dauer vorgeordnet worden waren. Man mußte über den erschöpfenden und sterilen Disput zwischen den Anhängern des langen Weges und den Vertretern einer plötzlichen Erleuchtung hinauskommen. Eines der Instrumente zu dieser Reform war die Meditation über den *koan,* diesen Punkt der Umkehr des logischen Denkverlaufs. Dauerndes Ich und logisches Ich sind miteinander im Bunde, wenn nicht identisch. Die Zerstörung des logischen Ichs wird zum Verlust des dauernden Ichs führen. Zu wessen Gunsten? Im Dienst eines reinen, vorstellungsleeren Lebens, das aber durchaus zusammenzuwohnen vermag mit den Wechselfällen des empirischen Lebens, das zum «ewigen Leben» verklärt wird.[12]

[1] Der tibetanische Buddhismus ist ein ausgezeichneter Zeuge für die Verwandtschaft zwischen Schamanismus und Buddhismus was das Fehlen des Leib-Seele Dualismus betrifft: G. Tucci – W. Heissig, Die Religionen Tibets und der Mongolei = Die Religionen der Menschheit 20 (Stuttgart 1970) 74–75. Daß man sich nicht vorstellen darf, das alexandrinische Milieu, worin die christlichen und heidnischen Gnosen sowie der mittlere und der Neuplatonismus blühten, sei von diesem magisch-numinösen «Somatismus» freigeblieben, erhellt z.B. aus dem Unsterblichkeitsrezept in: Papyri Graecae Magicae IV, 475 ff.

[2] Dieser paradoxe Zusammenhang zwischen Buddhismus und Schamanismus ist für die sehr notwendige Überprüfung der Kategorien, welche die Religionswissenschaft in bezug auf die Seele und die Unsterblichkeit verwendet, von großer Wichtigkeit. Zwei bekannte Autoren haben aus verschiedener Sicht diese Wichtigkeit erkannt: J. Campbell, The Symbol without Meaning: Eranos-Jahrbuch XXVI (1958) 457; R. Otto, West-östliche Mystik (Gotha 1926) 147–148. Als er chinesisch wurde, trat der Buddhismus mit dem Taoismus in Kontakt und verschmolz mit diesem bis zu einem gewissen Punkt zu einer Einheit; als er tibetanisch wurde, ging er eine Symbiose mit der Bon-Religion ein, wobei in beiden Fällen seine Einwurzelung im Schamanismus verstärkt wurde.

[3] «Viele Male erinnert Buddha daran, daß er ‹die Aeonen transzendiert› *(kappatito, vipamutto),* daß er ‹nicht der Mann der Aeonen› ist, d.h. daß er in den zyklischen Zeitverlauf nicht wirklich hineingenommen, sondern über die kosmische Zeit hinausgekommen ist. Für Buddha sind alle Zeiten präsent geworden, d.h. er hat die Unumkehrbarkeit der Zeit aufgehoben... Um den keinen Bedingungen unterworfenen, befreiten Zustand Buddhas zu benennen, verwendet der Buddhismus – wie übrigens der Yoga – Ausdrücke, die die Unbeweglichkeit, die *stasis (thitacitto, thit'atta)* bezeichnen» (M. Eliade, Le Temps et l'Eternité dans la Pensée Indienne: Eranos-Jahrbuch XX (1952) 242).

[4] «Es gibt weder Himmel noch Hölle noch selbst Befreiung, kurz, in der yogischen Ekstase gibt es überhaupt nichts» (Astavakra Samhita, 80). Tucci (aaO. 175) beschreibt die Yogatechniken gewisser tibetanischer Schulen und stellt sich dabei die Frage, ob ein historischer Zusammenhang mit den Praktiken der christlichen Eremiten in Ägypten vorliege, die studiert werden von A.J. Festugière, Les Moines d'Orient IV/1: Enquête sur les Moines d'Egypte (Paris 1964). Ein charakteristischer der gemeinsamen Züge

besteht in der vollständigen Abgeschlossenheit des Asketen in einer vermauerten Grotte, ohne Licht, fern von den Menschen, ohne einen andern Anhaltspunkt in der Zeit als in langen Zeitabständen die Belieferung mit Wasser und Nahrung.

[5] L. Silburn, Instant et Cause. Le Discontinu dans la Pensée philosophique de l'Inde (Paris 1955) 404. Dieses gründliche Werk bleibt bis heute auf seinem Gebiet unerreicht. Es hat zu einem guten Teil die Grundlagen zu diesem Aufsatz geliefert.

[6] L. Silburn ebd. 212: «Für den versklavten Menschen... ist die Beziehung zwischen zwei aufeinanderfolgenden Zeitpunkten eine Bestimmung des einen durch den andern, eine kausale Abhängigkeit nach der Formel: Da dies so ist, ist jenes so... Der Mensch aber, der nicht diese Abhängigkeit konstruiert, wird inne, daß die Erfahrungen, die in ihm aufeinander folgen, sich bloß aneinander anschließen und einander nicht mehr bedingen. Somit ist er von jeder zeitlichen Konstruktion befreit.»

[7] «Stelle auf die Seite, was vor dir ist, und nachher soll es hinter dir nichts geben. Weigere dich zu umfangen, was in der Mitte ist. Dann wirst du in der Ruhe fortschreiten» (Sutta-Nipata, 949). Durch das eitle Aufblähen des eigenen Ichs werden neun Illusionen geschaffen: ich bin, ich bin dies, ich werde sein, ich werde nicht sein, ich werde eine Gestalt haben, ich werde gestaltlos sein, ich werde einen Gedanken haben, ich werde gedankenlos sein, ich werde weder mit einem noch ohne einen Gedanken sein (Majjhima-Nikaya, 40).

[8] «Das spricht sich besonders deutlich darin aus, daß nach ihrer Erlösungstheorie die erlösende Erkenntnis zwar durch Intuition erfolgt, daß es dazu aber keineswegs nötig ist, die vom Buddha gelehrten vier Versenkungsstufen zu durchlaufen» (E. Frauwallner in C.J. Bleeker (Hrsg.), Anthropologie religieuse (Leiden 1955) 129.

[9] «Ich irrte auf dem endlosen Weg der vielfachen Wiedergeburten dahin und suchte vergeblich nach dem Architekten des Gebäudes. Es ist eine große Qual, immer wiedergeboren zu werden! O Architekt, ich habe dich entdeckt! Du wirst das Gebäude nicht mehr errichten! Deine Balken sind zerbrochen, der Giebel ist zerstört. Dieses *citta* (gedachtes Wollen) hat seine Aufbauenergien verloren und das Ende der Dürste *(tanha)* erreicht» (Dhammapada, 153 bis 154).

[10] Angeführt von D.T. Suzuki, Essais sur le Bouddhisme Zen = Spiritualités vivantes, 3e série (Paris 1972) 23 = Essays in Zen Buddhism (London 1927) 34.

[11] Die Konvergenzen und die Divergenzen zwischen den buddhistischen Auffassungen und den Ansichten der zeitgenössischen Philosophie im Westen treten deutlich zutage im ausgezeichneten Artikel von W. Dupré über das Stichwort «Zeit» in: Handbuch philosophischer Grundbegriffe (München 1974) 1813–1816.

[12] Die buddhistischen Auffassungen und Praktiken in bezug auf die Transzendierung des sterblichen Daseins werden von der (neothomistischen) christlichen Theologie und Philosophie her kritisch gewürdigt bei J. Maritain, L'expérience mystique naturelle et le vide: Etudes Carmélitaines 23, Bd. II (1938) 130; L. Gardet, Thèmes et Textes mystiques. Recherche de critères en mystique comparée (Paris 1958) 53–55; J. Masson, Le chrétien devant le Yoga et le Zen: Nouv. Revue Théol. 104 (1972) 389–396. Zu einem vergleichenden Studium vgl. N. Smart, A Dialogue of Religions (London 1960) cap. III. Über das damit zusammenhängende Thema des Schamanismus vgl. schließlich: M. Harmer (Hrsg.), Hallucinogens and Shamanism (London 1973).

Übersetzt von Dr. August Berz

ETIENNE CORNELIS

geboren 1915 in Oostakker (Belgien), 1944 in den Dominikanerorden eingetreten, 1950 zum Priester geweiht. Er ist Lizentiat der Mathematik (Freie Universität Brüssel 1936), Lizentiat der Geschichte und orientalischen Literaturen (Universität Lüttich 1949), Doktor der Theologie (Theologische Fakultät Le Saulchoir 1958). Gegenwärtig ist er Priester der Diözese 's Hertogenbosch, ordentlicher Professor für Philosophie und Geschichte der Religionen an der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Nimwegen sowie Professor für Theologie der nichtchristlichen Religionen am Institut für Religionswissenschaft und Theologie der Religionen der Theologischen Fakultät des Institut Catholique zu Paris. Er veröffentlichte u.a. Beiträge in den Sammelwerken: Mysterium Salutis, Sacramentum Mundi, Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert.

Jean-Pierre Jossua

«Der von der Zeit freigewordene Mensch» im Werk von Marcel Proust

Zwar bildet die Zeit nicht – wie das schon übertreibend behauptet worden ist – das eigentliche Thema des großen Romanwerkes von Marcel Proust, wohl aber durchzieht sie es von Anfang bis Ende: in ihren Momenten und deren Abfolge bildet sie dessen Stoff und Wesensstruktur (in die wie auserlesene Steine Bruchstücke eingefügt werden, die in den vorhergehenden Entwürfen schon seit langem angefertigt worden waren) und gleichzeitig die Forschungsmethode, dient sie doch als Wahrheitsfindungsinstrument in der Selbsterkenntnis, weil sie uns alle Masken vom Gesicht reißt; auch ermöglicht sie gewisse bedeutsame Erfahrungen, von denen wir hier zu sprechen haben. Wie nach dem Titel seines Hauptwerks zu erwarten steht, liegt für Proust die Haupteigenschaft der Zeit darin, daß sie «verloren» geht, und die Reflexionselemente, die er in seinem Werk über den Zeitbezug des Menschen beibringt, deuten zum großen Teil in die Richtung dieses Verlustes: Hinfälligkeit des Augenblicks, Macht des Vergessens, Veränderung des Wesens und selbstverständlich auch der Existenz in der Dauer. Doch

die Zeit kann auch «wiedergefunden» werden und damit ist ein gewisser Sieg des Menschen möglich, ein Sieg, der für Proust ein tiefes, entscheidendes Erlebnis, gewissermaßen ein Moment der Unsterblichkeit ist, ein geistiges Erlebnis, das viele schwierige Interpretationsprobleme stellt, auf die wir uns hier nicht gründlich einlassen können, aber auch ein Erlebnis, das uns hier in diesem Heft unmittelbar genug angeht, um es den mit Proust nicht vertrauten Lesern nahezubringen, indem wir einige schöne Stellen zitieren. Insbesondere werde ich mich bestreben, es mit dem literarischen Schaffen Prousts in Verbindung zu bringen, zu dem es weniger notwendige Bezüge aufweist (es ist sicherlich nicht der einzige Weg, um das tiefe Ich zu entdecken, aus dem heraus das Werk erstanden ist), aber doch engere Verbindungen, als man schon wahrhaben wollte (denn jedes Erlebnis schwimmt ja schon im Element der Sprache und ruft dem künstlerischen Schaffen, das es sogar in sein Regime einer – leider nur zeitweiligen! – Vorahnung der Ewigkeit einbeziehen möchte).

Schon lange bevor er «A la recherche du temps perdu» («Auf der Suche nach der verlorenen Zeit») redigierte, trug Proust in Werke, die bis vor einigen Jahren unveröffentlicht bleiben sollten, Spuren dieses aufblitzenden Erlebnisses ein: in «Jean Santeuil» das Wiedererklingen der Glocken der Kindheit im Geläute einer Kapelle im Faubourg Saint-Germain[1], wie auch in «Contre Sainte-Beuve». Ich will hier nicht die sattsam bekannte Stelle von dem in den Tee getauchten Gebäck («Madeleine» genannt) anführen, die sich zu Beginn von «Du côté de chez Swann» («In Swanns Welt») findet, sondern vielmehr die entsprechende Stelle, womit der älteste und wichtigste Teil von «Le temps retrouvé» («Die wiedergefundene Zeit») anhebt; sie rekapituliert alles, was vorausgegangen ist:

«Als ich die traurigen Gedanken, von denen ich eben sprach, noch in mir bewegte, war ich in den Hof des Guermantesschen Palais eingetreten und hatte in meiner Zerstreuung nicht bemerkt, daß ein Wagen sich näherte; beim Anruf des Chauffeurs hatte ich nur gerade noch Zeit, rasch auf die Seite zu springen. Ich wich so weit zurück, daß ich unwillkürlich auf die schlecht behauenen Pflastersteine trat, hinter denen eine Remise lag. In dem Augenblick aber, als ich wieder Halt fand und meinen Fuß auf einen Stein setzte, der etwas höher war als der vorige, schwand meine ganze Mutlosigkeit vor der gleichen Beseligung dahin, die mir zu verschiedenen Epochen meines Lebens einmal der Anblick von Bäumen geschenkt hatte, die ich auf einer Wagenfahrt in der Nähe von Balbec wiederzuerkennen gemeint hatte, ein andermal der Anblick der Kirchtürme von Martinville oder der Geschmack einer Madeleine, die in einen Teeaufguß eingetaucht war, sowie noch viele andere Empfindungen (...) Wie in dem Augenblick, in dem ich die Madeleine gekostet hatte, waren alle Sorgen um meine Zukunft, alle Zweifel meines Verstandes zerstreut. Die Bedenken, die mich eben noch wegen der Realität meiner literarischen Begabung, ja der Literatur selbst befallen hatten, waren wie durch Zauberschlag behoben. Ohne daß ich irgendeine neue Überlegung angestellt oder irgendein entscheidendes Argument gefunden hätte, hatten die soeben noch unlösbaren Schwierigkeiten alles Gewicht verloren. Diesmal aber war ich fest entschlossen, mich nicht damit abzufinden, daß ich nie das ‹Weshalb› kennen würde, wie ich es an jenem Tag getan hatte, an dem ich die in Tee getauchte Madeleine auf der Zunge verspürte. Die Beseligung, die ich eben empfunden hatte, war tatsächlich ganz die gleiche wie diejenige, die ich beim Geschmack der Madeleine gefühlt und deren tiefe Gründe zu suchen ich damals aufgeschoben hatte. Der rein materielle Unterschied lag in den Bildern, die dadurch heraufbeschworen wurden; ein tiefes Azurblau berauschte meine Augen, Eindrücke von Kühle, von blendendem Licht wirbelten um mich her, und in meinem Verlangen sie zu erfassen, ohne daß ich deswegen eher mich zu rühren wagte als damals, da ich den Geschmack der Madeleine wahrnahm und versuchte, bis zu mir vordringen zu lassen, was er mir ins Gedächtnis rief, blieb ich ohne Rücksicht darauf, ob ich die zahlreich versammelte Schar der Chauffeure zum Lachen reizte, in schwankender Haltung stehen, wie ich es eben schon getan hatte, während mein einer Fuß auf dem hohen Pflasterstein, der andere auf dem niedrigen ruhte. Sooft ich nur rein materiell dieses gleiche Auf- und Abtreten vollzog, blieb es ergebnislos für mich; sobald es mir aber gelang, die Matinee bei den Guermantes zu vergessen und wiederzufinden, was ich empfunden hatte, als ich in dieser Weise meine Füße aufsetzte, war mir von neuem die undeutlich aufblendende Vision ganz nahe und schien zu mir zu sagen: ‹Hasche mich, wenn du die Kraft in dir hast, und versuche das Rätsel des Glücks, das ich dir biete, zu lösen.› Fast gleich darauf erkannte ich sie: es war Venedig, über das mir meine Bemühungen, es zu beschreiben, und die angeblich von meinem Gedächtnis festgehaltenen Augenblicksbilder nie etwas hatten sagen können, das mir aber eine Empfindung, wie ich sie einst auf zwei ungleichen Bodenplatten im Baptisterium von San Marco gehabt hatte, samt allen an jenem Tage mit dieser einen verknüpften Empfindungen, die damals abwartend an ihrem Platz in der Reihe vergessener Tage geblieben waren, aus denen sie ein jäher Zufall gebieterisch herausentboten hatte, von neuem schenkte.»[2]

Was uns hier geschildert wird, ist das plötzliche Sich-aufeinander-Legen zweier identischer Empfindungen, einer vergangenen und einer gegenwärtigen, die sich quer durch die Zeit hindurch so sehr miteinander verbinden, daß der Zeitabstand (dem ersten Eindruck nach) aufgehoben ist und man eine beglückende Wiederholung erfährt – und zwar eine der Ordnung des Ästhetischen angehörende, was Kierkegaard für unmöglich erklärt hatte. Warum dieses plötzliche Glücksgefühl? Weil die gegenwärtige Empfindung ihrerseits eine lebendige Aktualität bietet: die bloß gedachte Erinnerung kann nur fade und leblos sein.[3] Andererseits bringt die Erinnerung, die in der Empfindung von einst liegt, die Aura mit sich, die der Gegenwart abgeht, wie dies schon ein Frühwerk bezeugt: «Kaum ist eine Zukunftsstunde uns zur Gegenwart geworden, als sie sich in ihrem Zauber schon entblättert. Aber es ist wahr, sie gewinnt ihn wieder, wenn unsere Seele umfassend genug ist, sie erstrahlt in gut geplanten Perspektiven, vorausgesetzt, wir haben sie weit genug hinter uns gelassen, auf den alten Pfaden unseres Gedächtnisses.» Dies läßt auf den Gedanken kommen, «es könne der Essenz, die er gerade in Händen hat, ein unverbesserbarer Fehler anhaften», während doch die Erinnerung im Grunde wohltuend ist.[4] In einer berühmten Stelle der «Recherche» erzählt Proust von einem Ausflug und sagt dabei, daß er an diesem zunächst kein großes Vergnügen gefunden hatte, daß er aber in der Folge Freude empfand, als andere, ähnliche Empfindungen die Eindrücke wieder zum Leben erweckten, «die ich an diesen Spätnachmittagen... gehabt hatte, als das Laub so gut duftete, der Nebel stieg und man hinter dem nächsten Dorf zwischen den Bäumen die Abendröte sah, als sei sie nur der nächste, im Walde gelegene, ferne Platz, den man vor der Nacht nicht mehr erreichen werde. Diese Eindrücke sollten sich mit denen, die ich später in einem anderen Lande auf einer gleichen Straße empfand, umspielt von allen den sonstigen Regungen des freien Atmens, der Neugier, der Indolenz, des Appetits, der Fröhlichkeit, welche ihnen gemeinsam waren unter Ausschluß aller anderen, gegenseitig verstärken, die Konsistenz einer besonderen Art von Lust und sogar einer bestimmten Lebensform erhalten, die ich übrigens selten Gelegenheit hatte wieder aufzunehmen, bei der aber durch diese Rückschau in der Zeit inmitten der materiell wahrgenommenen immer ein gutes Teil nur erinnerter, nur gedachter, nicht greifbarer Wirklichkeit weste, die mir jedoch in den Gegenden, die ich durchfuhr, über den ästhetischen Eindruck hinaus ein flüchtiges, aber ekstatisches Verlangen eingab, dort von nun an zu leben.»[5] Einzig die Erinnerung kann somit Eingang in das Paradies verschaffen, «denn die wahren Paradiese sind Paradiese, die man verloren hat.»[6]

Damit es zu dieser Begegnung kommt, muß somit «die Empfindung etwas Vergangenes in sich schließen» und zugleich muß diese vergangene Wirklichkeit «in eine gegenwärtige Wirklichkeit hineingenommen sein»[7] oder, anders formuliert, es muß darin ein Bild enthalten sein, das der Vergleich läutern, von allem Nebensächlichen ablösen kann, um ihm eine besondere Qualität zu verleihen. Diese zweite Formulierung ist die von «Contre Sainte-Beuve», doch für Proust trifft auch die erste zu, indem er sich in einen sehr romantischen Vergleich stürzt: «Wie dies nach gewissen Volkslegenden bei den dahingeschiedenen Seelen der Fall ist, inkarniert sich und verbirgt sich jede Stunde unseres Lebens, sobald sie verstorben ist, in irgendeinem materiellen Gegenstand. Sie bleibt darin gefangen, es sei denn, wir begegnen dem betreffenden Gegenstand. Durch ihn hindurch erkennen wir sie, rufen wir sie an, und sie wird befreit. Doch kann es sehr wohl der Fall sein, daß wir nie auf den Gegenstand stoßen, worin sie sich verbirgt. Und so gibt es in unserem Leben Stunden, die nie wieder auferstehen.»[8]

Dieses eigentümliche Erlebnis bringt einen Sieg über das Verfließen der Tage mit sich, denn es gibt die verlorene Vergangenheit wieder zurück. Ja, ja man erlebt dabei irgendwie eine Transzendierung der Zeit, was Proust sehr betont, auch wenn er dies nicht immer so ausdrücklich tut, daß wir das, was er uns mitzuteilen wünscht, voll zu erfassen vermöchten. Schon in «Jean Santeuil» schreibt er: «Die Vorstellung (...) kann die unterschiedliche, individuelle Essenz des Lebens nur dann der Vergangenheit entreißen (...), wenn sie aus dem Zusammenprall der Gegenwart und einer damit identischen Vergangenheit hervorbricht und sich von der Zeit gelöst hat (...), wenn etwas Vergangenes von neuem ersteht in einem Duft, in einer Ansicht, die es erglänzen ließ und die die Einbildungskraft anregte (...). Ein Zustand, worin wir es mit einer ewigen Essenz zu tun haben, als ob die Einbildungskraft nur einen so erhabenen Gegenstand kennen könnte. Als ob unsere wahre Natur außer der Zeit stünde und dazu da sei, das Ewige zu verkosten, unzufrieden mit der Gegenwart, von der

Vergangenheit in Betrübnis versetzt.»[9] Ob nun infolge dieser «Essenz der Dinge», an denen man sich freut[10], oder kraft der der Vergangenheit und der Gegenwart «gemeinsamen Essenz» – «eine Essenz, die uns verwirrt, da sie mit uns selbst identisch ist»[11] –, oder wegen diesem «kleinen Quantum reiner Zeit», das man eingefangen hat[12], indem man ihm sein Geheimnis entriß – auf alle Fälle äußert sich bei Proust ein starkes Wissen, außerhalb der Zeit zu leben, sie zu transzendieren, und kommt in einem Vokabular (das von Außerweltlichkeit, Ewigkeit, Unsterblichkeit spricht) zum Ausdruck, dessen Tragweite nicht leicht zu erfassen ist. Nehmen wir die beiden großen Texte, die für «Le temps retrouvé» charakteristisch sind. Proust frägt sich zunächst nach der Ursache der Freude, die uns diese Erlebnisse verschaffen:

«Diese Ursache aber erriet ich nunmehr, wenn ich untereinander jene verschiedenen beseligenden Eindrücke verglich, die das gemeinsam hatten, daß ich sie zugleich im gegenwärtigen Augenblick und in einem entfernten erlebte, bis schließlich die Vergangenheit auf die Gegenwart übergriff und ich selbst sofort nicht mehr unsicher war, in welcher von beiden ich mich befand; in der Tat war es so, daß das Wesen, das damals in mir jenen Eindruck verspürt hatte, ihn jetzt in dem wiederfand, was es an Gemeinsamem zwischen einem Tage von ehemals und dem heutigen gab, was daran außerhalb der Zeit gelegen war; es war ein Wesen, das nur dann in Erscheinung trat, wenn es auf Grund einer solchen Identität zwischen Gegenwart und Vergangenheit sich in dem einzigen Lebenselement befand, in dem es existieren und die Essenz der Dinge genießen konnte, das heißt außerhalb der Zeit. Dadurch erklärte sich, daß meine Sorgen um meinen Tod in dem Augenblick ein Ende gefunden hatten, in dem ich unbewußt den Geschmack der kleinen Madeleine wiedererkannte, weil in diesem Augenblick das Wesen, das ich zuvor gewesen war, außerzeitlich wurde und daher den Wechselfällen der Zukunft unbesorgt gegenüberstand. Nur außerhalb des Handelns und unmittelbaren Genießens war dieses Wesen zu mir gekommen, hatte es sich manifestiert, sooft das Wunder einer Analogie mich der Gegenwart enthob. Es hatte als einziges die Macht, mich zu den alten Tagen, der verlorenen Zeit wieder hinfinden zu lassen, während gerade das den Bemühungen meines Gedächtnisses und Verstandes immer wieder mißlang.»[13]

Sodann greift er die ganze Frage synthetisch wieder auf:

«So viele Male hatte im Laufe meines Lebens die Wirklichkeit mich enttäuscht, weil in dem Augenblick, da ich sie wahrnahm, meine Einbildungskraft, die mein einziges Organ für den Genuß der Schönheit war, sich nicht dafür verwenden ließ, auf Grund des unumstößlichen Gesetzes, daß einzig das Abwesende Gegenstand der Imagination sein kann. Hier nun hatte sich plötzlich die Wirkung dieses harten Gesetzes als neutralisiert und aufgehoben erwiesen durch einen wundervollen Kunstgriff der Natur, die eine Empfindung – Geräusch des Löffels und des Hammers, gleicher Buchtitel und so weiter – einmal in der Vergangenheit aufschillern ließ, was meiner Einbildungskraft sie zu genießen gestattete, zugleich aber auch in der Gegenwart, in der nun die wirkliche Aktivierung meiner Sinne durch das Geräusch, die Berührung mit dem Wäschestück zu den Träumen der Einbildungskraft das hinzutat, was ihnen gewöhnlich fehlte, das heißt die Idee der Existenz; dank diesem Auskunftsmittel aber hatte sie meinem Wesen für die Dauer eines Blitzes erlaubt, etwas zu erlangen, zu sondern und festzuhalten: ein kleines Quantum reiner Zeit. Das Wesen, das in mir wiedergeboren war, als ich derart vor Glück erbebend das Geräusch vernahm, das zugleich dem Löffel, der den Teller berührt, und dem Hammer eigen ist, mit dem man auf ein Rad klopft, sowie das Gemeinsame auch in der Ungleichheit der Pflasterung des Guermantesschen Hofes und der des Baptisteriums der Markuskirche verspürte, dieses Wesen nährt sich einzig von der Essenz der Dinge und findet in ihr allein seinen Bestand und seine Beseligung. Es kümmert traurig dahin bei der Beobachtung der Gegenwart, in der die Sinne ihm jene Essenz nicht zur Verfügung zu stellen vermögen, bei der Betrachtung einer Vergangenheit, die der Verstand ihm ausgedörrt verabfolgt, bei der Erwartung einer Zukunft, die der Wille aus Bruchstücken der Gegenwart und der Vergangenheit zusammensetzt, denen er noch dazu ihren Wirklichkeitsgehalt entzieht, da er von ihnen nur beibehält, was dem utilitaristischen, eng auf Menschliches beschränkten Zweck entspricht, den er ihnen zuerkennt. Sobald aber ein bereits gehörtes Geräusch, ein schon vormals eingeatmeter Duft von neuem wahrgenommen wird, und zwar als ein gleichzeitig Gegenwärtiges und Vergangenes, ein Wirkliches, das gleichwohl nicht dem Augenblick angehört, ein Ideelles, das deswegen dennoch nichts Abstraktes bleibt, wird auf der Stelle die ständig vorhandene, aber gewöhnlich verborgene Wesenssubstanz aller Dinge frei, und unser wahres Ich, das manchmal seit langem tot schien, aber es doch nicht völlig war, erwacht und gewinnt neues Leben aus der göttlichen Speise, die ihm zugeführt wird. Eine aus der Ordnung der Zeit herausgehobene Minute hat in uns, damit er sie erlebe, den von der Ordnung der Zeit freigewordenen Menschen wieder neu erschaffen.»[14]

Dieser Sieg über die Zeit ist indes nur vorübergehend und bedroht. Der eben zitierte Text bemerkt abschließend: «Doch diese Blicktäuschung, die einen mit der Gegenwart unvereinbaren

Augenblick der Vergangenheit dicht vor mich rückte, hielt nicht an.» Und noch klarer: «So geschah es, daß das, wovon das drei- oder viermal in mir neu erweckte Wesen gekostet hatte, vielleicht sehr wohl der Zeit entzogene Fragmente des Daseins waren. Aber diese Betrachtung, obwohl ihrem Wesen nach ewigkeitlich, blieb etwas Flüchtiges.»[15] Müßte man sie als eine Vorwarnung, als eine Vorwegnahme auffassen? Meines Erachtens ist es nicht das, was Proust uns sagen will.[16] Gewiß kann man nicht leugnen, daß in dieser Erfahrung kraft der Koinzidenz dieser beiden Momente durch die Zeit hindurch ein tiefes Ich zutage tritt, dieses «gleichbleibende tiefe Ich», von dem Proust in «Jean Santeuil» spricht, das Ich, das aus der Abfolge der empirischen, oberflächlichen, mit der Nichtigkeit der Welt und der Liebesbeziehungen zusammenhängenden Ichs auftaucht. Proust betont indes eher die Vielzahl der Ichs und zwar immer wieder, sowohl wenn er die zahlreichen Personen schildert, die in der «Recherche» in verschiedenen Zeitmomenten von neuem erscheinen, als auch wenn er die Erfahrung des Erzählers selbst analysiert, beispielsweise in «A l'ombre des jeunes filles en fleurs» («Im Schatten junger Mädchenblüte»): «Genau genommen mußte ich jedem einzelnen Ich, das künftighin an Albertine in mir dachte, einen von den andern unterschiedenen, neuen Namen geben; noch mehr aber jeder der Albertinen, die ich – niemals einander ganz gleich – in mir heraufbeschwor, wie auch das, was ich aus Bequemlichkeit einfach ‹das Meer› nannte (...) in Wirklichkeit viele verschiedene Formen des Meeres waren, die in mir aufeinanderfolgten.»[17] Mit Recht erinnert denn auch M. Bardèche an «diese Grundidee, aus der sein Buch entstand: Es besteht keine Identität, weder in uns noch bei den andern, und das, was wir eine Person nennen, ist einfach eine handliche Konstruktion, ein geometrischer Ort verschiedener Ichs, die uns das gesellschaftliche Leben angewöhnt oder die wir, wenn es sich um uns selbst handelt, aus Konvention konstruieren.»[18] Doch das will nicht heißen, daß der genannte Autor befugt ist, die von Proust bezeugte Erfahrung tiefer Identität zu verharmlosen und sie gewissermaßen auf eine Rückkehr einzelner der abgeschafften Ichs zurückzuführen.[19]

Das gilt umso mehr, als für Proust dieses wahre Ich, dieses «Menschheitsexemplar», das man in sich trägt[20], dieses «wir selbst, das wir augenblicklich nicht fühlen», das aber mit unserer Wahrnehmung der «der Vergangenheit und der Gegenwart gemeinsamen Essenz» erwacht[21], dieser «aus der Ordnung der Zeit herausgehobene» Mensch, ja dieser «ewige Mensch»[22] eben das Ich ist, das allein das Werk aus sich hervorgehen läßt, das Ich, das man um jeden Preis entdecken muß, dieses unsichtbare «innere Wesen», das etwas ganz anderes ist als das öffentliche Ich, das das Werk der Dichter auskundschaftet und ausdrückt.[23] Im Gegensatz dazu ist dieses «ewige Ich» mit der Doppelsinnigkeit behaftet, die, wie wir sahen, das ganze Erlebnis des Transzendierens der Zeit umhüllt, und man darf es nicht als gelegentliches Zutagetreten einer immateriellen Substanz auffassen, wovon nirgends die Rede ist.

Es ist wichtiger, zu bemerken, wie sehr jedes derartige Erlebnis mit dem Sprechen und selbst mit dem Schreiben zusammenhängt. Man muß sich sogar fragen, wieweit es außerhalb jedes mündlichen oder schriftlichen Ausdrucks überhaupt bestehen kann. In einem bewundernswerten, entscheidenden Text in «Du côté de chez Swann» spricht der Erzähler der «Recherche» von der frühzeitigen Entdeckung, daß sehr prägnante Eindrücke – die noch keine Wiederholungen sind, aber durch das Verlangen, eine Wahrheit, eine Essenz der Dinge einzufangen, ihnen nahekommen – sich nur packen, ja sich nur vollenden lassen, wenn man sie formuliert, sie schriftlich wiedergibt:

«So nun, völlig außerhalb von jeder literarischen Absicht und ohne einen Gedanken daran, fühlte ich meine Aufmerksamkeit gefangen von einem Dach, einem Sonnenreflex auf einem Stein, dem Geruch eines Weges, und zwar gewährten sie mir dabei ein spezielles Vergnügen, das wohl daher kam, daß sie aussahen, als hielten sie hinter dem, was ich sah, noch anderes verborgen, das sie mich zu suchen aufforderten und das ich trotz aller Bemühungen nicht zu entdecken vermochte. Da ich genau fühlte, daß es in ihnen war, blieb ich unbeweglich stehen, um sie anzuschauen, einzuatmen, um den Versuch zu machen, mit meinem Denken über das Bild oder über den Duft noch hinauszugelangen. Wenn ich dann meinen Großvater einholen und meinen Weg fortsetzen mußte, suchte ich sie wiederzufinden, indem ich meine Augen schloß; ich konzentrierte mich völlig darauf, genau die Linie des Daches, den exakten Farbton des Steines wiederzufinden, die, ohne daß ich begreifen konnte warum, mir mit etwas angefüllt schienen und bereit sich zu öffnen, um mir auszuliefern, wovon sie selbst nur die Hülle waren. Gewiß waren es nicht Eindrücke dieser Art, die mir die verlorene Hoffnung wiedergeben konnten, eines Tages Schriftsteller und Dichter zu werden, denn sie waren immer an einen bestimmten Gegenstand ohne allen geistigen Gehalt und ohne Beziehung zu

einer abstrakten Wahrheit geknüpft. (...) Aber die Arbeit meines Bewußtseins war so angreifend – eine Arbeit, die diese Eindrücke von Formen, Düften oder Farben mir auferlegten – nämlich zu erfassen, was sich hinter ihnen verbarg, daß ich bald anfing, vor mir selbst Entschuldigungen zu finden, um mich dieser Anstrengung zu entziehen und mich nicht damit länger ermüden zu müssen. (...) War ich erst daheim, so dachte ich an anderes, und so häufte sich in meinem Geist (wie in meinem Zimmer die Blumen, die ich auf meinen Spaziergängen gepflückt hatte, oder die Dinge, die mir geschenkt worden waren) mancherlei an: ein Stein, auf dem ein Lichtreflex spielte, ein Dach, ein Glockenton, ein Blätterduft, viele verschiedene Bilder, unter denen seit langem schon die einst geahnte Wirklichkeit weggestorben war, die zu entdecken meine Willenskraft damals nicht ausgereicht hatte. Eines Tages jedoch (...) hatte ich einen Eindruck dieser Art, bei dem ich nicht nachgab, bis ich tiefer in ihn eingedrungen war. Man hatte mich zum Kutscher auf den Bock sitzen lassen, und wir fuhren wie der Wind, weil der Doktor vor der Heimkehr noch in Martinville-le-Sec einen Patienten besuchen mußte, vor dessen Tür wir auf ihn warten sollten. An einer Wegbiegung hatte ich auf einmal jenes besondere Lustgefühl, das keinem anderen glich, beim Anblick der beiden Kirchtürme von Martinville, auf denen der Widerschein der sinkenden Sonne lag und die infolge der Wagenbewegung und der Windung der Straße den Platz zu wechseln schienen; es kam dann noch der von Vieux-vicq hinzu, der, von den beiden anderen durch einen Hügel und ein Tal getrennt, etwas höher in der Ferne liegt und ihnen dennoch ganz nahe benachbart schien.

Beim Feststellen und Einprägen der Form ihrer Spitze, der Verschiebung ihrer Linien, der Oberflächen, auf denen die Sonne lag, fühlte ich, daß ich noch nicht am Ende meiner Eindrücke war, daß etwas sich noch hinter dieser Bewegung, dieser Helligkeit befand, etwas, das sie zu enthalten und zugleich zu verbergen schienen. (...) Bald darauf war es, als ob ihre Umrißlinien und besonnten Flächen wie eine Schale sich öffneten und etwas, was mir in ihnen verborgen geblieben war, nunmehr erkennen ließen; es kam mir ein Gedanke, der einen Augenblick zuvor noch nicht in meinem Bewußtsein war und der sich in meinem Hirn zu Worten gestaltete, und die Lust, die mir soeben der Anblick der Türme bereitet hatte, war so gesteigert dadurch, daß ich, von einer Art von Rausch erfaßt, an nichts anderes dachte. In diesem Augenblick, – wir waren schon weit von Martinville entfernt – erkannte ich sie von neuem, diesmal ganz schwarz, denn die Sonne war untergegangen. Durch eine Wendung des Weges wurden sie mir für Sekunden entzogen, dann zeigten sie sich ein letztes Mal, dann sah ich sie nicht mehr.

Ohne mir zu sagen, daß das, was hinter den Türmen von Martinville verborgen war, einem wohlgelungenen Satz entsprechen mußte, da es mir ja in Gestalt von Worten, die mir Freude machten, aufgegangen war, bat ich den Doktor um Bleistift und Papier, und trotz der Stöße des Wagens verfaßte ich, um mein Bewußtsein zu entlasten und aus Begeisterung» (ein Stück Prosa, und als ich es) «beendet hatte, spürte ich, daß sie mich so vollkommen von diesen Kirchtürmen und von dem, was sich hinter ihnen verbarg, zu befreien vermocht hatten, daß ich, als sei ich selber ein Huhn, das ein Ei gelegt hat, mit schriller Stimme zu singen begann.»[24]

In «Le temps retrouvé» sind der Eindruck und das zu schreibende Werk weniger unmittelbar aneinander geschweißt, doch der Übergang vom wackeligen Pflasterstein beim Eingang zum Palais Guermantes zum Buch, das er im Salon, worin er wartet, sich zu schreiben vornimmt, geschieht dadurch, daß auf die eben angeführte Stelle in «Swann» Bezug genommen wird und damit erscheinen die Zusammenhänge sehr eng:

«Daher war ich jetzt entschlossen, mich an diese Betrachtung der Essenz der Dinge zu klammern, sie festzuhalten – aber wie, mit welchen Mitteln denn? (...) Doch gleich nachdem ich an diese Wiederauferweckungen durch die Kraft des Gedächtnisses gedacht hatte, besann ich mich darauf, daß auf eine andere Weise dunkle Eindrücke manchmal – und sogar schon in Combray auf dem Wege nach Guermantes – mein Denken angesprochen hatten nach Art jener Reminiszenzen, die nicht eine Empfindung von einst, sondern eine neue Wahrheit, ein kostbares Bild bargen, die ich (...) zu entdecken suchte. (...) Zweifellos war diese Entzifferung schwierig, aber sie allein gab eine Wahrheit zu lesen. (...) Kurz und gut, in dem einen wie dem andern Fall, ob es sich nun um Eindrücke wie denjenigen handelt, den mir der Anblick der Kirchtürme von Martinville geschenkt hatte, oder um Reminiszenzen wie die bei der Ungleichheit der beiden Steinplatten oder dem Geschmack der Madeleine auftauchenden, ich mußte versuchen, die Empfindungen als die Zeichen ebenso vieler Gesetze und Ideen zu deuten, indem ich zu denken, das heißt aus dem Halbdunkel hervortreten zu lassen und in ein spirituales Äquivalent umzusetzen versuchte, was ich empfunden hatte. Was anderes aber war dieses Mittel nun – das mir das einzige zu sein schien – als das Schaffen eines Kunstwerks?»[25]

So ist das künstlerische Schaffen schon irgendwie im großartigen Erlebnis enthalten, das sich erst in dieser Entzifferung und dieser Fixierung vollendet. Darum verleiht das Erlebnis hinwieder der Sprache die ihr eigene Transparenz[26], es gibt dem Kunstwerk irgendwie seinen Rang bewährter Unsterblichkeit und wirkt sich damit selbst auf die künftigen Leser ansteckend aus: «...das Glück, welches ich jetzt verspürte» (es handelt sich hier

um den Eindruck und die endlich gewonnene Gewißheit, das Werk hervorbringen zu können, und zwar lassen sich Eindruck und Gewißheit nicht voneinander trennen), rührte «nicht mehr aus einer rein subjektiven Spannung meiner Nerven» her, «die uns von der Vergangenheit isoliert, sondern im Gegenteil von einer Ausweitung meines Geistes, in dem sich die Vergangenheit neu gestaltete, zur Gegenwart wurde und mir – nur für den Augenblick, ach! – Ewigkeitswert verlieh. Ich hätte diesen gern an diejenigen weitergegeben, die ich mit meinem Schatz hätte bereichern können.»[27] Das Werk selbst wird davon berührt: «Ich aber behaupte, das grausame Gesetz der Kunst besteht darin, daß die Wesen sterben und daß wir selbst sterben und dabei alle Leiden bis auf den Grund ausschöpfen, damit das Gras nicht des Vergessens, sondern des ewigen Lebens sprießt, der derbe, harte Rasen fruchtbarer Werke...»[28] Dies veranlaßt Marcel Proust sogar dazu, sich in «Contre Sainte-Beuve» eine merkwürdige Frage zu stellen: Meine Mutter, «die nicht ‹glaubte›, hatte indes diesen impliziten Glauben, daß sie die Art von Schönheit, die sie in gewissen Augenblicken fand, unbewußt auf eine andere Ebene stellte, auf ein Mehr, das realer ist als unser Leben (...) Sie hätte dieser Freude nicht eine solche Bedeutung beigemessen, wenn sie diese nicht als eine der Freuden empfunden hätte, die in einem Sinn, den wir schlecht verstehen, den Tod überleben, da sie sich in uns an etwas wenden, was zumindest nicht unter dessen Herrschaft steht. Gehorcht der Dichter, der sein Leben einem Werk hingibt, das erst nach seinem Tod Anerkennung finden wird, wirklich dem Verlangen nach einem Ruhm, den er nicht erleben wird? Ist es nicht vielmehr etwas Ewiges an ihm, das – während er in dieser Eintagswohnung gelassen wird (und selbst wenn er nur in dieser Wohnung arbeiten kann) – an einem Werk arbeitet, das ebenfalls ewig ist? Und wenn zwischen dem, was wir aus der Physiologie wissen, und der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele ein Widerspruch vorliegt, besteht dann nicht auch ein Widerspruch zwischen gewissen unserer Instinkte und der Lehre vom vollständigen Dahinsterben?»[29]

Zum Schluß sind noch einige Präzisierungen notwendig. Man darf aus unseren Ausführungen nicht schließen, daß diese eigentümlichen Erlebnisse einer sich durch die Zeit erstreckenden Koinzidenz zwischen Ich und Ich, selbst wenn sie für Proust eine große Rolle gespielt haben und er versucht hat, bei andern Schriftstellern Parallelen dazu zu entdecken[30], von ihm als das einzige Eingangstor zum künstlerischen Schaffen ausgegeben worden seien.[31] Sie veranlassen den Schriftsteller, in sich Einkehr zu halten, sein Werk aus sich hervorgehen zu lassen, eine in ihn eingegrabene Wahrheit der Dinge zum Ausdruck zu bringen – und wenn er ein großer Künstler ist, ist das ihm eigene Herangehen an das Wirkliche ebenso neu und noch nie dagewesen –, in sich den ewigen Menschen zu entdecken, auf eine andere Art diese Spiritualitätserfahrung, das Erlebnis der Freiheit gegenüber der Zeit zu machen, das ihm, Marcel Proust, durch eine integrale Restitution der Vergangenheit geschenkt wurde, um es in der Sprache schriftlich wiederzugeben. Deshalb erinnere ich auch daran, daß die Ausdrücke «Schöpfung» und «Freiheit» nicht zu pressen sind: Niemand hat die Ausarbeitung des literarischen Werks weniger als etwas Demiurgisches oder auch als etwas rein Charismatisches aufgefaßt als Proust. Weil der Schriftsteller einerseits einem moralischen Anspruch gehorcht und eine neue Welt, die er in sich entdeckt, entziffern und zur Welt bringen muß, ist das Werk latent, in ihm verborgen, bereits vorhanden, notwendig und geht ihm so sehr voraus, daß er nur ein Übersetzer ist, der dem Buch zuhört, das in ihm schon vorhanden ist, kurz: wir sind dem Kunstwerk gegenüber keineswegs frei.[32] Andererseits ist das intensive Erlebnis, unter dessen Druck der Autor sich auf den Weg gemacht hat, erst ein zündender Funke: Das Hervorbringen des Werks wird zu einer mühsamen Arbeit, zu deren Beschreibung Proust die Vergleiche mit dem Handwerk häuft, ja zu einer Askese, kurz, zu einer Aufgabe, die den Menschen völlig in Anspruch nimmt und ihre ethischen Forderungen mit sich bringt.[33]

Und doch bleibt das künstlerische Schaffen das einzige große Freuden- und Heilserlebnis, das aus dem trostlosen Universum auftaucht und uns die Proustsche Weltsicht vermittelt.[34] Es allein gibt uns das zurück, «was uns (...) an unserem wahren Leben das Kostbarste sein sollte» und die Macht hat, uns mit unendlichem Glück zu erfüllen.[35] Es allein ermöglicht es uns auch, «die Schönheit um ihrer selbst willen (...) als ewige Realität, die von der Inspiration intuitiv wahrgenommen wird», zu entdecken und zu lieben: Wenn den großen Künstlern ihr Talent geschenkt wird, dann als eine Gewalt, diese Realität zu fixieren, deren Allmacht und Ewigkeit sie in Begeisterung und wie einem Gebot des Gewissens gehorchend ihr vergängliches Leben widmen, um ihm irgendwie Wert zu geben.»[36]

[1] Jean Santeuil I (Gallimard, Paris 1952) 86.

[2] Der Autor dieses Aufsatzes zitiert die «Recherche» nach der sogenannten «édition carrée», die bei Gallimard unmittelbar nach der Urausgabe erschien (mit Ausnahme von «Du côté de chez Swann»; dieser Band wird nach der zweiten Ausgabe (Gallimard, Paris 1919) zitiert; die Urausgabe war 1913 bei Grasset in Paris erschienen).

Der Übersetzer zitiert die «Recherche» nach der 1953 bis 1957 bei Suhrkamp, Frankfurt/M und bei Rascher, Zürich erschienenen, von Eva Rechel-Mertens übersetzten deutschen Gesamtausgabe von «Auf der Suche nach der verlorenen Zeit» (sieben Bände).

Die hier angeführte Stelle findet sich in «Le temps retrouvé» II, 7–9 = «Die wiedergefundene Zeit» 282–284.

[3] Hier wären die zahlreichen Beweise anzuführen, die Proust für die Ohnmacht des willentlichen oder intellektuellen Gedächtnisses vorbringt, und die langen Ausführungen, worin er das unwillkürliche Gedächtnis als Instrument zur Erkundung des Unbewußten preist. Man kann sich insbesondere auf die Erklärungen berufen, die er einem Interviewer des «Temps» am 13. Nov. 1913 gab. Zu dem sich aufdrängenden Vergleich mit Freud vgl. Impossible résonnance: Etudes Freudiennes 7–8 (1973) 183–192.

[4] «Les plaisirs et les jours», angeführt nach der bei Gallimard, Paris 1924 erschienenen zweiten Ausgabe, S. 229 bis 232 (die Urausgabe war 1896 bei Calmann-Lévy in Paris herausgegeben worden) = Tage der Freuden (Ullstein Buch Nr. 71) 153–154. Vgl. auch Jean Santeuil II, 339.

[5] A l'ombre des jeunes filles en fleurs II_2, 165–166 = Schatten junger Mädchenblüte 428–429.

[6] Le temps retrouvé II,13 = Die wiedergefundene Zeit 289.

[7] Diese Ausdrücke sind Jean Santeuil II, 230 entnommen, wo Proust anschließend eine Analyse der Rolle der Einbildungskraft anstellt, die an diesem unwillkürlichen Vergleich der Sinneseindrücke (der vom See und vom Meer vermittelten Eindrücke) arbeitet und nur hier tätig sein kann. Vgl. auch Le temps retrouvé II, 15 = Die wiedergefundene Zeit 291–292.

[8] Contre Sainte-Beuve 55–58 (zitiert nach der Collection Idées, Gallimard, Paris 1954). Eine andere Formulierung findet sich in: A l'ombre des jeunes filles en fleurs II_2, 165 = Im Schatten junger Mädchenblüte 428f.: Dank der «wie ein Köder» in die «Erinnerung» hineingelegten Sinnesempfindung könnten alle andern ähnlichen Sinneseindrücke sich «mühelos und lückenlos» unmittelbar an sie anschließen und «unmittelbar zu meinem Herzen» geführt werden. Vgl. auch in Le temps retrouvé II, 13 = Die wiedergefundene Zeit 289 die Analyse des Vergessens; dieses ermöglicht es, daß eine Empfindung von einst intakt bleiben kann.

[9] Jean Santeuil II, 230f.

[10] Le temps retrouvé II, 14 = Die wiedergefundene Zeit 290.

[11] Jean Santeuil II, 339.

[12] Le temps retrouvé II, 15 = Die wiedergefundene Zeit 292.

[13] Ebd. 14 = 290–291. Vgl. auch in Contre Sainte-Beuve 364f.: «Das Ewige, das dieser Eindruck ebenso enthält wie der Kontinent den Duft eines Weißdorns oder irgendetwas anderes, das in ihn eindringt.»

[14] Ebd. 15–16 = 291–293. Man vergleiche damit, wie Proust im Interview, das er am 21. Dez. 1913 dem «Miroir» gab (M. Proust, Textes retrouvés, éd. Ph. Kolb, Urbana, 1967) sich bei der Schilderung der Wirkungen seines zurückgezogenen Daseins in einem «spiritualistischen» Vokabular ausdrückt: «Indem der Schatten, die Stille und die Einsamkeit ihre dichten Decken auf mich geworfen haben, haben sie mich gezwungen, in mir selbst alle Lichter und Musiken und Erzitterungen der Natur und der Welt neu zu erschaffen. Mein spirituelles Wesen stößt nicht mehr an die Schranken des Sichtbaren und nichts behindert meine Freiheit.»

[15] Le temps retrouvé II, 19–20 = Die wiedergefundene Zeit 293. 297.

[16] Ich schließe mich hier ganz an die Deutung von Maurice Bardèche in seinem bewundernswerten «Marcel Proust romancier» (Les sept couleurs, Paris 1971) an, dem der vorliegende Aufsatz viel verdankt, auch wenn meines Erachtens dieser Kritiker die Bedeutung, die dieses eigenartige Erlebnis für Proust hatte, ein wenig herunterspielt und nicht genug auf dessen Zusammenhang mit dem literarischen Werk besteht. Prousts Werk zeugt von keiner religiösen Perspektive und keiner Erwartung eines künftigen ewigen Lebens. Einige neuere Versuche, Proust zu «christianisieren», können sich nur auf «sein Leben» stützen (ob zu recht oder unrecht, wage ich nicht zu entscheiden) und zwar in einer Art, die Proust selbst als Schriftsteller beständig zurückgewiesen hat. Der einzige in diese Richtung weisende Text, den ich kenne (er ist übrigens von eher agnostischer Färbung: es handelt sich bloß um eine Frage), findet sich in «Contre Sainte-Beuve» und hängt mit dem Horizont des künstlerischen Schaffens zusammen (ich werde ihn weiter unten anführen); es wäre jedoch widersinnig, den im gleichen Werk enthaltenen Text vorzubringen, worin der Erzähler zur Beruhigung seiner Mutter sagt, er sei von der Unsterblichkeit der Seele überzeugt.

[17] Im Schatten junger Mädchenblüte 757.

[18] M. Bardèche aaO. I, 30; zahlreiche Beispiele ebd. I, 317.

[19] Ebd. I, 318.

[20] Pastiches et mélanges (Paris 1919) 148.

[21] Jean Santeuil II, 339.

[22] Le temps retrouvé II, 16 und II, 80 = Die wiedergefundene Zeit 293 und 362: «ein Eindruck, der in mir den ‹ewigen Menschen› wieder erwecken konnte.»

[23] Contre Sainte-Beuve 205.

[24] Du côté de chez Swann I_1, 165–168 = In Swanns Welt 265–270.

[25] Le temps retrouvé II, 21–24 = Die wiedergefundene Zeit 298–302. Der gleiche Zusammenhang wird schon im ersten zitierten Text (II, 7–9 = 282–284) angedeutet.

[26] «Der Stoff unserer Bücher, die Substanz unserer Sätze muß immateriell, nicht einfach der Realität entnommen sein, aber unsere Sätze selbst und auch die Episoden müssen aus der transparenten Substanz unserer besten Minuten gemacht sein, worin wir außerhalb der Wirklichkeit und der Gegenwart sind» (Contre Sainte-Beuve 368).

[27] Le temps retrouvé II, 245 = Die wiedergefundene Zeit 545. Man muß jedoch hier unbedingt an Prousts strenge Warnungen vor einem leeren Ästhetizismus, einem falschen spirituellen Leben (ebd. II, 15 = 292f.) erinnern. Das Verschlingen von Kunstwerken kann eine Flucht vor der persönlichen Schöpfung sein, ein Alibi, um sich davon dispensiert zu halten, «die feine Linie zu bemerken, die durch den Anblick eines Weißdornbusches oder einer Kirche vertieft in uns eingezeichnet ist» (ebd. II, 43 = 322).

[28] Le temps retrouvé II, 248 = Die wiedergefundene Zeit 548. Proust verlegt indes die Unsterblichkeitserfahrung nicht in das Überleben der Werke, solange es Menschen gibt, wie Malraux dies tut (La tête d'obsidienne, z.B. 231. 236). Er vermerkt selbst ihre Sterblichkeit: «Zweifellos würden auch meine Bücher wie mein Wesen aus Fleisch und Blut schließlich eines Tages vergehen (...) Ewige Dauer ist den Werken sowenig wie den Menschen verheißen» (Le temps retrouvé II, 255 = Die wiedergefundene Zeit 556, Fußnote) – was übrigens Malraux nicht leugnet («Das imaginäre Museum ist ebenfalls nicht ewig» (S. 240). Julien Gracq steht Proust vielleicht näher in: Lettrines I (Corti, Paris 1967) 108.

[29] Contre Sainte-Beuve 344–345. Vgl. auch in Le temps retrouvé 240 = Die wiedergefundene Zeit 540: Diese «Geheimnisse» (im künstlerischen Schaffen) finden «ihre Erklärung wahrscheinlich nur in anderen Welten (...), deren erahntes Sein jedoch das ist, was uns im Leben und in der Kunst am tiefsten zu bewegen vermag.»

[30] Vgl. die Erörterung in: Le temps retrouvé II, 81–83 = Die wiedergefundene Zeit 364–365. Man könnte noch viele andere Beispiele anführen, z.B. das, das ich in «Impossible résonnance» aaO. J.H.Newman entnommen habe.

[31] Meines Erachtens vertritt deshalb M. Bardèche mit Recht die Ansicht, daß die doch recht sonderbaren Erlebnisse Prousts (auch wenn man nicht übertreiben darf; von «para-psychischen Anomalien» zu sprechen ist vielleicht ein wenig stark) für uns nur eine Einladung bedeuten können, das Unbewußte auszukundschaften, indem sie auf den Eingang zu dem zu besuchenden Reich hinweisen (Bardèche aaO. 333–334).

[32] Vgl. Le temps retrouvé II, 53–54 = Die wiedergefundene Zeit 539–540.

[33] Vergleiche mit dem Handwerk: ebd. II, 239–240 = 539–540; Askese, in bezug auf Ruskin: Pastiches et mélanges 148; in bezug auf Rembrandt und Beethoven, die von ihrem Werk verzehrt worden sind: Le temps retrouvé II, 63–64 = Die wiedergefundene Zeit 344–345; eine ethische Wiederholung doch, wie M. Bardèche dazu bemerkt, geht sie mit der Zurückweisung jeder andern Moral einher, die nicht mit der Zielsetzung des Werkes gegeben ist (aaO. I, 139–140), was mit Prousts persönlichem Amoralismus und seiner ganz ästhetischen Auffassung der Liebe übereinklingt.

[34] M. Bardèche aaO. II, 282: «‹Die wiedergefundene Zeit› trägt den Stempel der Traurigkeit, die mit dieser Lebensauffassung gegeben ist. Man begreift alles, man sieht die ganze Landschaft, doch sie ist eine Wüste: keine Liebe, keine Freundschaft, keine Kinder, keine Hoffnung, nur die dürre Landschaft der Wahrheit und hier und da die verkrüppelten und bittern Büschel der puren Sinnlichkeit.»

[35] Der Schluß von M. Bardèche ist diesbezüglich ein wenig vage. Er scheint ab und zu das durch die Kunst gewonnene Heil herabzumindern, indem er es einzig mit der Suche nach der Wahrheit in Zusammenhang bringt (aaO. II, 343). An andern Stellen sagt er selbst, daß «Proust in seinem Buch, das heißt durch die Kunst wieder zu seinem Leben zurückgefunden hat» (aaO. II, 353), und fügt hinzu, daß der Schriftsteller auch dem Leser statt der Bitternis der Lehren, die er aus dem Dasein gezogen hat, die ganze Freude der Poesie bringt, die «eine wiedergefundene Zeit zurückerstattet, die schöner ist als die ganze verlebte Zeit» (aaO. II, 365), welche übrigens trotz allem ihre Frische gehabt hat (II, 353).

[35] Aufsatz über Ruskin: Pastiches et Mélanges 154–155

Übersetzt von Dr. August Berz

JEAN-PIERRE JOSSUA

geboren 1930 in Boulogne-sur-Seine (Frankreich), Dominikaner, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte an der Medizinischen Fakultät von Paris, an der Theologischen Fakultät von Le Saulchoir und an der Universität Straßburg, ist Lektor und Doktor der Theologie (Staatsdoktorat 1968 in Straßburg), seit 1965 ist er Professor für dogmatische Theologie an den Fakultäten von Le Saulchoir und seit 1968 Rektor der Fakultäten. Er veröffentlichte u.a. (als Mitarbeiter): La liturgie après Vatican II (Paris 1967), Le salut. Incarnation ou mystère pascal? (Paris 1968), Christianisme de masse ou d'élite? (Paris 1968), Une foi exposée (Paris 1972).

Iring Fetscher

Vom Leben in der Endlichkeit

Die meisten Zeitgenossen in den industriell entwickelten Staaten der westlichen Welt haben den Glauben an ein Jenseits, ein Weiterleben der Seele nach dem physischen Tod verloren. Wenn man einen solchen Erfahrungssatz niederschreibt, wird einem sofort seine Fragwürdigkeit bewußt. Allzuviel spricht dafür, daß sehr viele Menschen das Bewußtsein einer endlichen Existenz nicht ertragen können und begierig nach tröstender Bestätigung suchen, daß es doch nicht so sei. Die Bereitschaft, allen möglichen «Botschaften» zu glauben, wenn diese nur im Gewande von «Wissenschaft» auftreten, ist groß. Was die christlichen Religionen an Gläubigen verloren haben, haben oft kryptoreligiöse Lehren und Aberglauben gewonnen. Dennoch spricht die krampfhafte Art und Weise, wie der Tod aus dem Bewußtsein, ja aus dem Blickfeld verdrängt wird, dafür, daß er oft als definitives Ende empfunden (oder immerhin gefürchtet) wird, an das man nicht erinnert werden möchte. Die Hoffnung auf den Arzt als Lebensverlängerer hat die Hoffnung auf das Jenseits verdrängt. Daher die unstillbare Neugier, mit der Fortschritte der Medizin aufgenommen werden und das Prestige, das diesen Berufsstand noch immer umgibt. Der Arzt aber weiß, daß die von ihm erwartete Lebensverlängerung in vielen Fällen nur die Aufrechterhaltung rudimentärer Leibesfunktionen ist, während die Hirnzellen infolge der Unterbrechung ihrer Durchblutung endgültig abgestorben sind. Er sieht sich vor der schweren Entscheidung, den konservierten Kreislauf des Blutes in dem bewußtseinsunfähig gewordenen Körper «abzustellen», schon um die klinischen Einrichtungen noch rettbarem Leben mit Bewußtseins-Chancen zuführen zu können. Die gesteigerte Macht der Medizin schafft immer neue ethische Probleme.

Die fehlende Fähigkeit mit der eignen Endlichkeit «fertigzuwerden» bei gleichzeitigem Unglauben an eine Unsterblichkeit der Seele oder eine

Auferstehung des Leibes ist aber nur *ein* Aspekt jener tiefen Unzufriedenheit, jenes fundamentalen Unglücks, unter dem viele Menschen in den zeitgenössischen Gesellschaften leiden.

Fragt man sich, woher dieses spezifische Unglück kommt, dann wird es notwendig, die verschiedensten Aspekte des Lebens zur Beantwortung heranzuziehen. Das Bewußtsein der individuellen Endlichkeit, ja der Individualität selbst muß in frühen Phasen der Menschheitsgeschichte noch ganz gefehlt haben. Der Stammesangehörige war so sehr eins mit seinem Stamm (seiner «Gemeinschaft»), daß er gleichsam seinen eignen Tod im Leben des Stammes «überlebte». Der Stamm seinerseits war durch die vorherrschende Produktionsweise (Jagd–Fischfang, später Weidewirtschaft) eng mit der Natur und ihren, scheinbar ewig gleichbleibenden, Rhythmen verbunden, ihnen zu gehorchen war Voraussetzung des Überlebens und damit wurde auch die Hinnahme des Todes zur «natürlichen» Haltung. – Auf weit höherer kultureller Entwicklungsstufe gilt Vergleichbares noch für die antike Polis-Gemeinschaft. Auch hier muß – jedenfalls für die Polites, sicher nicht für die Sklaven und Metöken – das Weiterleben der Polis lange Zeit das Bewußtsein eigner Endlichkeit gedämpft oder doch leicht erträglich gemacht haben. So sehr war der Athener und Spartaner der klassischen Zeit mit seiner Polis eins, daß ihn deren Weiterleben für die eigne Hinfälligkeit ausreichend entschädigte oder – weniger «modern» ausgedrückt – daß ihm die eigne Endlichkeit gar nicht voll, und jedenfalls nicht schmerzhaft, zu Bewußtsein kam.[1] Mit der Sophistik aber und der Herausbildung eines individualistischen und egoistischen Verhaltens, das den Zerfall der «substanziellen Sittlichkeit» (Hegel) der Polis begleitet, wacht das Bewußtsein eigner Endlichkeit schmerzvoll auf. Erst jetzt wird Tragik im Zusammenstoß von individuellem Glücksverlangen und Polis-Anspruch geboren und mit der sokratischen Philosophie eine Denkweise entwickelt, die in bewußter sittlicher Verantwortung zu leisten beansprucht, was bislang aus unbewußter Befolgung der Polis-Sitte geschah. Erst jetzt wird Seelenkraft erfordert, um den Gesetzen der Polis (die Sokrates' Hinrichtung dekretieren) mehr zu gehorchen als dem eignen partikularen Interesse.

Die epikureische und stoische Philosophie spiegelt am deutlichsten jenen Zerfall der Polis-Gemeinschaft und die moralphilosophische Reaktion auf das Erwachen des Bewußtseins der individuellen Endlichkeit. Erst jetzt wird es notwendig, moralphilosophisch auf dieses Faktum zu reflektieren. Im Unsterblichkeitsglauben der älteren Antike war gleichsam der Glaube an die Unsterblichkeit der Polis mit dem an ihre unsterblichen Götter in eins verschmolzen. Mit der Erfahrung der Hinfälligkeit der Polis selbst und mit der Herauslösung des Individuums aus der Polisgemeinschaft löst sich der Unsterblichkeitsglauben von den menschlichen Ordnungen und Verhältnissen los: nur mehr die Götter sind (bei aller Menschlichkeit) unsterblich. Die materialistisch oder naturalistisch denkenden Schulen der Spätantike können auch nicht mehr – wie noch Sokrates und Platon – in der Unsterblichkeit der Seele einen Ersatz für den Verlust des Ewigkeitsglaubens an Polis und ihre Götter (und «in ihnen» aufgehoben aller Polites) finden, sie lehren, wie sich der Einzelne mit seiner Endlichkeit abfinden kann und wie er – gerade durch solches sich Abfinden – zu größtmöglichem Glück gelangt. *Adolf Bonhöffer* charakterisiert in seinem Buch «Die Ethik des Stoikers Epictet» dessen Einstellung wie folgt: «Epictet sucht den Gedanken an den Tod nicht bloß seiner Furchtbarkeit, sondern, beinahe möchte man sagen, auch seines Ernstes zu entkleiden, indem er nicht bloß mit bitterem Spott die Meinung geißelt, als ob das einzelne Leben für den Kosmos so wichtig wäre, sondern den Tod eine Larve nennt, hinter der nichts sei, ja sogar den Gebrauch des Wortes ‹sterben› beanstandet, insofern dasselbe einem so einfachen und natürlichen Vorgang, wie die Auflösung des Stoffs in seine Bestandteile es ist, eine unnötige Wichtigkeit beilege.»[2] Wie nach ihm viele Stoiker und Neostoiker vergleicht Epictet das Leben mit einem Fest und läßt den Weisen wie folgt zum Leben sprechen: «Du willst, daß ich das Fest verlasse? Ich gehe, dir von Herzen dankend, daß du mich gewürdigt hast, an deinem Feste teilzunehmen und deine Werke zu schauen und dein Walten zu erkennen.»[3] Und zu einem Zögernden spricht das Leben mahnend: «Hat dich Gott nicht als Sterblichen in die Welt eingeführt? um eine kurze Zeit sein Walten zu schauen und mit ihm zu festen?... aber ich möchte noch weiter festen. Auch die Mysten und Besucher des olympischen Festes. Aber das Fest hat ein Ende, geh' – und zwar dankbar, mach anderen Platz... was bist du unersättlich und ungenügsam und beengst den Kosmos?»[4] Die verwendeten Metaphern dieser stoischen und späterer neostoischer Reflexionen verweisen freilich auf die Erfahrungswelt von Angehörigen begüterter

Schichten und bevorrechteter sozialer Klassen. Nur ihnen kann das Leben sinnvoll unter dem Bild des festlichen Mahles erscheinen, dessen Genuß am Ende zu Dankbarkeit und zur Bereitschaft geneigt macht, heim zu gehen, oder auch ins Nichts. Ganz ähnlich argumentiert Jahrhunderte später *Michel de Montaigne* im zwanzigsten Kapitel des ersten Buches seiner Essais, in dem es heißt: «Habt ihr Euer Leben genutzt, so seid Ihr gesättigt: steht zufrieden auf und wandelt heim: Cur non ut plenus vitae conviva recidis? (Warum stehst Du nicht auf wie ein lebenssatter Gast von der Mahlzeit?)... Der Tod ist weniger zu fürchten als nichts. Ihr habt euch weder tot noch lebend um ihn zu kümmern. Lebend, weil Ihr seid, tot, weil Ihr nicht mehr seid. Noch mehr: niemand stirbt, bevor nicht seine Stunde gekommen ist. Was ihr an Zeit hinter Euch laßt, war ebensowenig Eure, als die Zeit, welche vor Eurer Geburt verfloß, und geht Euch ebensowenig an...»[5]

In den Reflexionen des Neostoikers Montaigne spiegelt sich das Selbstbewußtsein des sich von der festgefügten Feudalordnung emanzipierenden Großbürgertums, das mit dem vermehrten Bewußtsein der Individualität zugleich das der persönlichen Hinfälligkeit erwirbt und im Gefühl eigner sittlicher Kraft dem Bewußtsein des Todes ohne den Trost des Unsterblichkeitsglaubens standzuhalten vermag. Ja mehr noch, der Gedanke an die Unsterblichkeit wird geradezu als unerträglich zurückgewiesen. Bei Montaigne wird eine Anekdote aus der antiken Göttermythologie berichtet, die deutlich machen soll, wie wenig eine irdische Unsterblichkeit wünschenswert wäre: «Chiron, so berichtet Montaigne, schlug die Unsterblichkeit aus, da er die mit ihr verknüpften Bedingungen von seinem Vater Saturn, dem Gott der Zeit und der Dauer, erfahren hatte. Stellt Euch der Wahrheit gemäß vor, wie sehr ein immerwährendes Leben dem Menschen unerträglicher und lästiger sein müßte, als dasjenige ist, das ich ihm gegeben habe. Hättet Ihr Menschen den Tod nicht, Ihr würdet mir ohn' Unterlaß fluchen, daß ich Euch desselben beraubt hätte. Mit gutem Bedacht habe ich ein wenig Bitterkeit hinzugemischt, um zu verhindern, daß Ihr, wenn Ihr fühltet, wie lieblich sein Genuß ist, demselben zu gierig und zu unbedachtsam nachjagen möchtet. Um Euch in diese Mäßigung zu versetzen, weder das Leben zu fliehen, noch vor dem Tode zurückzuschrecken, habe ich beide, das Bittere wie das Süße, das eine durch das andere gemäßigt.»[6]

Bemerkenswert und charakteristisch für das diesseitige Selbstgefühl des emanzipierten Denkers Montaigne ist der Zusammenhang, den er zwischen erfülltem (erfolgreichem) Leben und Bereitschaft zur Hinnahme seiner Endlichkeit herstellt: «Der Nutzen des Lebens liegt nicht in seiner Ausdehnung, sondern in seinem Gebrauch: jener hat doch lange gelebt, der nur kurze Zeit lebte; sorget dafür solange ihr da seid. In Eurem Willen liegt es – nicht in der Zahl der Jahre – ob ihr genug gelebt habt. Glaubtet Ihr etwa nie dort anzulangen, wohin ihr doch ohne Unterlaß geht? Es gibt aber doch keinen Weg ohne Ende.»[7] Montaigne deutet auch schon an, daß jedes Leben seinen ihm *eigentümlichen* Tod zur Folge hat, daß es eine «Ähnlichkeit» zwischen der Art des Lebens und der des Sterbens gibt. Stolz, selbstbewußt, von dem höheren Wert seiner Klasse überzeugt, kennt er freilich kein Mitleid für diejenigen, deren Leben – gewiß ohne ihre eigne Schuld – keine Erfüllung ihm Sinne erfolgreicher Leistung und Wirkung kennt. Im zweiten Buch der Essais schreibt Montaigne: «Jeder Tod muß dem betreffenden Leben gleichen. Wir ändern uns nicht, indem wir sterben. Ich deute stets das Sterben durch das Leben. Und wenn man mir von einem anscheinend heftigen Sterben spricht, das einem geschwächten Leben anhängt, dann nehme ich an, daß es aus einer schwachen Ursache hervorgeht, die sich durch das Leben erklärt.»[8]

Die Art und Weise des Sterbens hängt also von der Art des Lebens ab. Die Todesangst der Menschen, ihr krampfhaftes Festhaltenwollen des Lebens ist eine Folge eines «schwachen», eines unbefriedigenden, elenden Lebens. Umgekehrt bedeutet das Wissen der Endlichkeit des eignen Lebens also eine Erhöhung der Intensität möglichen Lebensgenusses für diejenigen, die auf den politischen, kulturellen, ökonomischen Höhen einer Gesellschaft stehen. Freilich, die Art Unsterblichkeit, die Chiron ausschlug, und die Montaigne für unverträglich mit einem erfüllten Leben hält, wünscht sich auch der Leidende und Elende nicht. Vielmehr sehnt er sich nach einem «besseren» Leben, mag das nun durch die Verlängerung seines irdischen oder durch ein jenseitiges ihm «geschenkt» werden.

Die von den Stoikern der Antike und dem Neostoizismus eines Montaigne markierte Tradition lebt in der Gegenwart zum Teil in der Existenzphilosophie weiter. *Simone de Beauvoir* hat in ihrem Thesenroman «Tous les hommes sont mortels» (1946) am Beispiel eines durch das Lebenselixir zu

«ewigem Leben» Verdammten illustriert, wie aller Reiz, alle Erlebnismöglichkeit, alle soziale Verbundenheit dahinschwinden müssen, wenn ein isolierter, unter lauter Sterblichen lebender Mensch nicht mehr sterben kann. Morgen und Frühling verlieren ihren Reiz, Winter, Herbst und Alter ihre Melancholie, Freundschaft und Liebe ihr Gewicht. Im Gespräch zwischen dem unsterblichen Romanhelden Fosca und dem Frankokanadier Carlier spricht Fosca aus, was ihm alles durch das einmal so sehr ersehnte Geschenk der «Unsterblichkeit» verlorenging: «Wie gerne wäre ich unsterblich», meinte Carlier, «Das dachte ich auch einmal», entgegnet Fosca. «Dann wäre ich ganz sicher, die Durchfahrt nach China zu finden.» «Nein», erwidert Fosca, «bald würdest Du Dich nicht mehr für China interessieren, weil Du allein wärst auf dieser Welt. Nie hatte ich einen Freund, die Männer haben mich immer wie einen Fremden betrachtet oder wie einen Toten.»[9] Diese Aussage Foscas scheint paradox: ausgerechnet der Unsterbliche, der ewig lebt, soll auf die andren, Sterblichen, wie «ein Toter» wirken! Aber das Verhalten der Sterblichen ist konsequent. Fosca gehört nicht ihrer Welt an, er hat nicht als Ihresgleichen teil an ihren Leiden und Freuden. Alles bedeutet für ihn etwas andres (weniger Ernstes, niemals Definitives). Kein Opfer, das er bringt, keine Hingabe, die er beweist, kein Einstehen für Ideale hat bei ihm den gleichen Sinn und die gleiche Bedeutung wie für die Sterblichen. Alles wird zum unverbindlichen, stets noch widerrufbaren Spiel. Was immer er tut, die Sterblichen wissen, daß es nicht den gleichen «Wert», nicht das gleiche «Gewicht» hat wie die Tat eines Sterblichen. Schon die Zeit, die ein Freund seiner Freundin widmet ist etwas andres, wenn dieser Freund unsterblich ist. Der Sterbliche gibt immer ein Stück von sich selbst, sei es auch ein noch so kleines, der Unsterbliche gibt – nichts. Trotz oder vielmehr gerade wegen seines unendlichen Reichtums (an Lebenskraft und Lebenserwartung) ist er zu arm, um von sich etwas schenken zu können. «Nicht essen, nicht schlafen, Vermögen und Zeit hergeben», so reflektiert Fosca über seine Mitmenschen, «bedeutet für sie nicht dasselbe wie für mich, ich log ihr (der Freundin) etwas vor.» Und wenig später sagt er von seiner Frau Marianne: «Trotz all meiner Liebe war ich von anderer Art, jeder sterbliche Mensch stand ihr im Grunde näher als ich.» In dem Maße, wie sich Fosca an seinen Sonderstatus als Unsterblicher gewöhnt, schwindet daher notwendig seine Fähigkeit, noch so fühlen zu können wie ein (sterblicher) Mensch. Er endet in Stumpfheit und Verzweiflung, weil kein Abenteuer, kein Kampf, kein Einsatz seines Lebens für ein Ideal (Vaterland, Menschheit, Frieden, Freiheit) ihn mehr zu interessieren vermag. Der Roman endet mit den Sätzen: «Ich hatte nichts zu *hoffen* (!), ich ging zur Tür hinaus... Ich konnte mein Leben nicht einsetzen, ich konnte nicht mit ihnen lächeln, nie waren Tränen in meinen Augen, nie Feuer in meinem Herzen. Ein Mensch von irgendwoher, ohne Vergangenheit, ohne Zukunft und ohne Gegenwart. Ich wollte nichts, ich war niemand.»[10] Simone de Beauvoir überzeugt: Ein mit irdischer Unsterblichkeit versehener «Mensch» würde aufhören, der Gemeinschaft der Menschen zuzugehören, er wäre für sie tot und ihm selbst würde es unmöglich werden, menschlich – d.h. mit Menschen zusammen – zu leben. Nur im Bewußtsein unserer Endlichkeit und Begrenztheit (und noch wo wir dieses Bewußtsein verdrängen ist es in uns präsent) erfahren wir die Mitmenschen und uns selbst als deutlich konturierte, reale Wesen. Das Unendliche, von dem wir so gern träumen, läßt uns ins Grenzenlose verschwimmen, raubt uns Individualität und Einmaligkeit. Der unsterbliche Mensch ist ein Monstrum. Nur als endliche Wesen können wir unseren Gefühlen, Taten, Plänen Gewicht verleihen, die ihnen Authentizität sichern. Deshalb bekommt ja u.a. auch der Opfertod Christi erst durch die völlige Menschlichkeit Jesu sein Gewicht. Die «Unsterblichen» des griechischen Olymp können viel für ihre Lieblinge auf der Erde tun. Für sie sterben aber können sie nicht. So bleiben sie bei aller konkret beschriebenen Menschlichkeit doch unendlich fern. Angesichts dieser unsterblichen Wesen von menschlicher Gestalt können wir nie jene Anteilnahme, Identifikation, Angerührtheit erfahren, die uns beim Anblick eines jungen, vielfach gefährdeten, sterblichen Kindes befällt. Der Unsterbliche ist notwendig ein «anderer», und vor seinem Auge muß alles Leiden und Sterben der sterblichen Menschen wie ein fades Wechselspiel ohne Sinn und letzten Ernst erscheinen.

Eine Bedingung menschlicher Existenz ist offenbar die «Gleichheit», wenigstens angesichts der gleichen Endlichkeit des Daseins und gleicher Erwartung des Todes. Diesen Aspekt hebt übrigens auch schon Montaigne hervor, «Macht andren (sterbend) Platz, wie andre Euch zuvor Platz gemacht haben. Die *Gleichheit* ist der erste Teil der Billigkeit. Wer kann sich beklagen zu einer Sache dazuzugehören, zu der alle gehören?»[11]

Geht man aber davon aus, daß zu einem befriedigenden Leben Anerkanntsein gehört und daß befriedigende Anerkennung nur zwischen Gleichen stattfindet, dann gehört noch mehr «Gleichheit» dazu als nur die gleicher Sterblichkeit. Montaigne, so kann man annehmen, konnte jene allgemeine Gleichheit der sterblichen Menschen mühelos akzeptieren, weil er – und seinesgleichen – durch Besitz und Bildung zur anerkannten, aufsteigenden bürgerlichen Schicht gehörten. Die polemische Spitze der Betonung menschlicher Gleichheit richtet sich zwar zunächst gegen Adel und Geistlichkeit, aber in den oben zitierten Äußerungen Montaignes über die ängstliche Weigerung zu sterben, die aus einem «schwachen Leben» folgt, drückt sich doch zugleich auch so etwas wie stolzes Überlegenheitsgefühl des Großbürgers gegenüber dem «menu peuple» aus. Die von dem aufsteigenden Bürgertum als Ideal verkündete «égalité» stimmt aber mit der sozialen Realität nicht überein. Die von den Fesseln der ständischen Hierarchie befreite Gesellschaft ist – bei aller formal-rechtlichen Gleichheit – eine Gesellschaft individueller und klassenmäßiger Ungleichheiten. Damit ist sie notwendig auch eine soziale Lebensform, die den Einzelnen in seinem Bedürfnis nach Anerkennung unbefriedigt läßt. Was die nichtegalitäre Gesellschaft dem Einzelnen vorenthält, das wird aber zugleich zum Motor ihrer Entwicklung. Jeder ist bemüht, durch Arbeit, Reichtum und Macht für sich jene Anerkennung zu erwerben, ohne die er nicht befriedigt zu existieren vermag. Das Leben gleicht in der entfesselten frühkapitalistischen Konkurrenzgesellschaft einem *Wettlauf*. Diesen Vergleich hat Thomas Hobbes als erster benützt, um das Leben seiner Zeitgenossen zu charakterisieren, die eben aus der feudalen, gebundenen in die entfesselte frühkapitalistische Gesellschaft überzutreten begannen: «Der Vergleich eines Menschenlebens», schrieb er in den «Elements of Law, natural and politic» 1640: «mit einem Wettrennen ist nicht in jedem Punkt zutreffend, eignet sich aber für unsere Zwecke so gut, daß wir dadurch fast alle vorher erwähnten Affekte sehen und uns ihrer erinnern können. Dies Rennen darf aber kein anderes Ziel, keinen anderen Ruhm als den kennen, *an erster Stelle zu stehen,* und darin ist:

Streben Verlangen;
Träge sein Sinnlichkeit;
Andere hinter sich sehen, Stolz;
...Den Boden mit Rückwärtsschauen verlieren, Eitelkeit;
Angehalten werden, Haß;
...*Streben den Höchsten zu überflügeln,* Eifersucht;
Ersetzen oder Verdrängen, Neid;
Den Entschluß, ein vorausgesehenes Hindernis zu überwinden, Mut;...
Plötzlich fallen ist Neigung zum Weinen;
Einen anderen plötzlich fallen sehen, Neigung zum Lachen;
...Stets besiegt werden Unglück;
Stets den nächsten vor uns besiegen ist Glück;
Und *das Rennen aufgeben heißt Sterben.*»[12]

Die von Hobbes am Bild des Lebens-Wettlaufs beschriebenen Affekte sind die von Menschen in einer Konkurrenzgesellschaft formal Gleicher. Um anerkannt zu werden, sucht jeder an die Spitze zu gelangen. Alle seine Affekte sind auf sein Vorwärtskommen, seinen Erfolg oder Mißerfolg bezogen. Und das Ende des Lebens wird – für die meisten, die nicht an die Spitze gelangt sind, zur Besiegelung ihrer Niederlage. Sie müssen das «Rennen aufgeben», und – soweit sie allein im Erfolg im Wettlauf Lebenssinn suchten – sich als «Versager» empfinden. So können sie den Tod nicht leicht als definitives Ende akzeptieren. Sie müssen ihn aus ihrem Bewußtsein verdrängen, wodurch sie oft zugleich ihr Leben verkürzen, weil sie die Begrenztheit ihrer physischen und psychischen Belastbarkeit nicht respektieren. Um einen Konkurrenten zu überflügeln, zerstören viele ihre Gesundheit. Um der als lebenswichtig empfundenen Anerkennung willen, setzen sie die biologische Existenzbasis aufs Spiel. Das Bild des Wettlaufs illustriert anschaulich die ungeheure Dynamik, die durch die Auflösung der statisch-hierarchischen Gesellschaftsordnung des Mittelalters freigesetzt wurde. Es macht aber zugleich auch die zerstörenden Kräfte deutlich, die sich in den Seelen der Menschen entwickeln mußten. Solidarität schrumpft auf die Kleinfamilie ein und bricht sich selbst dort noch oft genug an den divergierenden Eigentümerinteressen. In den hochindustrialisierten Gesellschaften unserer Tage ist zwar der Konkurrenzkampf unabhängiger Warenproduzenten vielfach schon durch marktbeherrschende Oligopole abgelöst worden, aber die Wettlauf-Situation hat sich auch unter den Lohn- und Gehalts-Empfängern ausgebreitet. Die Konsumenten konkurrieren untereinander um Prestige (auf Grund ihres Konsums) und Anerkennung, wie im Frühkapitalismus die Unternehmer um die Bestätigung ihrer «Erwähltheit» auf Grund geschäftlichen Erfolges. Die Unzufriedenheit mit dem jeweils Erreichten scheint als Triebfeder

einem Wirtschaftssystem unentbehrlich, das durch seine Dynamik gegenüber allen früheren sich auszeichnet und alle früheren verdrängt hat.

Die kapitalistische Konkurrenzgesellschaft hat nicht nur die hierarchisierte Statik der Ständegesellschaft in formal egalitäre Dynamik und Konkurrenzkampf aufgelöst, sie hat auch die Wertung vom Sein («von dem, was einer ist») zum Haben («zu dem, was einer hat») verlagert. Durch ihren Besitz versuchen ja in erster Linie die Konkurrierenden im Wettkampf zu siegen und Anerkennung zu erringen.

Der «Sinn des Habens» hat vielen alle anderen Sinne verdunkelt, der Wert des Besitzes jeden anderen Wert verdrängt. Daher kommt es, daß «wir uns an alles klammern, daß wir uns festkrallen an Zeiten, Orte, Menschen, Dinge, alles, was ist, alles was sein wird, alles ist jedem von uns wichtig».[13] So schreibt Rousseau 1762 im Emile. Dieses gewaltsame «Festhalten» übertragen die Menschen nun auch auf ihren eignen Leib (zumal viele von ihnen kaum viel anderen Besitz ihr eigen nennen). Die Einstellung zum eignen Körper – so lautet jedenfalls eine plausible Hypothese – nimmt einen Charakter an, der dem Eigentumsverhältnis analog ist. Der Körper wird als der letzte, unentbehrlichste Besitz angesehen, den freiwillig (der Natur gehorchend) herzugeben kaum jemand bereit sein kann.

Bert Brecht ist, soweit ich sehe, der einzige sozialistische Autor, der den Versuch gemacht hat, auf dem Boden einer materialistischen Diesseitigkeit die Lehren der Stoiker (und Epikuräer) zu erneuern und eine Ethik der gelassenen Hinnahme der Endlichkeit zu skizzieren. Als er 1939 daran ging, das Lehrgedicht «de rerum natura» des Epikuräers Lukrez sich anzueignen, ergänzte er es durch einige Verse, in denen er die Unwilligkeit der zeitgenössischen Menschen (Bourgeois wie Proletarier), sich mit ihrer Endlichkeit abzufinden, erklärt:

«Wenn sie so jammern, das Leben werd' ihnen geraubt, dann gedenken
Diese des Raubs der an ihnen verübt und den sie verübten,
Denn auch das Leben, das ihnen geraubt wird, war ein geraubtes.
Ach, es entrissen den Fisch, den der Fischer dem Meer entriß, gierig
Wieder dem Fischer die Händler, aber das Weib, das den Fisch bäckt,
Ungern nur gießt sie das Öl in die Pfanne, mit schmerzlichen Blicken
Auf den schwindenden Vorrat. O Furcht ohne Öl zu sein!
Schrecken,
Nichts mehr zu haben und nichts zu bekommen! Entsetzen, beraubt zu sein!
Keine Gewalt scheuten die Väter. Mit Mühe nur halten
Und indem sie Verbrechen begehen, die Erben das Erbteil.
Ängstlich verbirgt dort der Färber sein kostbar Rezept vor dem Kunden.
Was, wenn's bekannt würd? Und dort in der Runde der bechernden Künstler
Beißt sich ein Dichter die Zung' ab: er hat einen Einfall verraten!
Schmeichelnd listet der Mann hinterm Strauchwerk dem Mädchen den Beischlaf ab.
Opfer entlockt der Priester der hungernden Pächterfamilie,
Und es bemächtigt der Arzt sich des Leibschadens als eines Geldquells.
Wer könnt' in solcher Welt den Gedanken des Todes ertragen?
Zwischen ‹Laß los› und ‹Ich halt's› bewegt sich das Leben, und beiden,
Dem, der hält, und dem, der entreißt, krümmt die Hand sich zur Klaue.»[14]

In einer Welt, in der nur begrenzte materielle Mittel zur Sicherung des Lebens vorhanden sind, und die Menschen als Privateigentümer (d.h. jeweils alle anderen aus ihrem Besitz Ausschließende) konkurrieren, wird der «Sinn des Habens», wie ihn schon der junge Marx genannt hat, zum alles beherrschenden Lebensinhalt. Während die einen ihren Besitz mit Klauen und Krallen verteidigen (und oftmals noch den kleinsten Besitz am hartnäckigsten), suchen die anderen Besitzlosen (oder auch nur Akkumulationsgierigen) mit ebenso großer Gewalt fremden Besitz an sich zu bringen. An solcher manifesten Gewalt, so glaubte Brecht, wird die Gewaltsamkeit aller zwischenmenschlichen Beziehungen in der auf Privateigentum und Konkurrenz egoistischer Individuen basierenden Gesellschaft sichtbar. Der eigne Leib, das eigne Leben aber verwandelt sich damit für jeden gleichfalls in einen Besitz, den es unter allen Umständen so lange wie möglich festzuhalten gilt. Deshalb ist jene stoische Gelassenheit gegenüber dem Tod in unserer Welt so selten anzutreffen. Brecht fügt diese Ursache (die er dem Lukrez unterschiebt) zu den klassischen ergänzend hinzu. Aber er kennt auch ein speziell bürgerliches Motiv für das Verlangen nach Unsterblichkeit, das

jenen emanzipatorischen Mut im Angesicht des Todes wieder aufhebt, den wir am Beispiel Michel de Montaignes kennengelernt haben. In einer Wirtschaftsordnung, die auf dem Prinzip des Äquivalententauschs beruht und in einer Lebenswelt, in der das eigne Leben, der eigne Leib als ein «Besitz» aufgefaßt wird, kann auch die «Hingabe des Lebens» (an den Tod) nicht ohne «Gegenleistung» akzeptiert werden. In einem Gedicht, das im amerikanischen Exil entstand, heißt es bei Brecht:

«Aber vor allem der Tod!
Da wird uns das Leben entrissen.
Wie sollen wir Entreißer uns etwas entreißen lassen?
Immer haben wir etwas bekommen dafür, daß wir lebten.
Sollen wir für unseren Tod nichts bekommen?
Gott schenkt uns ein besseres Leben.»[15]

Das «bessere», jenseitige Leben wird so zur (angemessenen) Bezahlung für die Hergabe des diesseitigen. Der Gedanke an den eignen Tod als definitives Ende muß unerträglich sein, solange das Leben als sinnleer, unerfüllt, unbefriedigend erfahren wird. Besitzakkumulation, rastlose Arbeit, die allein im Dienst solchen Ansammelns steht oder Arbeit, die aus Not und Zwang des Lebenmüssens «abgezwungen» wird, kann so wenig Sinnerfüllung bringen wie der bloß passive Konsum und der Wettlauf um Prestige. In dem zitierten Gedicht ist aber die Fortdauer des Lebens in einem «neuen», jenseitigen Dasein nur eine Verlängerung des sinnleeren Diesseits. Die Wiederholung des gescheiterten Versuchs, Sinnerfüllung auf dem Wege des Äquivalententauschs und Konkurrenzkampfs zu erreichen, ist zum Scheitern verurteilt. In älteren eschatologischen Bildern ist dagegen stets eine «andere» Welt skizziert, in der vor allem die Beziehungen der Menschen zueinander einen «vollständig anderen» Charakter bekommen, wo sie einander frei und beglückend als Teile eines vereinigten Ganzen erfahren.

Während Stoiker und Epikuräer – wie ihre humanistischen Erben – sich damit begnügten, urteilsfähige Menschen aufzuklären, um sie zur Annahme der Endlichkeit ihres Daseins, zur Einsicht in die «Nichtigkeit» des Todes zu bringen, deutet der humanistische Marxist Brecht an, daß der Tod nur dann generell ertragen und akzeptiert werden könnte, wenn das Leben der Menschen generell aufgehört haben würde, ein Kampf aller gegen alle und vom «Sinn des Habens» beherrscht zu sein. Die ruhige Gelassenheit des stoischen Weisen ist von Menschen, die unter solchen Bedingungen existieren, einfach nicht zu verlangen. Das schließt aber nicht aus, daß einzelne (mehr oder minder vom Glück begünstigte) Menschen sich von den deformierenden Einwirkungen des Daseinskampfes freimachen können. Wenigstens hat Brecht in einem späten Gedicht für sich selbst eine solche ruhige Gelassenheit gefunden:

«Als ich im weißen Krankenzimmer der Charité
Aufwachte gegen Morgen zu
Und die Amsel hörte, wußte ich
Es besser. Schon seit geraumer Zeit
Hatte ich keine Todesfurcht mehr. Da ja nichts
Mir je fehlen kann, vorausgesetzt
Ich selber fehle, Jetzt
Gelang es mir, mich zu freuen
Alles Amselsangs nach mir auch.»[16]

Die eigne Endlichkeit, den eignen Tod akzeptieren, das heißt vor allem auch den Gedanken ertragen lernen, daß andere nach uns weiterleben und Glück und Freude erfahren werden. Das drückt Brecht durch den unprätensiösen und zarten Hinweis auf den Amselsang aus. Sich des «Amselsangs nach mir auch» freuend, freut er sich mit denen mit, die sein werden, wenn er selbst nicht mehr ist. Er hat seine egoistische Existenz überschritten und sich in Gedanken mit der künftigen Menschheit vereint. Die Hinnahme der Endlichkeit des begrenzten Wesens wird möglich durch die Identifikation mit dem unbegrenzten – der weiterlebenden Menschheit. Die Transzendenz des Individuums, die in vorindividualistischen Zeiten naiv mit der Identifikation des Polites mit ihrer Polis (des Stammesangehörigen mit seinem Stamm) gegeben war, wird jetzt in einem nachbürgerlichen (und ohne das Christentum undenkbaren) Zeitalter durch die bewußte Identifikation mit der künftigen Menschheit abgelöst. Es ist nicht der eitle Trost durch den Gedanken an den individuellen Nachruhm, der Brecht die Hinnahme eignen Sterbens erlaubt, sondern das «Glück des Gebenkönnens», das er selbst so oft schon erfahren hatte und das in einer Welt universaler Rechenhaftigkeit und Berechnung so selten geworden ist, ein Glück, das er nun auch auf das «Geben» des Lebens überträgt. In einem anderen Gedicht aus der Spätzeit hat er dieses Glück beschrieben:

«Höchstes Glück ist doch, zu spenden
Denen, die es schwerer haben,
Und beschwingt, mit frohen Händen
Auszustreun die schönen Gaben.
Schöner ist doch keine Rose

Als das Antlitz des Beschenkten,
Wenn gefüllet sich, o große
Freude, seine Hände senkten.
Nichts macht doch so gänzlich heiter,
Als zu helfen allen, allen!
Geb' ich, was ich hab' nicht weiter,
Kann es mir doch nicht gefallen.»[17]

Die Beglückung durch eignes Schenken ist aber – wie wir am Gegenbeispiel des «Unsterblichen» Fosca erkannt haben, an die Endlichkeit gebunden. Nur sterbliche Menschen können dieses Glück erfahren, weil nur sie «sich hingeben können». Um aber dieses Glück erfahren zu können, müßten die meisten Menschen von sozialen Verhaltenszwängen erst befreit werden, die es ihnen kaum gestatten «zu schenken». Brecht jedenfalls hielt es nicht für möglich, solches Verhalten generell – ohne vorherige Veränderung der Gesellschaftsordnung – zu erwarten (oder gar zu verlangen). Man kann sich aber mit einigem Grund fragen, ob nicht sehr viel mehr Menschen jenes Glück erfahren könnten – auch in unserer Welt – wenn es ihnen deutlicher von Vorbildern vor Augen gestellt würde.

In ihrer sozialistisch-humanistischen Form jedenfalls ist die stoische Lehre von der Hinnahme der Endlichkeit des eignen Daseins nicht mehr nur der Ausdruck selbstbewußten Stolzes emanzipierter Individuen, die auf das sich quälende Volk und seinen Aberglauben spöttisch herabblicken. Sie ist – so wie Brecht sie begreift – nur die andere Seite des seligenden Bewußtseins, für das Glück künftig lebender Generationen gelebt zu haben, an die Stelle berechnenden «Tauschs» tritt damit das freiwillige, hochherzige Geschenk.

[1] Vgl. hierzu auch die Ausführungen des jungen Hegel über «Volksreligion und Christentum». Dort schreibt er über den Bürger der antiken Poleis: «Die Idee seines Vaterlandes, seines Staates war das Unsichtbare, das Höhere, wofür er arbeitete, das ihn trieb, dies war sein Endzweck der Welt, oder der Endzweck seiner Welt – den er in Wirklichkeit dargestellt fand, oder selbst darzustellen und zu erhalten mithalf. *Vor dieser Idee verschwand seine Individualität, er verlangte nur für jene Erhaltung, Leben und Fortdauer,* und konnte dies selbst realisieren; *für sein Individuum Fortdauer oder ewiges Leben zu verlangen oder zu erbetteln, konnte ihm nichts, oder nur selten einfallen* ... Cato wandte sich erst zu Platons Phädon, als das, was ihm bisher die höchste Ordnung der Dinge war, seine Welt, seine Republik zerstört war; dann flüchtete er sich zu einer noch höheren Ordnung» (Nohl, Theologische Jugendschriften [Tübingen 1907] 221). Erst in einer Zeit, da Sicherheit des Eigentums zum zentralen Interesse der Bürger wird als «Recht an Sicherheit des Eigentums ... die ganze Welt ausfüllte» «mußte ihm der Tod als etwas Schreckliches» erscheinen «denn ihn überlebte nichts, den Republikaner überlebte die Republik, und ihm schwebte der Gedanke vor, daß sie, seine Seele (gemeint die Republik als Seele des Republikaners, I.F.) etwas Ewiges sei» (aaO. 223).

[2] Epictet, III, 10.12, vgl. auch II,1,17 was ist der Tod? ein μορμολύκειον: «wende es, und du siehst, daß es nicht beißt.»

[3] Epictet III, 5, 10.

[4] Epictet IV, 1, 106.

[5] Michel de Montaigne, «Sie vous avez fait vostre proufit de la vie, vous en estes repeu, allez vous en satisfaict,

Cur non ut plenus vitae conviva recedis?

Sie vous n'en avez sceu user, si elle vous estoit inutile, que vous chault-il de l'avoir perdue, à quoy faire la voulez-vous encores?» (Essais, ed. Maurice Rat [Paris 1958] Bd. I, 95f.). «La mort est moins à craindre que rien, s'il y avoit quelque chose de moins ... Elle ne vous concerne ny mort ny vif: vif, parce que vous estes; mort, parce que vous n'estes plus. Nul ne meurt avant son heure. Ce que vous laissez de temps n'estoit plus vostre que celuy qui est passé avant vostre naissance...» (aaO. 97).

[6] Michel de Montaigne, «Chiron refusa l'immortalité, informé des conditions d'icelle par le Dieus mesme du temps et de la durée, Saturne, son père. Imaginez de vray combien seroit une vie perdurable, mons supportable à l'homme et plus pénible, que n'est la vie que je luy ay donnée. Si vous n'aviez la mort, vous me maudiriez sans cesse de vous en avoir privé. J'y ay à ascient meslé quelque peu d'amertume pour vous empescher, voyant la commodité de son usage, de l'embrasser trop avidement, ny de fuir la vie, ny de refuir la mort, que je demande de vous, j'ay temperé l'une et l'autre entre la douceur et l'aigreur» (aaO. 98f.).

[7] Michel de Montaigne, «L'utilité de vivre n'est pas en l'espace, elle est en l'usage: tel a vescu long temps, qui a peu vescu; attendez vous y pendant que vous y estes. Il gist en vostre volonté, non au nombre des ans, que vous avez vescu. Pensiez-vous jamais n'arriver là, où vous alliez sans cesse? Encore n'y a il chemin qui n'aye non issue» (aaO. 98).

[8] Michel de Montaigne, «Toute mort doit estre de mesmes sa vie. Nous ne devenons pas autres pour mourir. J'interprete tousjours la mort par la vie. Et si on me la recite d'apparance forte, attachée à une foible vie, je tiens qu'elle est produite d'une cause foible et sortable à sa vie» (aaO. Bd. II, 102).

[9] Simone de Beauvoir, Tous les Hommes sont mortels (Paris 1946). «Ah! dit-il avec passion. Comme je voudrais être immortel! – J'ai pensé cela aussi autrefois, dis-je. – Alors je serais sûr de trouver le passage vers la Chine; ... – Non, dis-je. Bientôt tu ne t'intéresserais plus à la Chine, tu ne t'intéresserais plus à rien parce que tu serais seul au monde... Je n'ai jamais eu d'ami, dis-je. Les hommes me regardaient toujours comme un étranger; ou comme un mort» (226).

[10] aaO. «Je marchais vers la porte; je ne pouvais pas risquer ma vie, je ne pouvais pas leur sourire, il n'y avait jamais de larmes dans mes yeux ni de flamme dans mon cœur. Un homme de nulle part, sans passé, sans avenir, sans présent. Je ne voulais rien, je n'étais personne...» (353).

[11] Michel de Montaigne, aaO. «Faites place aux autres, comme d'autres vous l'ont faite. L'équalité est la première pièce de l'équité. Qui se peut plaindre d'estre comprins, où tous sont comprins?» (96).

[12] Thomas Hobbes, Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen, ed. Ferdinand Toennies (Berlin 1926) 76f. (Elements of Law Natural and Politic, 1640, erste Veröffentlichung durch F. Tönnies 1889, Kapitel IX, § 21).

[13] Jean Jacques Rousseau, «Ainsi nous tenons à tout, nous nous accrochons à tout; les temps, les lieux, les hommes,

les choses, tout de qui est, tout ce qui sera, importe à chacun de nous...» (Emile, livre II, zit. nach Œuvres Complètes, ed. Hachette, Bd. II, 49).

[14] Bertold Brecht, Gesammelte Werke (große Ausgabe in 8 Bdn.) Bd. IV, 898f.

[15] Bertold Brecht, Gesammelte Werke Bd. IV, 865.

[16] Bertold Brecht, aaO. 1031.

[17] Bertold Brecht, aaO. 968. Der Titel lautet «Vom Glück des Gebens».

IRING FETSCHER

geboren 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, 1972 an der Universität Tel Aviv, 1972/73 am Netherlands Institute for Advanced Study (NIAS) in Wassenaar. 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), Modelle der Friedenssicherung (1972) (Hrsg.), Marxisten und die Sache Jesu (1974).

Marie-Emile Boismard

Unser Sieg über den Tod nach der Bibel

Die ersten ausdrücklichen Aussagen über einen Sieg des Menschen über den Tod treten in der Bibel erst sehr spät auf: im ersten Viertel des 2. Jahrhunderts vor Christus, bei Dan 12,2 und 2 Makk 7. Es war dies eine Zeit heftiger Verfolgung, die Antiochus Epiphanes gegen die Juden entfesselt hatte. Dies geschah sicherlich nicht von ungefähr, sondern es gibt uns Aufschluß über die Gründe, welche es dem jüdischen Volke ermöglichten, sich dieses Sieges über den Tod bewußt zu werden. Aufgrund ihrer ganzen biblischen Tradition waren die Juden überzeugt, daß Gott einerseits Urheber und Herr des Lebens ist (1 Sam 2,6) und daß er andererseits diejenigen, welche sein Gesetz beobachten, liebt und schützt. Nun wurden aber Juden aufgrund ihrer Treue zum Gesetz ums Leben gebracht. Sie verloren ihr kostbarstes Gut, ihr Leben, in eben dem Augenblick, da sie ihre Treue zu Gott bewiesen. Lag darin nicht eine Art von Skandal? Wenn Gott tatsächlich der Herr über das Leben ist, ist er es sich dann nicht schuldig, dieses Leben denjenigen, die es um seinetwillen verloren haben, auf irgendeine Weise wieder zurückzugeben? Der Glaube an den Sieg des Menschen über den Tod ist eine unmittelbare Folgerung aus dem Glauben an die lebendigmachende Allmacht Gottes und an seine Liebe zu denen, die ihm dienen.

Aber dieser Glaube trat – wie schon gesagt – erst sehr spät auf in der Bibel. Man braucht sich jedoch nicht zu verwundern, wenn man feststellt, daß dieser Glaube noch dabei ist, seinen adäquaten Ausdruck zu suchen. Selbst in neutestamentlicher Zeit hat dieser «neue» Glaube noch nicht seine endgültige Formulierung gefunden. Er äußert sich auf unterschiedliche Weise, je nach den Milieus und den Kulturen, auf die er trifft. Das «Wie» unseres Sieges über den Tod konnte tatsächlich auf unterschiedliche Art begriffen werden, je nach den verschiedenen Weisen, wie man sich das Wesen des Menschen vorstellte. Dies ist der Punkt, den wir hier ausführlich entwickeln wollen.

I.

In der Bibel wurde der Sieg des Menschen über den Tod anfänglich als eine *Auferweckung* oder – wie wir heute sagen würden – als eine *Auferstehung* begriffen. Die älteste ausdrückliche Formulierung dieses Glaubens findet sich bei Dan 12,2: «Viele von denen, die im Staub der Erde schlafen, werden aufwachen...» (vgl. Jes 26,19!). Aber diese Stelle bedarf der näheren Erklärung.

a) Der Text bei Dan fährt fort mit den Worten: «...die einen zu ewigem Leben, die anderen zur Schmach, zu ewiger Schande.» Man hat daraus gefolgert, daß Dan sowohl eine Auferstehung der Gottlosen wie eine Auferstehung der Gerechten im Blick gehabt habe, eine Auferstehung, die übrigens nur partiell zu denken sei, da sie nur «viele» bzw. «eine große Anzahl» betreffe.

J.B. Alfrink jedoch hat eine richtigere Interpretation dieses Textes gegeben[1]: Man muß V. 2b von V. 2a trennen und einen selbständigen Satz aus ihm machen, wobei das Verb «sein» (bzw. «bestimmt sein») sinngemäß einzufügen ist: «Die einen (sind bestimmt) zu ewigem Leben, die anderen zur Schmach, zu ewiger Schande.» Dieser

Satz ist zu verstehen im Zusammenhang mit der großen eschatologischen Bedrängnis, die gegen Ende von Kap. 11 und in 12,1 beschrieben wird: Im Verlaufe dieser Bedrängnis werden viele ausgerottet werden, während diejenigen, «die sich im Buche verzeichnet finden» (12,1; vgl. Jes 4,2–3), am Leben bleiben werden. Die zu ewigem Leben Bestimmten (12,2b), das sind die Gerechten: einerseits alle, die der großen Bedrängnis entronnen sind (12,1); andererseits alle diejenigen, die auferstehen (12,2a). Die zu ewiger Schmach Bestimmten, das sind die Gottlosen: einerseits die Opfer der großen Bedrängnis; andererseits diejenigen, die nicht auferstehen. Nach Dan sollen also bloß die Gerechten auferstehen und sich den aus der großen eschatologischen Bedrängnis Entronnenen zugesellen, um so mit ihnen das neue Volk Gottes zu bilden.

b) Wird die leibliche Verfassung der auferweckten Gerechten radikal umgestaltet werden? Manche haben diese Meinung vertreten, indem sie sich auf Dan 12,3 beriefen: «Da werden die Einsichtigen leuchten wie der Glanz des Firmaments, und die, welche viele zur Gerechtigkeit geführt, leuchten wie die Sterne in alle Ewigkeit!» Diese Vision einer Lichtwelt ließ den Gedanken an eine radikale Umgestaltung der Leiber aufkommen, die nun «verherrlicht» seien. Man übersieht dabei jedoch, daß es in diesem Text nicht um die Auferweckten im allgemeinen geht, sondern lediglich um diejenigen, welche das göttliche Gesetz erforscht und gelehrt haben. So ist hier die Lichtthematik nicht im physischen Sinne, sondern im moralischen Sinne zu verstehen, ganz auf der Linie solcher Texte wie Ps 119, 105 und Mt 5,14.16. Zu sagen, daß die Lehrer des Gesetzes leuchten werden wie die Sterne, bedeutet so viel wie daß ihre Lehre von allen, welche das neue Gottesvolk bilden, angenommen werden wird. Die Welt wird radikal verwandelt sein, aber nicht physisch, sondern moralisch. Sie wird dem Gesetz Gottes vollkommen gehorsam sein.

c) Um die Aussage des Textes Dan 12,2 zu verstehen, muß man ihn wieder in die Perspektive der semitischen Anthropologie einordnen. Die Semiten machten keinen Unterschied zwischen Seele und Leib im platonischen oder kartesianischen Sinne dieser Begriffe. Wie alle «Primitiven» (= Ursprünglichen!) begriffen sie den Menschen nur in seiner leib-seelischen Einheit. Mit anderen Worten: für sie war jedes seelische Leben des Menschen – wie Denken, Wollen, Gefühle und Gewissen – nur ein Ausfluß seines leiblichen Seins. Und da, wenn der Mensch stirbt, seine leiblichen Organe in der Erde verwesen, kann er auch nicht mehr denken, wollen oder empfinden. Das Gerippe, das von ihm übrigbleibt, gibt ihm gerade noch die Möglichkeit, ein unpersönlicher Schatten zu bleiben, der sich auf immer in die Finsternis der Scheol, in das «Land des Staubes» verliert.

Von daher ist zu verstehen, was für Daniel die Auferstehung bedeuten mußte: nicht – wie wir es heute verstehen – die Tatsache, daß eine unsterbliche Seele wieder einen Leib erhält, sondern die Rückkehr des Menschen in das bewußte und persönliche Leben. Auferstehung in diesem Sinne schließt zunächst eine Art von göttlicher Neuerschaffung der leiblichen Organe des Menschen (vgl. Hes 37,1–10) in sich; als Folge davon und als eigentliches Ziel beinhaltet sie das «Wiedererwachen» seines seelischen Lebens: seiner Erkenntniskraft, seines Willens, seiner Empfindungen und seiner gesamten Persönlichkeit. Der Mensch schlief als Schatten im Lande des Staubes, *jeden Lebens beraubt;* seine Auferstehung ist eine Neuschaffung seiner leiblichen Existenz, welche das Wiedererwachen seines Seelenlebens ermöglicht.

Eine solche Auffassung vom Sieg des Menschen über den Tod sollte sich kurz vor Beginn der christlichen Zeit im Judentum immer mehr ausbreiten. Sie findet sich im Buche Henoch, in den Psalmen Salomons, in den Testamenten der zwölf Patriarchen, und selbst in solchen Werken, die – wie das zweite Makkabäerbuch – die Redeweise der Griechen übernommen hatten; wenn aber 2 Makk zwischen Seele und Leib unterscheidet, so versteht es die Seele nicht als unsterblich: im Tode geht sie zugrunde wie der Leib, und so stoßen wir auch hier wieder auf die Problematik einer Auferstehung, wie sie schon Daniel verstand.

II.

Schon vor Beginn der christlichen Zeit begann das jüdische Denken auch nach einer anderen Lösung für das Problem unseres Sieges über den Tod zu suchen: durch den Gedanken der *Unsterblichkeit,* der mehr oder weniger unmittelbar vom Platonismus übernommen wurde.

a) Es sei hier mit wenigen Worten Platons Denken bezüglich der Anthropologie und des Geschicks des Menschen nach dem Tode in Erinnerung gerufen: Der Mensch besteht aus zwei Elementen: der geistigen und von Natur aus unsterb-

lichen Seele und dem aus der Erde gebildeten Leib, der allein vergänglich ist. Die Auffassung vom Leib ist hier deutlich pejorativ. Der Leib ist eine Art Gefängnis, in welchem die Seele wohnt. Er beschwert die Seele und behindert die volle Betätigung ihrer Fähigkeiten. Das Ziel des Lebens besteht daher darin, die Seele mit dem Gedanken vertraut zu machen, sich von ihrem Leib zu trennen, und so nimmt die Askese einen wichtigen Platz ein in den sittlichen Mahnreden Platons. Der Mensch erreicht sein Ziel, seine volle Entfaltung und seine Seligkeit, wenn seine endgültig von den Fesseln des Leibes befreite Seele in die Welt der reinen Ideen, in die Welt des Göttlichen zurückgekehrt ist.

Was wir den «Tod» nennen, muß also als das Ereignis betrachtet werden, nach dem jeder Mensch sich sehnt. Im Tode geht der Mensch nicht unter in der Scheol oder im Hades. Er lebt vielmehr weiter mit dem höheren Teil seines Wesens, er entfaltet sich nun erst im vollkommenen Leben. In diesem Sinne kann man sagen, der Mensch sei unsterblich.

b) Gewisse Texte des Alten Testaments bereiteten das jüdische Denken darauf vor, diese platonische Auffassung vom Geschick des Menschen nach dem Tode übernehmen zu können. Nach Gen 5,24 starb der Patriarch Henoch nicht wie die anderen Menschen, sondern wurde von Gott «aufgenommen». Ebenfalls der Prophet Elija starb zufolge 2 Kg 2,11 nicht. Die jüdische Tradition deutete diese beiden Texte in dem Sinne, daß Henoch und Elija noch bei Gott am Leben seien.

Andererseits stellt Ps 73 das Los der gottlosen Reichen, die für immer untergehen (VV. 17–20) der Bestimmung des Gerechten gegenüber, welchen Gott durch (oder in?) seine Herrlichkeit «aufnehmen» wird (VV. 23–24). Dieselbe Gegenüberstellung findet sich in Ps 49,15–16 (vgl. Ps 16,10): Gott wird den Gerechten «aufnehmen». Dies ist das Verb, das auch in Gen 5,24 verwendet ist, um das endgültige Los Henochs zu kennzeichnen. Bringen diese Psalmen nun die Überzeugung zum Ausdruck, der Gerechte werde ein für allemal und endgültig der Vernichtung in der Scheol entgehen? Das ist nicht sicher. Trotz allem konnten sie jedenfalls von denjenigen, welche von platonischem Denken beeinflußt waren, in diesem Sinne gedeutet werden.

c) Der platonische Einfluß auf das Buch der Weisheit ist unbestreitbar. Er ist vor allem in Weish 9,15 klar erkennbar, wo eine nichtsemitische Anthropologie vorausgesetzt ist: «Lähmt doch ein hinfälliger Geist die Seele und belastet das irdische Zelt den vielsinnenden Geist.» In diesem Text klingt zweifellos eine Stelle aus dem Phädon nach: «Und so muß man bedenken, daß der Leib lastend und schwer und erdhaft und sichtbar ist. Und eine Seele, die einen solchen Leib besitzt, ist durch ihn beschwert und herabgezogen und festgehalten am Ort des Sichtbaren.» Die Verwendung derselben relativ seltenen griechischen Wörter im einen wie im anderen Text macht den Einfluß platonischen Denkens in Weish 9,15 so viel wie sicher. Wie bei Platon wird der Leib der Seele gegenübergestellt. Er wird mit einem «irdischen Zelt» verglichen, ein Ausdruck der sich in neuplatonischen Werken wiederfindet. Er beschwert die Seele, er ist eine Last für sie. Die Seele dagegen ist «Geist», also «Einsichtskraft». Es wird zu verstehen gegeben, daß der Leib die volle Entfaltung der geistigen Fähigkeiten des Menschen behindere. Wie sollte man also von daher zu einem anderen Schluß kommen als dem, daß ein glückliches Geschick des Menschen darin liegt, daß die Seele sich vom Leib befreien kann?

Mehrere andere Stellen des Buches der Weisheit gehen tatsächlich in diese Richtung. In Weish 4, 7–14, handelt der Autor über das Problem des Gerechten, der vorzeitig stirbt. In V. 10 heißt es: «Weil er Gott wohlgefällig war, wurde er geliebt, und weil er mitten unter Sündern lebte, ward er entrückt.» Diese Worte sind eine Wiederaufnahme des Textes von Gn 5,24 in der Lesart der Septuaginta. Der «Gerechte» hat also ein ähnliches Geschick wie Henoch. Er «stirbt» nicht im semitischen Sinne des Wortes. Er geht mit dem höheren Teil seines Wesens, mit seiner Seele (V. 14), die in V. 11 (wie in 9,15) mit seiner Einsichtskraft gleichgesetzt wird, zu Gott.

In der Linie dieses Denkens müssen auch die Formulierungen von Weish 3,1–5, einer Stelle, die in Gegenüberstellung zu 2,16–20 gegen die Gottlosen den Sieg des Gerechten über den Tod aussagt, gedeutet werden: Die *Seelen* der Gerechten werden von Gott beschützt. Sie können daher nicht sterben. Der Tod ist nur noch scheinbar, weil der Mensch kraft seiner Seele überlebt. Er ist zu verstehen als ein «Exodus», als ein Aufbruch an einen Ort weit weg von dieser Welt. Er ist nicht eine Vernichtung, wie die Gottlosen meinen, denn der Gerechte besitzt die Verheißung der *Unsterblichkeit*. Es gibt keinen Tod im semitischen Sinne dieses Wortes mehr. Hat denn Gott den Menschen nicht letzten Endes im Blick auf die Unvergänglichkeit geschaffen (Weish 1,14–15; 2,23)?

Der Autor des Weisheitsbuches spricht nie von Auferstehung. Die pejorative Weise, in der er vom Leib spricht (9,15), legt die Vermutung nahe, daß er eine Auferstehung der Leiber «am Ende der Zeiten» in dem Sinne, wie wir sie jetzt verstehen, nicht vor Augen hat. Dem platonischen Denken treu, ist er nur an der Unsterblichkeit der Seele interessiert. In einem wichtigen Punkte jedoch trennt er sich vom Platonismus. Die Vorstellung von einer von Natur aus unsterblichen Seele konnte einen von den Lehren des Alten Testamentes durchdrungenen Juden nur schockieren. Das Leben gehört Gott. Die Unsterblichkeit kann also nur ein Geschenk Gottes sein. Daß dies wohl auch die Überzeugung des Autors des Buches der Weisheit war, dafür haben wir einen Beweis in der Art und Weise, wie er das Geschick der Gottlosen versteht: als einen totalen Untergang von Seele und Leib (Weish 2,1–5).

Die platonischen Vorstellungen bezüglich der individuellen Eschatologie sind nicht nur von Weish 1–9, sondern auch von den Kapiteln 102 bis 104 des 1. Henochbuches, im Buch der Jubiläen und – noch viel deutlicher – im 4. Makkabäerbuch, dessen verwandtschaftliche Nähe zum Platonismus heute niemand mehr bestreitet, aufgenommen worden.

III.

Im Neuen Testament ist der Fall des Apostels Paulus besonders interessant. In seinen ältesten Briefen übernimmt er tatsächlich die Auffassungen des Buches Daniel über die Auferstehung. In der Folge aber gibt er sie wieder auf, um sich stattdessen Ansichten zu eigen zu machen, die denen des Weisheitsbuches entsprechen. Er korrigiert sie jedoch in einem wesentlichen Punkt: Die Seele bleibt nicht des Leibes beraubt!

a) In 1 Th 4,13–18 handelt Paulus ausdrücklich über das endgültige Los der Gerechten. Bei der Wiederkehr Christi wird eine bestimmte Anzahl von Christen bereits gestorben sein. Die Mehrzahl jedoch und unter ihnen auch er selbst, Paulus, wird noch am Leben sein. Paulus hält diese Wiederkehr Christi für verhältnismäßig nahe bevorstehend. Von denjenigen, die schon gestorben sind, schreibt er, daß sie «entschlafen» seien, dann aber auch, daß sie zur Zeit der Parusie «auferstehen» werden oder «auferweckt» werden. Dies sind dieselben Formulierungen, die auch Daniel gebraucht hatte. Man muß hier noch hinzufügen, daß Paulus genau wie Dan eine Auferstehung des ganzen Menschen im Auge hat und nicht eine Auferstehung bloß von Leibern, wie wir sie heute verstehen. Von Menschen, deren Seele sich eines wirklichen Lebens in Gott erfreut und die nur einfach wieder einen Leib erhalten wollen, würde Paulus nicht sagen, daß sie schlafen und daß sie auferweckt werden sollten. Wenn andererseits die Gläubigen von Thessaloniki der Überzeugung gewesen wären, daß die Seelen der Verstorbenen schon bei Christus seien, warum hätte Paulus ihnen dann sagen sollen: «Ihr sollt nicht trauern wie die anderen, die keine Hoffnung haben?» Warum machte er sich denn die Mühe, zu argumentieren, die Lebenden würden den Toten bei der Parusie nichts voraushaben? Wie Daniel hat auch Paulus die Vorstellung, daß die Toten in einen Zustand unbeständiger Schatten abgesunken sind, da sie jede Personalität und jedes Seelenleben verloren haben: sie «schlafen» in der Erwartung ihrer Auferweckung bei der Wiederkunft Christi.

Dieselbe Sicht findet sich bei 1 Kor 15 wieder. Paulus spricht hier ebenso wie in 1 Th 4. Dennoch muß man hier auf eine gewisse Doppeldeutigkeit aufmerksam machen. Paulus legt hier besonderen Nachdruck auf die Auferstehung der Leiber (V. 44), aber das Wort «Leib» darf nicht im platonischen Sinne verstanden werden, nämlich als eine Wirklichkeit im Gegensatz zur unsterblichen Seele. Ähnlich wie das hebräische Wort «basar» bezeichnet es vielmehr den ganzen Menschen und müßte daher eigentlich mit «Sein» oder «Wesen» übersetzt werden. Das folgt auch aus den VV. 40ff., wo Paulus die himmlischen «Leiber» den irdischen Leibern gegenüberstellt, was eindeutig zu verstehen ist im Sinne von himmlischen oder irdischen «Wesen».

Paulus denkt also hier genau so wie in 1 Th 4 an eine Auferstehung nicht bloß des Leibes, sondern des ganzen leib-seelischen Wesens. Der Mensch wird dann zu einem «geistlichen Wesen», nachdem er vorher ein psychisches Wesen (V. 44) gewesen war, ein Wesen, das bloß den vitalen Lebenshauch, die «nefesch», besaß.

b) Die Blickrichtung wandelt sich total in 2 Kor 5,1–10. Wie viele Kommentare vermerkt haben, nimmt die Sprache hier eine unbestreitbar philosophische und vor allem platonische Färbung an. In den Versen 6–10 sagt Paulus zweimal, wir seien «allzeit getrost» («tharrountes», «tarroumen»). Dieser Ausdruck aber findet sich öfters in Platons «Phädon», und zwar im Bezug auf das Problem des Todes. Das Fundament unseres «Ge-

trostseins» gegenüber dem Tod ist dort wie hier die Überzeugung, daß unsere Seele unsterblich und unzerstörbar ist.[2]

Übrigens macht Paulus in denselben Versen einen Unterschied zwischen sich und seinem Leib, den er hier zweifellos im platonischen Sinne versteht. Dieser Leib wird als eine vorübergehende Behausung betrachtet, in welcher wir im Exil fern vom Herrn wohnen. Ein derartiges Verständnis des Leibes findet sich oft bei Philon von Alexandrien, dem getreuen Schüler Platons.

Es ist ganz eindeutig, daß nun für Paulus der Christ, wenn er seinen Leib verläßt, nicht mehr «stirbt» im semitischen Sinne dieses Begriffs, sondern daß er sich damit anschickt, bei Christus in Gott zu leben: «Wir sind getrost und möchten lieber diesen Leib verlassen, um beim Herrn zu sein.» Der Leib ist eine Wohnung, die man von einem Augenblick auf den anderen verlassen kann. Paulus unterscheidet also im Menschen zwei trennbare Bestandteile: den Leib und eine Wirklichkeit, die er nicht näher benennt, die den Ursprung seines «Ichs» darstellt und die Platon Seele nannte. Es ist hier keine Rede mehr von «Schlaf» oder von «Auferstehung». Der Mensch hört auch nicht für einen Augenblick auf, sein volles Bewußtsein und seine Personalität zu besitzen. Der Tod ist jetzt nicht mehr Abbruch des bewußten Seelenlebens, er ist einfach nur noch Verlust eines vergänglichen Leibes. Paulus spricht hier nicht mehr von den Voraussetzungen einer semitischen Anthropologie her. Er hat sich vielmehr eine platonische Anthropologie zueigen gemacht, genau so wie der Verfasser des Weisheitsbuches.

Dennoch unterscheidet Paulus sich von Platon und vom Autor des Weisheitsbuches in einem wesentlichen Punkt: Dem Realismus des semitischen Denkens treu bleibend vermag er sich nicht zu entschließen, die Idee einer «entleibten» Seele zu übernehmen. Die Lösung, die er ins Auge faßt, wird in 2 Kor 5,1ff. vorgetragen: Die «irdische Wohnung», welche zerstört werden wird, ist offensichtlich unser derzeitiger Leib. Dieser wird verglichen mit einem Zelt, in dem wir vorläufig wohnen, was wiederum ein dem griechischen und vor allem dem platonischen Denken vertrauter Begriff ist (vgl. Weish 9,15). Diesem irdischen Leib, den wir verlassen werden (vgl. die VV. 6–8), stellt Paulus «eine nicht von Menschenhand gemachte ewige Wohnung in den Himmeln» gegenüber. Was könnte diese Wohnung anderes sein als ein «himmlischer Leib», ein neuer von Gott geschaffener Leib?

So würde also das Denken des Paulus über diese Frage folgendermaßen aussehen: Im Augenblick des Todes verlassen wir unseren irdischen Leib, aber nur, um *sogleich* einen himmlischen, unvergänglichen Leib zu erhalten. Paulus sagt, daß dieser Leib uns im Himmel schon erwartet. Dies ist eine semitische Denk- und Redeweise, wonach die eschatologischen Wirklichkeiten als im Glauben schon gegenwärtig vorgestellt werden, und zwar bisweilen schon von der Erschaffung der Welt an. Diese Idee vom Anziehen eines neuen Leibes alsbald nach dem Tode ist nicht etwas, was Paulus eigentümlich wäre. Sie ist u.a. auch in der «Himmelfahrt des Jesaja» bezeugt.[3]

Wir müssen auch noch hinzufügen, daß Paulus in den Versen 2–4 zu verstehen gibt, daß er immer noch eine baldige Wiederkunft Christi erwartet, welche es ihm erlauben würde, seinen anderen Leib einfach mit dem himmlischen Leibe zu «überkleiden», ohne den irdischen Leib erst ablegen zu müssen. Das wäre insofern besser, als er sich so nicht der Zerreißung des ganz-menschlichen Wesens unterwerfen müßte. Jedenfalls wird er sich so nie in der Lage befinden, «nackt» zu sein, er wird niemals jeder Art von Leibes beraubt sein.

IV.

Findet sich im Neuen Testament eine Konzeption, die annähernd jener entspricht, wie sie gängigerweise in der katholischen Kirche gelehrt wird? Danach käme die unsterbliche Seele am Ende der Zeiten bei der Wiederkehr Christi wieder in den Besitz «ihres» Leibes. Ja, eine solche Auffassung läßt sich finden, wenn man gewisse Texte so in Rechnung stellt, wie sie uns jetzt vorliegen: So gibt Paulus in Phil 1,23 seiner Überzeugung Ausdruck, alsbald nach seinem Tode mit Christus vereint zu werden. In Phil 3,20–21 aber spricht er seine Hoffnung aus, seinen «Leib der Niedrigkeit» bei der Wiederkunft Christi in einen «Leib der Herrlichkeit» verwandelt zu sehen.

Man muß hier aber der Tatsache Rechnung tragen, daß nach der Meinung vieler Exegeten der Brief an die Philipper in seiner jetzigen Gestalt aus ursprünglich zwei oder drei kurzen Briefen besteht, die zu verschiedenen Zeiten geschrieben sind. Es bestünde also die Möglichkeit, daß Paulus Phil 3,20–21 offensichtlich zur gleichen Zeit geschrieben hätte wie 1 Kor 15, wofür die Ähnlichkeit der Ausdrücke spricht. Dagegen gehörte Phil 1,23 zu einem späteren Schreiben und wäre so

in dieselbe Perspektive einzuordnen wie 2 Kor 5, 1–10. Diese Auffassung vom Geschick des Christen nach dem Tode, welche durch eine vermittelnde Annäherung der beiden Stellen zustandekam, stammte dann nicht von Paulus selbst, sondern vom Endredaktor der Briefe.

Dasselbe gilt von Joh 5,24–29. Die Verse 24–25 spielten an auf die «geistliche» Auferstehung des Christen, auf die Lebendigmachung seiner Seele, während die Verse 28–29 von der Auferstehung der Leiber am Ende der Zeiten sprächen. Es ist jedoch unverkennbar, daß die Ausdrucksweise der Verse 28–29, welche Dan 12,2 zitieren, eine semitische Anthropologie voraussetzen: Es handelt sich hier um eine Auferstehung des ganzen Menschen und nicht bloß von Leibern. Joh 5,19–30 enthält wenigstens zwei – wenn nicht gar drei – Gedankengänge, welche verschiedenen redaktionellen Ebenen des Johannesevangeliums angehören. Hat der Endredaktor des Johannesevangeliums, als er diese miteinander verband, wohl an eine Auferstehung allein der Leiber am Ende der Zeiten gedacht? Das ist möglich, aber nicht sicher.

Man könnte auch noch Mt 10,28 anführen, einen Text, der die Trennung der Seele vom Leib im Augenblick des Todes zur Voraussetzung hat. Die Parallele bei Lk 12,4–5 aber bleibt hier der Sicht einer semitischen Anthropologie verbunden. Die platonische Sicht, welche der mattäische Text voraussetzt, steht in den Evangelien völlig allein. Sie ist nicht Jesus, sondern dem Redaktor des Mattäusevangeliums zuzuschreiben.

Die Vorstellung von einer Auferstehung der Leiber am Ende der Zeiten wäre also erst sehr spät im Neuen Testament aufgetreten. Genau so verhielt es sich damit im Judentum. Diese Vorstellung kam erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung auf, im 4. Buch Esra und in der Apokalypse des Baruch.

Wenn man sich streng an den Blickwinkel der biblischen Offenbarung hält, so muß man jedoch zwei verschiedene Blickrichtungen unterscheiden. Die *Tatsache* des Sieges des «Gerechten» über den Tod, die im Alten Testament erst sehr spät ausgesagt ist, drängt sich in allen Büchern des Neuen Testamentes als einer der unbestreitbarsten Bestandteile der christlichen Offenbarung auf. Die *Art und Weise* dieses Sieges über den Tod ist nicht Gegenstand einheitlicher Lehraussagen. Das jüdische Denken und danach auch noch das christliche Denken versuchen dem auf verschiedene Weisen Ausdruck zu geben, die vor allem je nach der Vorstellung vom Wesen des Menschen variieren.

Sollte man daraus nicht zu Recht folgern dürfen, daß Gott über das *Wie* unseres Sieges über den Tod uns nichts offenbaren wollte? Den Philosophen und den Theologen ist es überlassen, darüber zu debattieren! Was die einfachen Gläubigen angeht, so genügt es ihnen, mit Paulus ironisch zu fragen: «Tod, wo ist dein Sieg?» Das «Wie» dieses Sieges bleibt ein Mysterium der Liebe und der Allmacht Gottes.

[1] B. J. Alfrink, L'idée de résurrection d'après Daniel 12, 2: Biblica 40 (1959) 355–371.

[2] Vgl. J. Dupont, Syn Christôi. L'union avec le Christ selon saint Paul (Brugge 1952) 159.

[3] Nach dem jüdischen Historiker Josephus lehrten die Pharisäer, daß die unzerstörbaren Seelen der Gerechten nach dem Tode einen neuen Leib erhalten. Vgl. Bellum Judaicum II, 163.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MARIE-EMILE BOISMARD

geboren 1916 in Seiches s/le Loir (Frankreich), seit 1934 Dominikaner, 1943 zum Priester geweiht. Er ist Lizentiat der Theologie und der Bibelwissenschaften, war Professor für Neues Testament an der Universität Freiburg (Schweiz) und an der École Biblique zu Jerusalem. Er veröffentlichte u.a.: Synopse des Quatre Evangiles. Band I: Texte (in Zusammenarbeit mit Pierre Benoit) (Paris 1965), Band II: Kommentar (Paris 1972).

Luis de Boni

Theologische und semantische Erwägungen über das Unsterblichkeitsverlangen im volkstümlichen Katholizismus

1. Der volkstümliche Katholizismus

Dieser Artikel befaßt sich besonders mit dem volkstümlichen Katholizismus Brasiliens.[1] Er sieht daher von den nichtkatholischen Phänomenen ab, auf die man im Lande stößt[2], ebenso von volkstümlichen Formen anderer Weltreligionen. Angesichts der Bindungen, die dank der Zivilisation und Kultur zwischen Brasilien und den übrigen Ländern Lateinamerikas bestehen, handelt es sich jedoch um ein Phänomen, das man mit den notwendigen Differenzierungen in ganz Hibero-Amerika feststellen kann.

Die Religionssoziologie befaßt sich mit der Tatsache, daß alle großen Religionen im Laufe der Zeit dazu neigen, durch Bildung von Institutionen und Kulturformen volkstümliche Gestalt zu gewinnen. So wird die Religion nicht so sehr ein Problem persönlicher Entscheidung und Hinwendung, als vielmehr ein Eingehen in eine vorgegebene Welt, in der der Einzelmensch geboren wird und sich entfaltet, und die von den Kulturgesetzen beherrscht ist. Pionier in diesem Forschungsgebiet war in Lateinamerika der Soziologe Thales de Azevedo; seine Studien fanden jedoch erst Widerhall, als die Kirche die Nachkonzilserneuerung begann. Nun ward sie sich der Zweideutigkeit von Behauptungen bewußt, die besagten: «Lateinamerika ist der katholische Kontinent», «Brasilien ist das größte katholische Land der Welt» usw. Wenn man als Kriterium zur Beurteilung solcher Sätze das Verhältnis Priester–Gläubige, den Sakramentenempfang oder den Grad der Kenntnis der Lehre nimmt, wird man zu einer gegenteiligen Folgerung kommen. Es bleibt dann nur der Maßstab der Zahl: die Menschen erklären, katholisch zu sein und bringen fast alle ihre Kinder zur Kirche, um sie taufen zu lassen. Das Wort «katholisch» erweist sich aber in diesem Fall als *zweideutig;* denn es umfaßt Typen, die vom ausdrücklichen Katholiken, dessen Leben von der offiziellen Lehre der Kirche geprägt wird, bis zum traditionellen, zum kulturellen, zum volksmäßigen Katholiken reichen.

Die heutigen Studien über den volksmäßigen Katholizismus stellen daher eine Forschungsphase dar. Die Soziologie, die Kulturanthropologie, die Ethnographie, die Geschichte, die Theologie sehen ihn unter verschiedenen Gesichtspunkten, und jeder Autor bedient sich dabei seines eigenen wissenschaftlichen Werkzeugs.[3] Die verschiedenen Analysen stehen immer vor der Schwierigkeit, daß sie einerseits den volksmäßigen Katholizismus mindestens von dem formellen Katholizismus abheben und anderseits die verschiedenen Seiten an den Äußerungen als Stilformen, die zu einem gleichen Gesamtphänomen gehören, und als Institutionsformen, die in einem Sozialsystem stehen, hinstellen müssen.

Die Verschiedenheit der Ergebnisse nimmt noch zu, wenn man beachtet, daß der Forscher nicht nur vor der allgemeinen Schwierigkeit steht, das religiöse Phänomen zu definieren, sondern überdies vor zwei weiteren Problemen: a) Was versteht man unter *Katholizismus?* Es ist ein schwacher Punkt in vielen Studien, daß sie den volksmäßigen Katholizismus, wie das Volk ihn lebt, nicht mit dem Katholizismus vergleichen, den ein anderes Volk oder eine andere Klasse lebt, sondern mit dem, der in den Handbüchern der Theologie definiert ist und als solcher nur ein «ens rationis» darstellt (J. Comblin). Durch die Nichtbeachtung dieses Aspektes gelangen sie zu einer äußerst negativen Bewertung des volksmäßigen Katholizismus und verfallen leicht der Elite-Versuchung, das Mittel der «verbrannten Erde» anzuraten. b) Welche Bedeutung gibt man dem Begriff *Volk?* In Lateinamerika hat dieses Wort einen besondern Sinn. Man meint damit jenen großen Teil der Bevölkerung, der bis heute am Rande der Zivilisation und des Ganges der Politik geblieben ist. Es sind dies die Indianer, die Neger, die unbemittelten Weißen und jede Art von Mestizen; ihnen war die politische Unabhängigkeit des vergangenen Jahrhunderts nur eine Farce, die ihr Dasein in nichts verändert hat. Die Entdeckung des «Volkes» liegt an der Wurzel aller sozialen Bewegungen Lateinamerikas im 20. Jahrhundert, und die Krise der politischen Institutionen, die sich daraus ergeben hat, veranlaßt die regierenden Eliten, sich stetsfort auf das Volk als den einzigen Faktor zu berufen,

welcher der Macht Berechtigung verleiht. Diese Auffassung entspricht keineswegs dem Begriff vom Volke im volkstümlichen Katholizismus, der auch von andern Klassen gelebt wird. Es scheint jedoch wahrscheinlich und bleibt als Arbeitshypothese nützlich, daß es sich um einen Katholizismus handelt, der von den Grundlagen ausgeht, von den einfachsten, aber nicht versklavten Schichten, und die übrigen Schichten der Gesellschaft erfaßt.[4] Für die geschichtliche Entstehung Brasiliens läßt sich auch feststellen, daß das ländliche Element ihm ein bedeutsames Agrargepräge verliehen hat.[5] Der Verstädterungsprozeß bedeutete aus diesem Grunde auch eine Krisenzeit für die Werte dieser Form des religiösen Lebens.

Der Glaube, den Brasilien (wie ganz Lateinamerika) erhielt, wurde von einem andern Kontinent herübergebracht, ohne einen Entwicklungs- und Anpassungsprozeß zu erleben. In die neue Welt kam der iberische Katholizismus des Christentums, der von der Kreuzzugsglut gegen die Sarazenen und vom theologischen und politischen Einsatz der Gegenreformation durchdrungen war. In der Begierde, «den Glauben und das Reich auszudehnen» (Camoes) verwechselte man ununterbrochen Religion und Zivilisation, und die Kirche lieferte die ideologische Rechtfertigung für die Eroberung; sie machte sich daran, Massen zu taufen und ließ sich dabei von der unbewußten Voraussetzung leiten, die Annahme oder Erhaltung der europäischen Sitten sei gleichbedeutend mit einem entsprechenden Verhältnis zum katholischen Glauben. Dadurch schuf man die Institutionen einer Pastoral des Christentums, für die das Katechumenat und die fortwährende Bekehrung überflüssig wurden. Die Religion erlangte so einen höheren Grad der Kulturverbundenheit und wurde mit der gesellschaftlichen Überlieferung durch die Zeiten weitergegeben, während sich die Kirche mit dem Verwaltungsdienst, der Moralpredigt und der mechanischen Wiederholung theologischer Formeln begnügte, die man in den europäischen Zentren erarbeitet hatte.

Der Katholizismus, der sich hieraus entwickelt hat, betont fast ausschließlich Nützlichkeitsaspekte, während er mehrere grundlegende Punkte des Glaubens an zweite Stelle setzt oder sogar übergeht. Das Volk, dessen Leben von tiefer Frömmigkeit erfüllt ist, kreist in Wirklichkeit um den religiösen Kern *Heilige – Versprechen – Wunder*. Der Heilige ist jemand im Himmel, der außerordentliche Macht besitzt; von ihm erwartet der Gläubige ein «Wunder», dessen Verwirklichung zur genauen Erfüllung des Versprochenen verpflichtet. Die Verehrung der Heiligen löscht die Bedeutung Jesu fast völlig aus; er wird mit Gott im Himmel vermengt oder dann für einen der Heiligen gehalten, der in einer fernen Vergangenheit seiner Gutherzigkeit wegen gelitten hat. Von dieser Sicht aus bleibt daher wenig Raum für die Entwicklung einer Soteriologie. Übrigens kennt die leidvolle Frömmigkeit des Volkes wohl das Drama der Passion, nicht aber den Auferstehungssonntag. Es handelt sich also um eine Christologie ohne Ostergeheimnis. Dementsprechend weiß man auch nicht, was Jesus über Gott geoffenbart hat: die Vaterschaft Gottes (Gott gleicht mehr dem Jahveh des alten Testaments), den Geist als Erfüllung des Werkes des Sohnes (die Volksfrömmigkeit scheint von der Gnade als der Grundlage des ganzen Heilsprozesses nichts zu wissen), und Gott als Dreifaltigkeit. Kein Wunder daher, daß die Auffassung von der Kirche so arm ist, eine individualistische Sicht der Sakramente begünstigt und zum Ritualismus neigt; nach den Worten von A. Büntig wird die Kirche als eine Art Supermarkt betrachtet, der Eigentum der Hierarchie ist und auf dem die geistlichen Güter zu verkaufen sind.[6] Die utilitaristische Auffassung der Religion scheidet endlich die Moral vom täglichen Leben.

2. Die Problematik der persönlichen Unsterblichkeit des Menschen

Dieses Problem durchzieht die Geschichte des westlichen Denkens und hat den Aufbau der feinsten philosophischen Kategorien mitbestimmt.[7] Der volkstümliche Katholizismus weist diesbezüglich keine metaphysischen Spekulationen auf. Er hat einfach eine christliche Sicht der Unsterblichkeit übernommen, unter der ein ausgesprochener Dualismus pocht. Das menschliche Leben scheint aus zwei ungleichen Etappen zu bestehen, die durch das Bindeglied des Todes miteinander verbunden sind. Die eine ist eine Zeit des Leidens und der Entbehrung hier auf Erden, und auf sie folgt die andere, eine ganze Ewigkeit der Freude oder der Strafe, je nachdem der Mensch vom Tode im Stand der Gnade oder der Sünde weggerafft wird.

Das irdische Dasein wird als etwas sehr Relatives betrachtet und fatalistisch hingenommen. Jedermann wird mit seinem «Schicksal», seiner «Bestimmung» geboren, weil dies der Wille Gottes ist. Alles im Leben, von der Geburt bis zum Augen-

blick des Todes, ist festgelegt, und es wäre eine große Sünde, sich gegen diese göttliche Anordnung aufzulehnen. Es ist das Geschick der Menschen, das die einen gut und andere böse, die einen reich und die andern arm werden läßt. «Wenn einer geboren wurde, arm zu sein / so nützt es ihm nichts zu arbeiten», sagt ein Gedicht. Dadurch gelangt man zu einer passiven Haltung dem Dasein gegenüber. Man nimmt die Ereignisse resigniert hin oder macht den Heiligen Versprechen, damit sie einem die gewünschten Vergünstigungen erlangen; man gelangt nie zum Schlusse, die Leiden, die schlechten Ernten, die Unbilden, das Elend seien oft die Folge falscher Beziehungen zwischen den Menschen (und ließen sich daher mit menschlicher Mühe überwinden), und nicht Frucht des Schicksals, der Natur oder des Willens Gottes.

Auf dieser Erde lebt man als Leib und Seele. Zwischen beiden besteht fast immer eine Spaltung. Die Auferstehung des Fleisches scheint im Geist des Volkes kaum tiefe Wurzeln zu haben. Der Leib ist eher ein Gefängnis der Seele, etwas von geringerer Bedeutung, wovon der Tod uns befreien wird. Der einzige Wert des gegenwärtigen Lebens besteht darin, daß sich in seinem letzten Augenblick das zukünftige entscheidet. Es handelt sich also nicht so sehr darum, ein dem Guten zugewandtes Dasein zu führen, sondern zu erreichen, daß es zur Rettung führt. Es besteht daher eine Trennung zwischen der Beichtstuhlmoral und dem täglichen Leben. Die Auffassung von Gut und Böse ist nominalistisch, das heißt, die Bestimmung des ethischen Gehalts der menschlichen Handlungen wird dem willkürlichen Willen Gottes anheimgestellt. Man kann auf eine fast mechanische Art ins Paradies kommen, z.B. durch die Übung der «Neun Freitage», das tägliche Beten von drei «Gegrüßt seist du, Maria», den Gebrauch des Skapuliers oder die Beichte oder das Glaubensbekenntnis auf dem Todbett. Solche Übungen stehen aber in keiner Beziehung mit dem täglichen Leben. Und symptomatisch bleibt die Tatsache, daß die Verfehlungen gegen das Eigentum und die Keuschheit – gerade die zwei Hauptpunkte einer bestimmten katholischen Moral –, zwar Gegenstand der Beicht sind, aber schwerlich den Vorsatz der Änderung des Lebens mit sich bringen.

Der Tod als Bindeglied zwischen den zwei Existenzen ist kein außerordentliches Ereignis, das das Leben der Gemeinschaft erschüttert. Es handelt sich vielmehr um eine alltägliche Erscheinung. Der Dichter Melo Neto sagt: «Weil hier so viele Menschen sterben / ist es nur möglich, zu arbeiten / in Berufen, die aus dem Tod / einen Erwerb oder einen Basar machen / (...) Nur die Äcker der Toten / lohnt es sich hier anzubauen, / und sie zu bestellen ist leicht, / man braucht nur zu pflanzen (...). Wir sterben eines gleichen Todes: / altershalber vor dreißig, / durch Hinterlist vor zwanzig / vor Hunger jeden Tag ein wenig.» – Ein Hauch von Achtung umhüllt die Toten. Man hat für sie eine Nebenliturgie geschaffen; deren Leitung ein «Vorbeter» hat, der so den abwesenden Priester bei den Beerdigungen ersetzt. Die berühmten «Bauernbünde» im Nordosten Brasiliens entstanden nicht als Verteidiger der Rechte der Lebenden, sondern als Forderer zugunsten der Toten, für die sie eine würdige Form der Bestattung in einem Holzsarg verlangten.[8]

Endlich ist der Volkskatholizismus tief *eschatologisch,* sogar apokalyptisch geprägt und von konkreten Bildern erfüllt... Gott, der nach der Schöpfung aus dem Leben der Menschen abwesend zu sein scheint, beginnt nach dem Tode von neuem zu handeln, und zwar als unbestechlicher Richter, der Belohnung und Strafe austeilt. Das künftige Leben wird nicht so sehr als Problem der Gemeinschaft oder Nichtgemeinschaft mit den Menschen und mit Gott gesehen, sondern noch mehr als Frage der Freude oder des Leides des Einzelmenschen. «Rette deine Seele» war ein Merkwort der Volksmissionen. Beim Eintritt ins andere Leben wird man dann vor dem Richterstuhl Gottes feststellen, ob die Seele gerettet oder für immer verloren ist.

Der Glaube an die Hölle als den Ort ewigen Unglücks ist tief verwurzelt. Aber die Volksfrömmigkeit verlegt die Aufmerksamkeit auf die rächende Gerechtigkeit Gottes im Fegfeuer. Es bestehen übrigens ernstliche Unterschiede zwischen dem formellen und dem volkstümlichen Katholizismus in bezug auf die Leiden im Jenseits. Für den letzteren gelangt nur die Seele, die von jeder Makel frei ist und alles begangene Böse «abgezahlt» hat, in die Seligkeit des Himmels. Bis dahin aber leidet sie und irrt umher, um sich den Frieden zu verschaffen. Da sie schon vom Leibe getrennt ist, kann sie sich nicht mit den gewöhnlichen Mitteln mit den Lebenden in Verbindung setzen, um sie um Hilfe anzuflehen. Sie kann ihnen jedoch im Traum erscheinen oder sich zuweilen mit außerordentlichen Mitteln offenbaren; auch dient sie als Fürbitterin für die Lebenden vor Gott. Das Volk, das den ganzen Tag unter harten Schmerzen leidet, zeigt ein lebhaftes Empfinden für die quälenden Leiden der armen Seelen und

pflegt zahllose Fürbittübungen. Die Andacht zu den armen Seelen ist einer der Charakterzüge des Volkskatholizismus. Für sie läßt man Messen lesen, hält Novenen, zündet Kerzen an, wiederholt oder veröffentlicht die verschiedensten Gebete. Für sie läßt man als Danksagung Messen lesen, und in den Zeitungen Dankesworte drucken. Es besteht sogar eine gewisse Vertrautheit zwischen den Gläubigen und den armen Seelen, die Vertrautheit von Menschen, die sich im Leiden verbunden wissen und einander trösten.

Was die Personen betrifft, die sich im Himmel befinden, scheint ein Unterschied zwischen ihnen zu bestehen. Nicht alle, die dort sind, gelten als «Heilige» in dem Sinn, den das Volk mit diesem Wort verbindet. Heilig ist nach ihm nur jemand, der außerordentliche Macht und direkt Zugang zu Gott besitzt, so daß er zugunsten der Bittenden Gnaden erlangen kann. Auch deckt sich die volkstümliche Hagiographie nicht mit der der Kirche. Einigen ihrer Größten, z. B. dem berühmten Pater Cicero, schreibt man großes Interesse und Verständnis für die Notleidenden zu; ihre Namen stehen aber nicht im offiziellen Heiligenkatalog. Die große Masse der Geretteten dagegen scheint wenig Berührung mit den irdischen Dingen zu haben; sie erfreuen sich im Himmel einer Seligkeit, die sie auf individuelle Weise genießen; sie wird auf sehr materielle Weise beschrieben und stellt mehr die Auffassung eines irdischen Paradieses dar als die beseligende Schau Gottes.

3. Kritische Würdigung

1. Die Auffassung, die der volkstümliche Katholizismus von der Unsterblichkeit hegt, bietet der Religionskritik ein reiches Betätigungsfeld. Feuerbach, den man als Katalysator der ganzen früheren Kritik bezeichnen könnte und von dem in diesem Punkt Marx und Freud direkt abhängig sind, behauptet, das Objekt des Religiösen sei etwas dem Menschen Innerliches, während der Gegenstand der Sinne von außen her kommt. In der Religion objektiviere der Mensch sich selber, erkenne aber diesen Gegenstand nicht als seine eigene Natur. Der Mensch projiziere sich selber in Gott, und wenn daher jemand seine Idee von Gott analysiere, so erkenne er sich selber. «Das Bewußtsein Gottes ist das Selbstbewußtsein des Menschen.»[9] Das erweist sich nach ihm besonders in der Analyse der Idee der Unsterblichkeit; hier bekennt die Religion klar, was man im allgemeinen verschweigt. «Das andre Leben ist nichts andres als das *Leben im Einklang mit dem Gefühl, mit der Idee, welcher dieses Leben widerspricht...:* das Jenseits ist nichts weiter als *die Wirklichkeit einer bekannten Idee,* die Befriedigung eines bewußten Verlangens, die Erfüllung eines Wunsches: es ist nur *die Beseitigung der Schranken,* die hier der Wirklichkeit der Idee im Wege stehen.»[10] Ein solcher Himmel kann daher nicht als unbekannt bezeichnet werden; für den Menschen handelt es sich um ein Bild, das ein Abbild seiner eigenen Seele ist, nicht eines von fernen, geheimnisvollen Dingen. Das Paradies ist also nicht mehr als eine Frucht der Phantasie: ein über-sinnlicher Sinn, eine nicht-materielle Materie, die Projektion aller Wünsche, die in diesem Leben nicht in Erfüllung gehen. Was man in diesem Leben verliert, gewinnt man im andern hundertfältig wieder, frei von allem Leiden, von Qual und Not. Der Glaube an einen Himmel im Jenseits setzt daher einen Unglauben an diese Erde voraus.[11]

Wir können die Behauptungen Feuerbachs hier nicht erörtern; sie zitieren heißt nicht sie anerkennen. Man kann der Religion nicht immer eine bloß negative Natur als Trost in unerträglichen Lagen zuschreiben. In gewissen Fällen jedoch kann man seinen Ideen einen Wert nicht absprechen. Eher als eine Kritik an der Religion – die leicht dem Feld der Erfahrung zu entweichen sucht oder sich durch den gegenteiligen Beweis überwinden läßt[12] – erlauben Feuerbachs Aufstellungen die Skizze einer *Kritik an der Kirche,* oder besser, an einer bestimmten Form des kirchlichen Daseins. Mit ihrer Ausrichtung auf den Eroberungs- und Kolonisierungsdienst übernahm die brasilianische Kirche die Rolle der Erhalterin bestehender oder zu schaffender Strukturen, die zutiefst auf der Verwirklichung eines kolonialistischen Projektes beruhten. Man erwartete von der Religion, daß sie Konformismus mit dem gegenwärtigen Leben predigte; sie stützte sich dabei auf die Hoffnung auf eine Unsterblichkeit, in der die vereitelten Bestrebungen der Menschen in der Wirklichkeit Erfüllung finden sollten.

Die volkstümliche Auffassung vom andern Leben schließt wesentlich die Idee des Ersatzes und der Rache für die gegenwärtige Lage in sich. Im Jenseits wird Wirklichkeit, was auf dieser Welt dem einfachen Volke versagt blieb. Dort wird sich die Lage umkehren, und was man in diesem Leben Gutes und Böses getan, erhält im andern Lohn oder Strafe. So wird etwas aus dem eigenen Bewußtsein hinausprojiziert, und danach vergißt man den Ursprung eines solchen Himmels und

schreibt ihm ein objektives Dasein zu. Statt nun das Produkt seines Bewußtseins als sein eigenes Werk anzuerkennen, betrachtet es der Mensch in der Folge als etwas, das unabhängig von ihm besteht und, ins Jenseits übertragen, schließlich sein Dasein bestimmt. Der Himmel wird dann zum bloßen Spiegel, in dem man das Bild der Belohnung oder der Strafe sieht, die in diesem Leben verlangt, aber nicht gegeben werden. Da ist dann nichts notwendiger als den Menschen dazu zu bringen, sich in diesem Spiegel zu erkennen, damit er danach vor die Wahrheit hintreten kann.

2. Es scheint hier der Ort für einen andern Hinweis zu sein, der mit Brasilien eine besondere Beziehung hat. Es handelt sich um den *Spiritismus,* der im weitesten Sinne eine Skala umfaßt, die vom aus Europa hergebrachten Kardecismus bis zu Formen reicht, die aus afrikanischen Kulten stammen. Mehr als das zahlenmäßige Wachstum der Anhänger[13] ist die Tatsache beachtenswert, daß der Wortschatz des Volkes allmählich mit spiritistischen Ausdrücken durchsetzt wird und das Volk den christlichen Glauben in spiritistischen Schemen auslegt, so daß man zuweilen den Eindruck erhält, es herrsche unter der gleichen Sprache eine Vieldeutigkeit, die Orwell Ehre machen würde. Der Volkskatholizismus enthält überall Elemente, die vom afrikanischen und portugiesischen Einwohnerstamm herrühren und durch die Kontrolltätigkeit der Kirche und Gesellschaft mehr oder weniger niedergehalten werden. Primitive Frömmigkeitsformen, magische Glaubensansichten und vieldeutige Riten entwickeln sich heute frei, so daß es schwierig wird, zwischen Katholizismus und Spiritismus eine Trennungslinie zu ziehen, da man unter beiden Formen die gleiche Volksreligiosität findet. Die Kirche ist dem Spiritismus schon direkt entgegengetreten; Sozialwissenschaftler haben prophezeit, er werde bei der Berührung mit der modernen Welt zerfallen. Trotzdem wächst er weiterhin, ist in mehreren Großstädten des Landes zur Religion der großen Mehrzahl der Benachteiligten geworden und hält heute auch in den obern Klassen Einzug.

Theologisch könnten manche spiritistische Auffassungen, z.B. über Gott, die guten und die schlechten «Führer», die Rückführung der Ethik auf das Gesetz der Nächstenliebe, die Kritik an der Trennung des Natürlichen vom Übernatürlichen, zum großen Teil auch vom Christentum angenommen werden. Die Linien trennen sich jedoch beim Problem der Unsterblichkeit. Für den brasilianischen Spiritisten steht die Reinkarnation im Mittelpunkt seines Glaubens: die Geister streben danach, sich zu vervollkommnen, indem sie nacheinander andere Leiber annehmen (die Materie), um sich zu reinigen und die endgültige Seligkeit durch das persönliche Bemühen in der Übung des Guten zu erlangen (die Gnade ist also unbekannt). So gehen die Geister nach ihrer Trennung vom Leib in eine höhere Welt oder kehren zu einer niedrigeren zurück, je nachdem sie während des Daseins gehandelt haben (die Erde steht auf einer viel niedrigeren Stufe). Nach der Trennung vom Leib gehen die Geister manchmal zur Strafe im Weltraum umher. Man kann aber zum Vorteil für beide Teile mit ihnen in Berührung kommen.

Was wir oben über den Volkskatholizismus gesagt haben, läßt sich auch vom Spiritismus sagen. Auch er projiziert die menschliche Unerfülltheit aus diesem Leben in ein anderes. Der Dualismus führt zur Geringschätzung des Leibes (Materie) und bietet wenig Möglichkeiten für die Überwindung der sozialen Erniedrigung. Seine Anschauung vom künftigen Leben bietet jedoch dem Volke eine viel plausiblere Lösung als die des Katholizismus: statt die ganze Problematik in einen Himmel zu verlagern, in dem man nie gewesen ist, und in einen Gott, dessen Gerechtigkeit man nie wahrgenommen hat, statt an eine Rettung zu glauben, die man durch Schliche erlangen kann, ist der Glaube an das Gesetz des Karmas, das sich als Naturgesetz hinstellt, leichter hinzunehmen: alles was man in diesem Dasein tut, wird in der andern Welt, mit der man in Kontakt treten kann, seine Vergeltung finden. Gewiß erklärt sich das Wachstum des Spiritismus nicht nur aus dem Wunsch nach Gerechtigkeit: das Streben nach Gesundheit und sozialer Besserstellung, die Abwanderung der Bauernschaft in die städtische Zivilisation und damit ihre Abwendung vom Katholizismus sind andere der vielen Faktoren, die zu ihm führen. Es ist aber klar, daß er auch einen entsprechenden Ausgleich bietet: die sozialen Stellungen auf dieser Erde sind vergänglich und daher von relativem Wert; das Glück in der andern Welt ist von dem Guten abhängig, das man in diesem Leben gewirkt, und von der Art, wie man die Leiden getragen hat. Unter diesem Winkel gesehen scheint alsdann der Spiritismus gewissermaßen eine städtische Version der fatalistischen Lebensauffassung, die wir schon beim volkstümlichen Katholizismus vorfanden.

3. Die Kritik an solchen religiösen Auffassungen bedeutet aber nicht, daß nur die theologischen Anschauungen des Volkes fraglich sind. Auch

darf sie nicht bloß im psychologischen Sinne verstanden werden. Das ganze menschliche Dasein in seiner Konkretheit, das heißt in seiner Gesellschaftlichkeit, ist betroffen. Die Religion ist nur eine der Institutionen im Sozialsystem. Wer sie analysiert, dringt auch ins Innere anderer Institutionen ein, die sie umgeben, und berührt den neuralgischen Punkt, von dem aus die Gesamtheit des Systems verständlich wird. Die magische Projektion eines glücklichen Daseins in ein anderes Leben hängt mit einem ebenso magischen Bewußtsein zusammen, das sich sowohl in der Sprache wie in andern Formen des Handelns bekundet. Wenn es dem Menschen nicht gelingt, ein bewußtes Werturteil über sein Leben zu gewinnen, so wird er zum Spielball einer fremdartigen Welt, erleidet ihre Veränderungen, sieht aber ihren Daseinsgehalt, d.h. den historischen Wert, der sie kennzeichnet, in seinen vereinheitlichen Gliederungen nicht ein. Dann reagiert das Individuum auf die einzig angemessene Weise: es nimmt seine Welt hin, aber nicht als Geschichte, die aufzubauen ist, sondern als Natur, die blind eine vorbestimmte Richtung nimmt.

Was man alsdann von diesem entfremdeten und entfremdenden Begriff der Unsterblichkeit sagt, ist nicht nur eine religiöse, sondern eine menschliche Frage. Aus diesem Grunde wird eine theologische Überlegung über das Leben im Jenseits sich nur vom Verdacht der Ideologie frei halten, wenn sie gleichzeitig anthropologische Kritik ist. Es handelt sich nicht darum, dem Volk einen neuen, abstrakten Begriff vom Himmel zu bieten, und noch weniger darum, ihm aus Elitenwahn einfach seinen Glauben unter dem Vorwand zu zerstören, das seien abergläubische Meinungen. Wichtig ist vielmehr, es zum Überlegen zu bringen – und mit ihm zu überlegen –, worin der Sinn des eigenen Handelns besteht. Mit andern Worten: die Pastoral wird nur dann fruchtbar sein, wenn der Missionar als ersten Schritt sich dem Volke zuwendet.

Die Kirche Brasiliens stammt von der Gegenreformation her und sah sich außerstande, in nichteuropäischen Begriffen zu reden; dadurch entleerte sie den dauernden Kontakt mit der großen Masse der Gläubigen. Das war «der Preis für ihre Orthodoxie» (J. B. Metz). Heute ist sie auf der Suche nach eigenen Strukturen; vom zweiten Vatikankonzil angespornt, spricht sie im ökumenischen Dialog mit. Es bleibt ihr aber die Aufgabe, zu erklären, was sie unter Ökumenismus versteht. Und es handelt sich überdies darum, einmal in europäischen Kategorien zu denken und sich – in Diskussionen auf höchster Ebene – andern christlichen Konfessionen zuzuwenden. Oder soll sie in erster Linie einen Dialog im Innern der katholischen Kirche zwischen dem hierarchischen Katholizismus und dem dieses einfachen Volkes fördern, das die Kirche nicht versteht und das diese irrtümlicherweise zu verstehen wähnt?

[1] Man sehe diesbezüglich u.a.: Th. de Azevedo, O Catolicismo no Brasil (Rio de Janeiro 1955); ders., Cultura e situaçâo racial no Brasil (Rio de Janeiro 1966) 165–194; J. Comblin, Prologômenos da Catequese no Brasil: Rev. Ecl. Bras. 27 (1967) 845–874; ders., Para uma Tipologia do Catolicismo no Brasil: Rev. Ecl. Bras. 28 (1968) 46–73; E. Hoornaert, A Distinçâo entre «Lei» et «Religiâo» no Nordeste: Rev. Ecl. Bras. 29 (1969) 580–606; F.C. Rolim, Catolicismo no Brasil: Limiar 7 (1970) 93–153; ders., Católicos e o Catolicismo: Rev. Ecl. Bras. 30 (1970) 326–348.

[2] In dieser Hinsicht sollte man vor allem den Spiritismus erwähnen. Vgl. C.P. Camargo, Aspects socio-culturels du spiritisme au Brésil: Social Compass 7 (1960) 407–430; M. Gerbert, Religionen in Brasilien (Berlin 1970); B. Kloppenburg, O Espiritismo no Brasil (Petrópolis 1960).

[3] Hinsichtlich der verschiedenen Klasseneinteilungen vgl. P.A.R. de Oliveira, Le Catholicisme populaire en Amérique Latine: Social Compass 19 (1972) 567–584.

[4] Vgl. M.I.P. de Queiroz, Os catolicismos Brasileiros: Cadernos 4 (1971) 157–188.

[5] Diese Theorie vertritt C.P. Camargo, Essai de typologie du catholicisme brésilien: Social Compass 14 (1967) 399 bis 422.

[6] A. Büntig, Motivaciones del Catolicismo Popular: Inst Past. Lat. – am. (Ed.), Catolicismo Popular (Quito 1969) 17–50, hier 28ff.

[7] S.z.B. Q. Huonder, Das Unsterblichkeitsproblem in der abendländischen Philosophie (Stuttgart [Urban-Taschenbücher 127] 1970).

[8] J. de Castro, Sete Palmos de Terra e um Caixâo (Sâo Paulo 1965).

[9] L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums (Stuttgart 1971) (Reclam) 53.

[10] Ebd. 275.

[11] Vgl. ebd. 484ff.

[12] S.z.B. P.L. Berger, The Social Reality of Religion (Norwich/Bungay 1973) (Penguin) 88–107.

[13] Ein großer Teil der Bevölkerung findet es normal, daß man Katholik und Spiritist sein kann. Sie erklären sich daher bei der Volkszählung als katholisch und verfälschen so eine quantitative Wertung der Gegebenheiten.

Übersetzt von Dr. Hildebrand Pfiffner

LUIS DE BONI

geboren 1940 in Bom Jesus RGS (Brasilien), Franziskaner-Konventuale, 1965 zum Priester geweiht. Er ist Lizentiat der Philosophie, promovierte an der Universität Münster in Theologie, arbeitete als Journalist und ist seit 1975 Professor für Theologie an der Katholischen Universität von Porto Alegre (Brasilien).

Jacques-Marie Pohier

Ein Fall nachfreudschen Glaubens an die Auferstehung?

Nur wenige Menschen – ob Gläubige oder Ungläubige – werden sich wohl, was den Glauben an die Auferstehung betrifft, in einer Situation wie der meinigen befinden. Diese Situation hat so gewichtige sachliche Konsequenzen, daß ich sie zu Beginn dieses meines Beitrages definieren muß.

Einerseits bin ich Christ. Ich glaube also (credo!), daß Gott Jesus von Nazareth auferweckt hat und daß er an jedem Menschen, der an ihn glaubt, dasselbe Werk vollbringen kann und will. Das ist ein tragender Grundpfeiler meines Glaubens: Wenn es sich hier lediglich um ein Bild oder um ein Symbol und nicht um eine wirkliche Tatsache handelte, dann wäre Gott für mich nicht Gott, ja dann gäbe es überhaupt keinen Gott, jedenfalls nicht den Gott, der sich in Jesus von Nazareth zu erkennen gegeben hat. Daß er derjenige ist, der dies getan hat, daß ich jemand bin, an welchem er dies tun kann und will und daß alle diejenigen, welche an ihn glauben, dies ebenso sind – das sind wesentliche Attribute dessen, was Gott für mich ist, was ich für mich selbst bin und was die anderen für mich sind.

Andererseits aber denke ich ebenso über die Unsterblichkeit, wie mein Freund Conrad Stein mit seinem in eben diesem Heft abgedruckten Beitrag[1] und wie – im Einklang mit ihm – die beste und gesichertste freudsche Psychoanalyse. Was ich seit mehr als siebzehn Jahren an persönlicher Erfahrung und an theoretischen Einsichten in Psychoanalyse gewonnen habe (wenn ich auch nicht selbst Psychoanalytiker bin), genügt vollauf, um in mir als eine Erfahrung und als ein stets bewährtes und durch immer neue Bewährung gesichertes Wissen die Überzeugung zu festigen: das Verlangen nach Unsterblichkeit hat keine anderen Inhalte als solche von der Art, wie C. Stein sie in seinem Beitrag angesprochen hat, nämlich die Verleugnung des Todes, die Todeswünsche, die Verleugnung der Unterschiede zwischen den Geschlechtern, die Vorstellungen von einer Erbschuld usw.

Keine dieser beiden Gewißheiten ist in unseren derzeitigen westlichen Kulturen von absoluter Originalität. Viel seltener aber kommt es vor, daß jemand sich beide zugleich zu eigen macht. Gerade dies aber ist nun bei mir der Fall, zumindest wie es mir scheint. Die Mehrzahl der Gläubigen wird nämlich ohne Zweifel der Meinung sein, daß ich nicht wirklich an die Auferstehung Jesu Christi noch an die Auferstehung der Gläubigen glaube, da ich mir zu eigen gemacht habe, was die Psychoanalyse vom Unsterblichkeitsverlangen als der Leugnung des Todes sagt. Und diejenigen, welche der Psychoanalyse einiges Vertrauen schenken, werden meinen, daß ich mir die letzten Konsequenzen des psychoanalytischen Denkens eben nicht wirklich zu eigen gemacht habe, wenn ich glaube, daß Gott Jesus von Nazareth auferweckt habe und daß er auch an mir wirken könne, was er an Jesus getan habe.

Vielleicht haben die einen ebenso recht wie die anderen. Sicherlich aber kann ich selbst nur dann erkennen, was an dieser Sache ist, wenn ich diese beiden Wahrheiten, die im Augenblick mein eigen sind, so sehr vertiefe, bis mir entweder ihre Widersprüchlichkeit offenbar wird oder bis... Ich weiß noch so wenig von dem, was sich als Konsequenz ergeben wird, daß ich hinter die Überschrift dieses Beitrages ein Fragezeichen gesetzt habe, um es so jedem selbst zu überlassen, sich ein Urteil darüber zu bilden, ob es sich hier um einen Glauben an die Auferstehung handelt, da zumindest der nachfreudsche Charakter dieser Überlegungen keinem Zweifel unterliegen kann.

I. Was ich nicht glaube

Die psychoanalytische Deutung von Phänomenen des Seelenlebens wird vielfach damit abqualifiziert, daß man ihr vorwirft, sie betreibe unter dem Vorwand, die Rolle der Wunscherfüllung als Triebkraft und Strukturprinzip freizulegen, das Geschäft einer Abwertung. Darin aber liegt nun eine vollkommene Verkennung des Zieles der psychoanalytischen Deutung. Denn – selbst wenn wir einmal gelten ließen, daß sie sich in das Abenteuer einlasse, Werturteile zu fällen – die Psychoanalyse hätte keinerlei Grund, irgendeine Äußerung des Seelenlebens «abzuwerten» oder zu «disqualifizieren» unter dem Vorwand, sie habe festgestellt, daß darin die Wunscherfüllung eine beherrschende Rolle spiele, selbst wenn es sich dabei um jene allerinfantilsten Wünsche handelte, von denen

Freud den Beweis geliefert hat (und dies verzeiht man ihm zweifellos am allerwenigsten!), daß sie im Unbewußten stets lebendig, gegenwärtig und wirksam sind und daß sie für das Subjekt konstitutiv sind. Denn weit entfernt davon, daß dies ein Verhalten oder einen Gedanken in den Augen der Psychoanalyse disqualifizierte, gibt ihr dies vielmehr erst die Möglichkeit, ein Verhalten oder einen Gedanken zu «qualifizieren», das heißt: zu zeigen, inwiefern sie menschlich sind.

Die Art und Weise, wie Conrad Stein seinen Beitrag einleitet, liefert eine ausgezeichnete Illustration hierzu: Wenn er sagt, die psychische Arbeit der Ausgestaltung eines Traumes oder die psychoanalytische Arbeit der Traumdeutung oder die Tatsache, daß Freud sein Buch über «Die Traumdeutung» geschrieben habe oder daß er selbst diesen Artikel schreibe – all dies seien Verwirklichungen eines Wunsches nach Unsterblichkeit, oder genauer: es seien Unternehmungen, die beseelt seien von einem Verlangen nach Leugnung des Todes, dann denkt er offensichtlich nicht daran, daß die angesprochenen Aktivitäten und ihre Ergebnisse dadurch entwertet werden könnten. Ebenfalls kommt es ihm im weiteren Verlauf seines Beitrags wohl nicht in den Sinn, ein disqualifizierendes Werturteil über geistige Regungen, über Werke und Mythen zu fällen mit der Begründung, er entdecke, daß darin Wünsche am Werk seien, die auf Erfüllung drängten in der Leugnung des Todes, in ödipalen Todeswünschen, in der Verneinung des Unterschiedes zwischen den Geschlechtern und in den Vorstellungen von einer Urschuld.

Das Problem, das sich für den Christen, wie ich einer bin, stellt, wenn ich mich – in meinem Bewußtsein und meiner inneren Verfassung ebenfalls von der Psychoanalyse bestimmt – über den christlichen Glauben an die Auferstehung befrage (fides quaerens intellectum), ist keineswegs die Entdeckung, daß hier – und zwar in konstitutiver Weise – Wünsche am Werke sind wie diejenigen, welche C. Stein in den verschiedenen Formen des Unsterblichkeitsverlangens entdeckt. An sich disqualifiziert dies allein den christlichen Glauben in meinen Augen nicht mehr als es die psychoanalytische Arbeit der Traumdeutung in den Augen ihrer Vertreter disqualifizieren könnte. Ich wäre im Gegenteil sehr beunruhigt, wenn ich in diesem Glauben nicht das Vorhandensein solcher Wünsche und alles dessen, was das Streben nach ihrer Erfüllung zutage fördert, entdecken würde, denn ein solcher Glaube erschiene mir dann als eine völlig fremde Welt gegenüber dem, was konstitutiverweise die Wirklichkeit des Menschen ausmacht.

Das Problem, das sich mir jedoch tatsächlich stellt, läßt sich unter mehreren Gesichtspunkten darstellen. Dabei wird sichtbar werden, daß es sich hier wohl mehr um kritische Rückfragen handelt, die der Glaube von sich aus, in seinem eigenen Namen und Interesse anmelden muß, als um eine Kritik, die man vielleicht im Namen der Psychoanalyse zu üben geneigt sein könnte.

1. Die Welt umgekehrt gesehen

Meine erste Schwierigkeit gegenüber dem Inhalt eines gewissen Typs christlichen Glaubens an die Auferstehung der Menschen ist die folgende: Der Inhalt dieses Glaubens hat nichts zu tun mit dem, was Gott ist, mit dem, was Jesus Christus ist, ebenso nichts mit der Tatsache, daß Gott Jesus Christus auferweckt hat, denn dieser Inhalt wäre absolut derselbe, wenn Gott Jesus Christus nicht auferweckt hätte oder wenn dieser gar nicht existiert hätte.

Tatsächlich ist nämlich der Inhalt dieses Typs von christlichem Auferstehungsglauben, wie auch Freud schon bemerkt hat[2], seltsamerweise identisch mit all dem, was wir selbst uns wünschen könnten. Tatsächlich entspricht der Inhalt dieses Glaubens an die Auferstehung der Menschen, genau so wie das Positiv einer Photographie seinem Negativ entspricht (wobei schwarz für weiß steht), Punkt um Punkt dem Inhalt der Frustrationen und der Leiden, welche das Los der Menschen während ihrer konkreten historischen Existenz ausmachen.

Der Todesdrohung, welche Symbol und Summe all dieser Übel darstellt, entspricht die Verheißung der Auferstehung. Da der Tod immer Sieger bleibt (dies ist der einzige Sachverhalt seines eigenen Lebens, dessen der Mensch ganz sicher sein kann), muß man schließlich angesichts des Todes ausrufen können: wo ist dein Sieg? Da der Unterschied der Geschlechter ebenso eng mit dem Tode verbunden ist wie er mit dem Leben in seiner konkreten historischen Existenzform verbunden ist[3], muß er folglich genau so verneint werden wie der Tod: die Kinder der Auferstehung nehmen weder einen Mann noch eine Frau zur Ehe; ebenso können sie nicht mehr sterben, denn sie sind nun den Engeln gleich. Und wie steht es mit der Schuld? Ihre Ursachen und ihre Auswirkungen sind außer Kraft gesetzt, und die Auserwählten

erhalten das weiße Kleid der Unschuld zurück. Die Armen werden die größten Reichtümer besitzen, die Bedrängten werden getröstet werden, und die, welche Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit hatten, werden ihn stillen können. Die Verfolgten werden die Herrschaft übernehmen, die Niedrigen werden erhöht und die Mächtigen vom Thron gestürzt werden. Diejenigen, welche einander geliebt haben und die der Tod getrennt hatte, werden wiedervereint werden. Erkennen werden wir nun von Angesicht zu Angesicht statt des unvollkommenen Erkennens im Spiegelbild. Jede Träne wird abgewischt werden von unseren Augen. Weinen, Wehklagen und Schmerz wird es nicht mehr geben, denn die alte Welt ist vergangen.

Um den Inhalt dieser gläubigen Vorstellungen von einer Auferstehung der Menschen zu erkennen, ist es keineswegs erforderlich zu wissen, wer Gott ist, wer Jesus Christus ist und ob jener diesen auferweckt hat. Es genügt zu wissen, was die Leiden des Menschen sind, zu wissen, was er zumindest schon aufgrund der allgemeinen Umstände seiner Existenz zu ertragen hat, und dann das Ganze mit einem anderen Vorzeichen zu versehen und es so in den Bereich jenseits der Todesgrenze zu transponieren, genau so, wie man in der Algebra einer Größe mit negativem Vorzeichen ein positives Vorzeichen gibt, um sie so auf die andere Seite des Gleichheitszeichens zu bringen.

Übrigens nimmt der christliche Glaube in dieser Sache auch nicht allzuviel Originalität für sich in Anspruch, außer den beiden folgenden Punkten, die offensichtlich von entscheidender Bedeutung sind: Einerseits hat er den Gedanken auszusprechen gewagt, daß eine solche Umkehrung vom Negativen ins Positive tatsächlich stattgefunden hat; wie Paulus freimütig eingesteht – wobei sein Eingeständnis übrigens zweischneidig ist! – hätte der Mensch sich nie zu träumen gewagt, was Gott denen bereitet hat, die ihn lieben (1 Kor 2,7–9). – Andererseits hat der christliche Glaube den Gedanken formuliert, daß Gott selbst diese Umkehr der Welt wirklich gewollt hat und daß der Beweis dafür die Auferstehung Jesu Christi war. So ist denn das Formalobjekt der christlichen Hoffnung tatsächlich weniger im Inhalt dessen, was man erhofft, zu sehen als vielmehr in der Tatsache, daß man Gott vertraut, welcher, da er treu ist, wohl auch tun wird, was er zu tun versprochen hat.[4] Letzten Endes kommt es auch kaum darauf an, was er tun wird. Es kommt vor allem darauf an, daß er es ist, der etwas tut: ihm kann man sich vertrauensvoll überlassen.

Wie ich schon erwähnt habe, geht die Psychoanalyse keineswegs darauf aus, eine Glaubenshaltung einzig und allein mit der Begründung abzuwerten, daß hier Wünsche – und mögen sie noch so massiv sein – nach Erfüllung bestimmter Sehnsüchte am Werk seien (wenn man wohl auch den Baum nach seinen Früchten beurteilen könnte; aber darauf werde ich noch zurückkommen). Dagegen stelle ich mir vom Gesichtswinkel des Glaubens her die Frage nach der christlichen Legitimität einer Vorstellung von der Auferstehung der Menschen mit solchen Auswirkungen, deren Inhalt formuliert und vollauf erklärt werden kann ohne jeden Rückgriff darauf, was Gott, was Jesus Christus und was seine Auferstehung sind, da ja dieser Rückgriff nur unumgehbar ist, wenn es um die Garantie der tatsächlichen Erfüllung geht.

Meine Fragestellung geht nicht davon aus, daß in meinen Augen der Inhalt eines Glaubensartikels dem Christentum absolut und ausschließlich eigentümlich sein müßte, um für den Christen Geltung beanspruchen zu können. Dies ist nicht meine Auffassung vom «spezifisch Christlichen». Dessen ungeachtet aber handelt es sich hier einerseits doch um dasjenige, was das Christentum so lautstark als das ihm selber absolut Wesentliche und Besondere proklamiert. Und andererseits ist es ungeachtet dessen doch seltsam, daß der Inhalt dessen, was uns als die Krönung der Begegnung zwischen Gott und Mensch dargestellt wird, formuliert und erklärt werden kann, ohne daß es dabei des Rückgriffs auf Gott bedürfte; das heißt: daß es nicht bestimmt ist von dem, was Gott ist, sondern von dem, was der Mensch ist, oder genauer: von daher, daß der Mensch nicht das ist, was er gern sein möchte.

2. Eine «andere» Welt, die gar nicht so «anders» ist...

Gegensätze gehören zu ein und derselben Gattung. Dieses grundlegende Gesetz der Logik führt uns zu der Feststellung, daß sich aus der erstgenannten Schwierigkeit eine zweite ergibt: Diese Auferstehung der Menschen ist zu sehr der genaue Gegensatz zur konkreten historischen Existenz des Menschen, um einer anderen Gattung angehören zu können.

Nun stellt aber das Neue Testament das durch die Auferstehung Jesu Christi eröffnete neue Leben, das sich auch in der allgemeinen Auferstehung der Menschen durchsetzen soll, als etwas dar, das wohl mehr ist als eine einfache Wiederherstellung der alten Welt oder als die Aufbesserung die-

ser alten Welt. Es handelt sich dabei vielmehr um eine neue Schöpfung, eine neue Welt, deren volles Einbrechen die derzeitige Ordnung der Verhältnisse umstürzen wird statt sie einfach nur umzukehren oder sie in den ursprünglich ihr zugedachten Zustand zu versetzen. Der radikale Charakter dieser Neuheit wird übrigens schlagartig sichtbar in den Merkmalen, welche diesem durch die Auferstehung dem Menschen ermöglichten Leben zugeschrieben werden: nicht mehr dem Tode unterworfen zu sein[5]; nicht mehr dem Unterschied zwischen den Geschlechtern unterworfen zu sein; nicht mehr schuldig werden zu können; nicht mehr der Frustration zu unterliegen; das heißt, eine Existenzweise zu haben, die einer anderen Seinsordnung angehört als die konkrete historische Existenz des Menschen, insofern diese bedeutet, daß der Mensch all dem unterworfen ist, was ihn als Subjekt der konkreten menschlichen Existenz konstituiert.

Diese Andersheit ist sogar so radikal, daß das psychische Gefüge des unter diesen historischen Existenzbedingungen lebenden Menschen ihm keinerlei Möglichkeiten bietet, sich eine Existenzweise, die dem, was ihn als Subjekt konstituiert, so radikal fremd ist, auch nur vorzustellen – es sei denn durch die bloße Umkehrung seiner konkreten gegenwärtigen Existenzbedingungen.

Dies ist der Punkt, an dem die beruhigende Wirkung der christlichen Vorstellungen vom Auferstehungsleben oder genauer: der Punkt, an dem die beruhigende Wirkung christlicher Vorstellungen von einer dadurch bewirkten Wunscherfüllung sich gegen diese selbst wendet. Indem sie die Vorteile des Auferstehungslebens in einer Weise darstellen, als gehörten sie genau derselben Ordnung an (wie auch Gegensätze zu ein und derselben Gattung gehören) wie die Nachteile des gegenwärtigen Lebens, mindern diese Vorstellungen das, was das Neue Testament als einen völligen Umsturz der natürlichen Ordnung darstellt, zu einer bloßen Umkehrung *innerhalb* dieser einen natürlichen Ordnung herab. Genau in derselben Weise wird auch die Andersheit dieses Lebens (in welchem der Mensch nicht mehr dem unterworfen wäre, was ihn zum Subjekt in der konkreten Existenzordnung macht) gegenüber der konkreten historischen Existenz des Menschen reduziert auf eine bloße Verneinung der bestimmenden Merkmale dieser konkreten historischen Existenz.

Man könnte einwenden, diese Umwälzung und die daraus resultierende Andersheit könnten gar nicht so radikal sein, wie ich hier vorgebe, denn wenn es eine Auferstehung gebe, dann bedürfe es wohl auch einer «spezifischen» Kontinuität zwischen den beiden Existenzformen, welche durch die Grenzlinie des Todes voneinander geschieden sind: der Mensch müsse Mensch bleiben und dürfe weder Affe noch Engel werden. Er muß sogar «individuelle» Kontinuität bewahren: wenn es schon Auferstehung gibt, so muß sie diesem bestimmten Subjekt (Jesus von Nazareth, mir, ihr, ihm usw.) zukommen und nicht etwa die Auflösung dieses bestimmten Subjektes bewirken. Wenn es eine Auferstehung gibt, so muß es in der Tat diese spezifische Kontinuität und diese individuelle Kontinuität geben.

Aber dies schließt nicht notwendigerweise eine Diskontinuität der Zustände, der Seinsweisen oder Stadien aus, derart, daß es radikal unmöglich wäre, sich einen zweiten Zustand mit Hilfe der Ausgangspositionen des ersten Zustandes vorzustellen. Zwischen der Kirschblüte und der Kirschfrucht besteht eine totale individuelle und spezifische Kontinuität. Dennoch bleibt wahr, daß es gar nicht so leicht ist sich vorzustellen, wie die Kirschfrucht aussehen wird, wenn man einzig und allein von dem ausgehen wollte, was ihre Blüte zeigt; und ein unfehlbares Mittel, um einem Irrtum zu verfallen, wäre es, die bestimmenden Merkmale der Blüte in ihr Gegenteil umzukehren, um daraus abzuleiten, wie die Frucht aussehen müßte.

Als Christ, der an die radikale Neuheit des Lebens glaubt, das Gott mit der Auferweckung Jesu von Nazareth eröffnet hat und an dem er auch denen Anteil gibt, die an ihn glauben, habe ich doch die größten Schwierigkeiten mit einer Vorstellung von diesem Leben, welche es zu einer bloßen Umkehrung dessen herabmindert, was mein konkretes Leben als Mensch ausmacht. Und als menschliches Wesen habe ich ebenfalls die größten Schwierigkeiten mit dem, was diese Vorstellung von einem Auferstehungsleben an entschieden Widersprüchlichem (besser sollte ich noch sagen: an beängstigend und bedrängend Widersprüchlichem) zu dem in sich enthält, was meine konkrete Existenz als Mensch begründet.

3. Leben und Tod nach menschlicher Vorstellung

Ob ein Baum gut oder schlecht ist, beurteilt man nach seinen Früchten. Ich habe schon gesagt: Die Entdeckung, daß in irgendeiner seelischen Regung die Verleugnung des Todes oder auch Todeswünsche, die Verleugnung der Geschlechtsunterschiede oder Vorstellungen von einer Ur-

schuld wirksam sind, qualifiziert diese Regungen eher als menschlich als daß sie sie als minderwertig disqualifizieren könnte. Dennoch bleibt wahr, daß hinsichtlich der aus ihnen resultierenden Früchte die Frage nach Qualität und letztem Wert gestellt werden kann.

In Übereinstimmung mit dem, was C. Stein hinsichtlich der Rolle, welche die Verleugnung des Todes in jedem menschlichen Werk spielt, in Erinnerung gerufen hat, wird man zum Beispiel zugeben, daß, als Kopernikus den Beweis erbrachte, daß die Erde sich um die Sonne dreht, der Wille zur Verleugnung des Todes eine der Quellen war, aus denen dieses Werk sich speiste. Wenn dann nach Kopernikus ein Mensch sich darauf versteifte zu behaupten, die Sonne sei es, die sich um die Erde drehe, so war wieder der Wille zur Verleugnung des Todes im Spiel, wenn auch auf ganz andere Weise, nämlich mittels des Widerstandes gegen die Verwundung, welche die kopernikanische Wende dem Narzißmus des Menschen beigebracht hat, wie Freud richtig bemerkt hat[6], indem sie ihm nämlich zeigte, daß er selbst und sein Planet nicht der Mittelpunkt der Welt sind.

Das Motiv aber, das in einer solchen Verleugnung des Todes wirksam ist, kann an Kraft noch zunehmen und den Menschen nötigen, sich an bestimmte leibliche oder geistige Verhaltensweisen zu klammern, durch die er sich den größten inneren oder äußeren Schwierigkeiten aussetzen kann, oder aber sie kann ihn auch dazu treiben, seine Ideen einem anderen auf eine Weise aufzunötigen, die einer Verfolgung gleichkommt. Aus diesem Gesichtswinkel erkennt man, daß von Kopernikus bis hin zu den Richtern Galileis ein und dasselbe Bedürfnis der Verleugnung des Todes am Werke war. Die jeweiligen Früchte freilich unterscheiden sich voneinander, und nach seinen Früchten beurteilt man einen Baum.

Wenn die Inhalte eines bestimmten Typs christlichen Glaubens an die Auferstehung mir Probleme bereiten, so liegt der Grund also keineswegs darin, daß ich entdeckt hätte, daß darin der Wille zur Verleugnung des Todes am Werke ist. Der Grund liegt eher in der besonderen Art der Früchte, welche eine bestimmte Weise der Verleugnung des Todes hervorgebracht hat. Wenn zum Beispiel die Verleugnung des Todes und die Verleugnung des Unterschiedes zwischen den Geschlechtern in der Weise miteinander verbunden sind, wie C. Stein es dargestellt hat, so bestünde meine Methode der Rückfrage nach der menschlichen und christlichen Gültigkeit dieser Vorstellung von der Auferstehung vor allem darin, dies festzustellen: Die eigentümliche Grundeinstellung, die in einer solchen Verleugnung des Todes am Werke wäre, würde hinsichtlich der Sexualität Theorien und Praktiken nach sich ziehen, die – ungeachtet des ersten Augenscheins – nur schwer nicht nur mit der menschlichen Wahrheit der Geschlechtlichkeit, sondern auch mit der Wahrheit des Evangeliums vereinbar wären.[7]

Ebenso gilt: Da die Todeswünsche und das Schuldgefühl mit der Verleugnung des Todes in einem inneren Zusammenhang stehen, wie ihn C. Stein in Erinnerung gerufen hat, so könnte die christliche und menschliche Gültigkeit einer Auffassung von der Auferstehung von den Konsequenzen her getestet werden, welche sie im Blick auf die christliche Haltung zu Aggressivität und Schuldbewußtsein hat. Das Gesamtthema dieses Heftes regt mich eher an, die Konsequenzen zu untersuchen, welche diese Auffassung für die Vorstellung vom Zustand Jesu in seinem Tode und seiner Auferstehung einerseits und für den Zustand der Christen in ihrem Tod und ihrer Auferstehung andererseits hat.

a) Konsequenzen hinsichtlich des Todes und der Auferstehung Jesu

Eben die Tatsache seiner Auferstehung ist es, die Jesus unserer Erfahrungswelt enthebt, für die er von nun an, insofern er physische Person ist, der radikal Abwesende ist, da uns ja nicht einmal sein Leichnam geblieben ist. Zu sagen, daß er zur Rechten des Vaters sitze, ist eine Glaubensaussage, die identisch ist mit der Aussage von seiner Auferstehung, die aber keinerlei empirischen Inhalt hat, da ja sein Vater weder «eine Rechte» hat noch einen Ort, an dem er säße.

Nun scheint das Christentum – vor allem in seiner römisch-katholisch-lateinischen Gestalt – es nötig zu haben, sich entweder einen auferstandenen Jesus wiederaufzubauen, der selbst den Status eines Gegenstandes unserer Erfahrungswelt hat, oder aber Stellvertreter oder Ersatzwirklichkeiten zu finden, welche solche empirischen Gegenstände darstellen. Die Verdinglichung und Verabsolutierung der Kirche und ihrer Hierarchie als der Stellvertreter Christi, der Eucharistie als des Leibes Christi[8], der Heiligen Schrift als des Wortes Gottes sind lauter gewichtige Anzeichen dieses Mißverständnisses hinsichtlich der radikalen Andersheit der Seinsverfassung des Auferstandenen, die hier wieder auf die Ebene des Zustandes der kon-

kreten historischen Existenz heruntergeholt wird, der er aber doch nicht mehr angehören kann in eben dem Maße, wie er der Auferstandene ist; diese Unmöglichkeit wird auch deutlich in der mehrdeutig-schillernden Weise, in denen die Evangelienberichte über die Erscheinungen zwischen Ostern und Himmelfahrt von der Gegenwart des Auferstandenen reden.

Es ist also das Wesen des Glaubens an die Auferstehung selbst, was durch die Umwandlung des auferstandenen Jesus in einen Gegenstand der Erfahrungswelt oder aber durch die Aufrichtung anderer solcher Gegenstände, welche die Rolle gleichwertigen Ersatzes übernehmen sollen, außer Kurs gesetzt wird. Eine gewisse Form der Verneinung des Todes findet anscheinend nur dann eine Möglichkeit zu glauben, daß Jesus auferstanden ist, wenn gleichzeitig die radikale Abwesenheit des auferstandenen Jesus (als Gegenstandes der Erfahrungswelt) von dieser Welt verneint werden kann – obwohl eine solche Verneinung der Abwesenheit im Widerspruch zur Behauptung der Auferstehung selbst steht: Die Vorstellungskraft des Menschen – in dem Sinne, wie J. Lacan sie versteht – kommt oftmals nicht umhin, ihre Münzen nach den Vorlagen der vorgefundenen Wirklichkeit zu prägen.

Was den Tod Jesu von Nazareth betrifft, so müssen wir uns nun Gedanken machen über die Rolle, welche die Gläubigen sich – persönlich oder durch die Vermittlung von Stellvertretern – dabei zuschreiben. C. Stein hat einen eigenen Abschnitt dem Nachweis gewidmet (welcher freilich allzukurz ausgefallen ist; denn die Sache, um welche es geht, ist allzuoft verborgen unter einer Karikatur dessen, was man die ödipalen Todeswünsche nennt[9]), daß die Todeswünsche mit der Verleugnung des Todes zusammenhängen und daß man, wenn man den Tod eines anderen wünscht, noch mehr als daß man sich als triumphierender Rivale dessen sehen will, den man beseitigen möchte, einerseits mit ihm identisch sein möchte und andererseits und vor allem Herr über den Tod sein möchte. Ebenso wie unsere Träume setzen unsere Todeswünsche uns in den Stand, dem Tode zu gebieten. Daher kann man sich wohl fragen, aus welchem Grunde die Christen so großen Wert darauf legen, sich selbst als Ursache des Todes Jesu von Nazareth zu betrachten, indem sie sich nicht nur als Finalursache seines Todes bezeichnen (für sie, zu ihrem Heil ist er gestorben), sondern auch als Wirkursache (aufgrund ihrer Sünde ist er gestorben; oder: unsere Sünden sind es, die ihn getötet haben). Vielleicht kann der Umweg über ein fiktives Szenarium dazu helfen, das in den Blick zu bekommen, um was es hier geht.

Stellen wir uns also einmal vor, die religiösen und zivilen Autoritäten der Juden hätten in Jesus von Nazareth den von ihnen erwarteten Messias anerkannt oder doch zumindest einen Propheten, der wert gewesen wäre, gehört zu werden. Sie verehrten ihn als solchen und ließen ihn also nicht töten. Wenn Jesus von Nazareth nicht mit dem «präternaturalen» Vorzug der Unsterblichkeit begabt gewesen wäre, wie die katholische Tradition es dem im Zustand der Gnade erschaffenen Adam zugesprochen hat, wäre er schließlich an einer Krankheit oder an Altersschwäche gestorben, umgeben von der Liebe und der Verehrung aller seiner Anhänger. Wenn er aber mit diesem «präternaturalen» Vorrecht begabt gewesen wäre, würde er immer noch auf Erden inmitten der Menschen und unter den Bedingungen der konkreten historischen Existenz weiterleben.

Jeder Christ wird das Empfinden haben, daß dieses Szenarium nicht nur völlig unwahrscheinlich ist, sondern vor allem absurd, ja geradezu blasphemisch. Wie auch immer. In welcher Hinsicht aber wäre es absurd und blasphemisch? Jesus wäre unter den angenommenen Voraussetzungen nicht weniger das menschgewordene Wort Gottes als er es tatsächlich ist; denn offenkundig hat nicht die Tatsache, daß er durch ein jüdisch-römisches Komplott liquidiert wurde, ihn ontologisch zum wahren Gott und wahren Menschen in einer Person gemacht. Die Liebe Gottes wäre hier nicht weniger heilbringend und erlösend gewesen als sie es in Wirklichkeit war, denn wenn es stimmt, daß es keine größere Liebe (und vor allem kein größeres Zeichen der Liebe) gibt als sein Leben hinzugeben für die, welche man liebt, so hat doch nicht die Tatsache, daß Jesus sich töten ließ, bewirkt, daß Gott die Liebe ist, sondern die Tatsache, daß Gott Liebe ist, hat bewirkt, daß Jesus bereit war, sich töten zu lassen, wenn es sein müßte. Also wäre die Wirklichkeit Gottes und seiner Liebe sowie die Wirklichkeit Jesu und seines Erlösungswerkes in dem von uns erfundenen Szenarium nicht geringer als in der geschichtlichen Wirklichkeit: Weder Gott noch Jesus würden hier etwas verlieren, und auch der Mensch, der an Gott und Jesus glaubt, verlöre hier nichts von ihnen.

Woher aber kommt es dann, daß jeder Christ das Gefühl haben wird, daß ihm durch ein solches Szenarium etwas Wesentliches weggenommen würde? Die Schriften des Neuen Testaments beto-

nen zu wiederholten Malen: Er *mußte* sterben. Müßte man sich aber nicht fragen, ob hier nicht jene Form der Verleugnung des Todes am Werke ist, die darin besteht, sich durch Todeswünsche zum Herrn über den Tod zu machen, denn so geht es auf mich zurück, daß der andere als dem Tode ausgeliefert erscheint. Da eine derartige Form der Verleugnung des Todes in allen unseren Todeswünschen so machtvoll am Werke ist (folglich aber auch genau so angestrengt verdrängt wird), welcher Tod böte sich dann wohl eher an, um dies zu bewerkstelligen, als der Tod des menschgewordenen Gottessohnes, und zwar unter der Voraussetzung, daß wir ihn uns als etwas vorstellen können, was irgendwie von uns selbst bewirkt wird? Welcher andere Tod, dessen Urheber wir wären, könnte uns eine größere Herrschaft verschaffen als dieser, und dies umso mehr als die Allmacht des Wunsches, welche eine derartige Herrschaft zuwege bringt, hier in eins fällt mit der Allmacht des Wunsches, der seine Erfüllung in dem findet, was dieser Tod nach herrschender Auffassung uns vermittelt: einerseits nicht mehr dem Tode, dem Unterschied der Geschlechter und der Schuld unterworfen zu sein und andererseits mit eben demjenigen identifiziert zu werden, dessen Tod wir selbst verursacht hätten.

b) Konsequenzen hinsichtlich des Todes und der Auferstehung des Christen

Stein erklärt, er sei sicher, daß das Schuldgefühl letzten Endes aus der Verleugnung des Todes entspringe, genauer: aus dem Glauben, daß man von allem Anfang an am Tode schuld sei und an jedem Tode überhaupt, der geschehen könnte. Er erwähnt in diesem Zusammenhang den Glauben an eine Erbsünde, wobei man sich erinnern muß, daß dieser nach dem katholischen Dogma nicht nur darin besteht zu glauben, daß wir alle von Anbeginn an große Sünder sind, sondern darin, zu glauben, daß ein derartiger Zustand des Menschen seinen Grund in einer Tat Adams, des ersten Menschen und des Prototyps des Menschen, hat. Ohne den Fehltritt Adams hätten seine Nachkommen weder den Tod noch den Zustand der Erbsünde kennen gelernt.

Dieser Glaube an den «adamitischen Ursprung» dieses Geschicks bietet also die Möglichkeit der Vorstellung, der Mensch selbst habe dem Tod Eingang in seine eigenen Existenzbedingungen verschafft. Damit aber nimmt er eine Position der Allmacht ein, oder genauer: er greift zu einer Ersatzlösung anstelle des erfolglosen Strebens nach wirklicher Allmacht. Denn obwohl er sich gezwungen sieht, zu erkennen, daß er sterblich ist, gewinnt der Mensch einen Teil der Allmacht (worauf zu verzichten ihn diese Einsicht zwingt) wieder zurück, indem er sich zum Verantwortlichen und zur Ursache seiner eigenen Sterblichkeit erklärt: Sich als sterblich aus eigenem Verschulden zu erkennen, ist für den menschlichen Narzißmus weniger frustrierend denn sich als sterblich von Natur aus verstehen zu müssen.[10] Eine gewisse Art, Jesus als jemanden zu betrachten, der durch uns und um unseretwillen gestorben ist, und eine gewisse Art, den Menschen als jemanden zu betrachten, der aus eigenem Verschulden sterblich ist, stehen also im Dienste ein und derselben Weise der Todesverleugnung, durch die man sich zum Herrn über den Tod zu machen sucht.

Eine Konvergenz gleicher Ordnung findet sich wieder einerseits in der Vorstellung, die man sich von dem auferstandenen Jesus macht, und andererseits in der Vorstellung vom auferstandenen Menschen. Ich habe schon aufgezeigt, wie der Inhalt der Vorstellung von dem durch die Auferstehung dem Menschen ermöglichten Leben keineswegs erst durch das, was Gott und Jesus sind, vollauf zureichend erklärt werden könnte, sondern schon mit Hilfe der unerfüllten Wünsche des Menschen. Das, wovon der Mensch befreit werden möchte, ist seine Kontingenz. Auch das Heil, das er Gott als dem Erlöser zuschreibt und die Befreiung, die er von Jesus Christus erwartet, können fast völlig von dem her definiert werden, was die Kontingenz des Menschen kennzeichnet.[11] Proportional dazu aber zeigt sich auch die Tendenz, den auferstandenen Jesus zu einem Gegenstand unserer Erfahrungswelt zu machen oder an seine Stelle empirisch wahrnehmbare gleichwertige Versatzstücke oder Stellvertreter (Kirche, Eucharistie, Heilige Schrift) zu setzen.

Alles läuft also so ab, als sei der auferstandene Jesus nur darum wieder in die Erfahrungswelt, welche die unsere ist, zurückgebracht worden, damit der Mensch sich dafür nach jenseits dieser Erfahrungswelt in eine Existenzform hinein projizieren könne, durch die er all dem entgeht, was die gegenwärtige Existenz ausmacht. Dies wäre ein Austausch, welchen auf jenes «admirabile commercium», von dem die Weihnachtsliturgie zu uns spricht, zurückzuführen ich mich nicht entschließen kann, da die Mechanismen dieser Verschiebung zu massiv und zu unverkennbar sind und da

ihre wahre Natur sich zu sehr verrät durch die Konsequenzen, welche sie für die christliche Haltung zu Sexualität, Aggressivität und Schuld hat.

Immer ist es der Glaube, der mich meine Fragen zu diesem Punkt und zu allen anderen Punkten stellen läßt. Und die Frage dieses Glaubens ist nicht, ob er vielleicht entkräftet werden könnte, weil es sich zeigen könnte, daß hier die Verleugnung des Todes am Werke ist, sondern – weil man den Baum an seinen Früchten erkennt – ob die Verleugnung des Todes sich hier nicht in einer Gestalt vollzieht, welche eine Entstellung dessen ist, was Tod und Auferstehung Jesu Christi sowie Tod und Auferstehung der Menschen wirklich sind. Da ich an die eine wie an die andere Auferstehung glaube, muß ich nun, nachdem ich gesagt habe, was sie für mich nicht bedeuten können, auch sagen, was sie tatsächlich für mich bedeuten.

II. Was ich glaube

Am 7. April des Jahres 30 unserer Zeitrechnung wurde Jesus von Nazareth hingerichtet, nachdem er vorher zum Tode verurteilt worden war. Die religiösen und zivilen Autoritäten der Juden hatten die Vertreter der römischen Besatzungsmacht geschickt für ihre Interessen ausgenützt, indem sie politische Motive ins Spiel brachten. Das wirkliche Problem aber war wesentlich religiöser Art: Jesus war beseitigt worden aufgrund dessen, was er über Gott, über die Beziehungen zwischen Gott und den Menschen und über die Beziehungen zwischen Gott und sich selbst gesagt hatte.

Was er gesagt hatte, wirkte in vielerlei Beziehung zerstörerisch: hinsichtlich der überkommenen und allgemein geltenden Vorstellungen von Gott, hinsichtlich der religiösen und bürgerlichen Ordnung seiner Volksgemeinschaft, hinsichtlich der Macht ihrer Autoritäten und Symbole. Statt auch nur ein Jota an seiner Gottesvorstellung und der daraus für sich selbst und für die anderen gezogenen praktischen Konsequenzen zu ändern, statt zu schweigen und seine Jünger nach Hause zu schicken, zog er es vor, das Wagnis des Todes auf sich zu nehmen. Tatsächlich hatten schließlich sowohl er selbst wie seine Gegner keine andere Wahl mehr: entweder mußte er von der Bildfläche abtreten oder sie; entweder hatte er Recht bei Gott oder aber sie.

Sein Leichnam wurde nie gefunden. Seine Jünger gaben an, er sei am dritten Tage nach seinem Tode aus seinem Grabe verschwunden gewesen. Danach sei er mehrere Male erschienen, aber einzig und allein denen, die an ihn glaubten (welche ihn übrigens in allen Fällen auch nur mit Mühe wiedererkannten). Danach sei er in den Himmel erhoben worden. Ihre Gegner gaben an, dies seien von den Jüngern erfundene Legenden, welche ihre Predigt beglaubigen sollten, während sie in Wirklichkeit den Leichnam gestohlen hätten. Keine der beiden Parteien konnte jemals ihre These beweisen – weder die eine, indem sie den Leichnam vorgezeigt hätte, noch die andere, indem sie den Auferstandenen vorgezeigt hätte. Im Jahre 1974 habe ich, Jacques Pohier, gläubiger Christ, keinerlei Beweis für die eine oder die andere Behauptung.

Ich glaube (im Sinne von «credo», nicht im Sinne einer Wahrscheinlichkeit, denn noch nie hat jemand eine Auferstehung gesehen, wogegen man wohl des öfteren schon den Diebstahl von Leichnamen erlebt hat), ich glaube, daß Gott Jesus von Nazareth von den Toten auferweckt hat. Für mich bedeutet das wesentlich, daß Gott die Macht hat, sich selbst zu bezeugen. Indem er Jesus auferweckt, bewirkt und sagt Gott: «Dieser Jesus, den ihr um dessentwillen, was er von mir gesagt hat, getötet habt, ist es, der Recht hat mit dem, was er von mir sagt, und nicht ihr. Ich bin so, wie er gesagt hat. Was er von mir gesagt hat, ist genau das, was ich selbst von mir sage. Ja, er war buchstäblich das, was ich von mir selber sage. Und darum lebt er nun für immer und ewig. Denn – beim Worte des lebendigen Gottes – indem er lebte und starb für die Idee, welche er von mir hatte, hat dieser Mensch in sich inkarniert, was ich bin. Und das ist der Grund, warum er lebt, da ich ja der lebendige Gott bin.» – Entweder existiert Gott nicht. Oder er existiert. Dann aber hat er die Möglichkeit, sich selbst zu bezeugen, wenn nur ein Mensch sich dafür anbietet.

Die Auferstehung Jesu Christi bedeutet nicht in erster Linie, daß Gott stärker ist als der Tod. Der Sieg über den Tod ist weder ihr Ziel noch ihr Inhalt, sie ist nur das Instrument, welches es ermöglicht, zum Ausdruck zu bringen, daß nichts die Selbstoffenbarung Gottes aufhalten kann, wenn ein Mensch sich von ihr bewegen läßt. Darum liegen Ziel und Ergebnis der Auferstehung Jesu nicht darin, einen auferstandenen Jesus als Gegenstand der Erfahrungswelt hervorzubringen, welchen der Glaube zum Gegenstand seiner Verehrung und Betrachtung machen könnte, sondern vielmehr darin, die Selbstoffenbarung Gottes gegenüber den Menschen wirksam zu machen. Ihre Adressaten und Nutznießer sind in erster Linie

weder Jesus noch sein Vater in seiner Beziehung zu Jesus, sondern einerseits die Menschen und andererseits Gott selbst in ihrer wechselseitigen Beziehung zueinander, denn das Ziel der Auferstehung ist, daß Gott sich den Menschen, welche dieser konkreten historischen Welt angehören, offenbaren kann. Das Ergebnis dieser Auferstehung liegt darin, daß Gott sich wirklich dieser Welt hier offenbart. Diese Offenbarung aber wird bezeugt nicht durch die empirischen Vergegenständlichungen, in denen man Ersatzstücke oder Stellvertreter des auferstandenen Jesus sehen möchte, sondern dadurch, daß Männer und Frauen den lebendigen Leib Christi bilden: Jesus wird nur dadurch als der lebendige bezeugt, daß, weil sie an ihn glauben und ihn durch ihre Nachfolge darstellen, Gott in der Menschheit Fleisch annehmen kann.

Ich glaube (credo!), daß Gott die Macht und den Willen hat, das, was er an und durch Jesus von Nazareth getan hat, auch an allen zu tun, die an ihn glauben. Da aber diese Auferstehung Jesu ein Akt der Selbstoffenbarung Gottes war, glaube ich also, daß Gott die Macht hat, sich selbst an mir und durch mich zu bezeugen, wenn ich wirklich das von ihm sage, was er ist, das heißt, wenn ich so von ihm spreche, wie Jesus von ihm gesprochen hat. Wenn ich in einer solchen Weise lebe – und sterbe –, daß diese Idee von Gott etwas von mir selbst wird, und wenn ich etwas von mir in diese Idee von Gott hinein umgestalte, dann kann Gott aus mir einen lebendigen Menschen machen, dann kann der lebendige Gott in mir leben.

Und zwar heute schon, denn all dies geschieht eben schon heute. Gott – das heißt soviel wie heute. Und auch ich lebe in diesem heute. Und was der Tod und die Auferstehung Jesu möglich gemacht hat, das ist schon heute. Und gestern. Und morgen.

Und übermorgen? Nach dem Tode? Darüber kann ich nichts wissen: das ist eine andere Welt, die mir vorzustellen das, was ich bin, mir keinerlei Anhaltspunkte bietet. Da ich darüber nichts wissen kann, habe ich nicht einmal die Möglichkeit, mich dafür zu interessieren. Sicherlich hat es mir nicht an Gründen gefehlt, mich für diese «andere Welt» zu interessieren. Aber man wird mich nicht mehr dazu bringen, jene sogenannte künftige Welt, welche doch so offenkundig die bloße Umkehrung dieser Welt hier ist, zustandegekommen durch die geradezu mechanisch anmutende Projektion meiner frustrierten Wünsche, für die wirklich «andere Welt» zu halten.

Als Mensch und als Christ habe ich andere – und bessere – Weisen kennen gelernt, gegen das Böse und gegen das Leiden (mein eigenes und das der anderen) anzukämpfen und mich gegen es aufzulehnen, ihm barmherzig zu begegnen, zu weinen oder zu schweigen. Andere – und bessere – Weisen auch, das Leben lebbar zu machen und sich seiner zu freuen: mein Leben und das von anderen. Ich habe darauf verzichtet, mich Gottes zu bedienen, um die Probleme in den Griff zu bekommen, welche meine Kontingenz mir stellt, denn ich glaube, daß Gott der Schöpfer ist, ich glaube, daß die Weise, in der ich existieren muß, sein Werk ist, folglich auch meine Kontingenz, welche nicht eine Verwundung am Menschen ist, sondern Natur.

Wenn Gott mich auferweckt, so tut er dies heute; wenn er mir das ewige Leben gibt, so tut er das ebenfalls heute, denn «dies ist das ewige Leben: daß sie dich erkennen», hat Jesus gesagt, «dich, den allein wahren Gott, und denjenigen, den du gesandt hast, Jesus, den Christus» (Joh 17, 3). Was Gott mit der Auferweckung Jesu gewirkt hat, ist dies: daß er heute von mir erkannt werden kann, daß er mich heute Jesus Christus erkennen lassen kann. Denn heute – dafür sei Gott dem Vater, seinem Sohn Jesus Christus und dem Heiligen Geist Dank gesagt! und Dank sei dafür auch den Männern und Frauen gesagt, deren Glaube mir bezeugt hat, daß Gott der Lebendige ist! – heute kann ich Gott und den, welchen er gesandt hat, so erkennen wie ein Mensch erkennen kann: nicht mehr und nicht weniger. Das reicht hin, um das Leben eines Menschen zu erfüllen und es lebendig zu machen: als ein Menschenleben, nicht mehr und nicht weniger.

Und nach dem Tode? Davon kann ich heute nichts wissen. Heute kann ich etwas von mir wissen: daß ich lebe und daß ich sterblich bin. Heute kann ich auch etwas von Gott wissen: daß er der lebendige Gott ist und daß er ein Gedächtnis hat.[12] Wenn Gott existiert, dann hat er auch ein Gedächtnis, und sein Gedächtnis hört nie auf. Wird sein Gedächtnis mich auf eine solche Weise existieren lassen, daß ich nach dem Tode fortfahren werde zu existieren, auf eine andere Weise als die, welche meine konkrete historische Existenz als Mensch bestimmt? Ich weiß es nicht. Jedenfalls muß die Tatsache, daß man jemand im Gedächtnis behält, nicht zwangsläufig zu solchen Folgerungen führen. Denn was wäre unsere Welt und was wäre unser Leben als das Leben lebendiger Menschen, wenn die Tatsache, daß wir jemand im Gedächtnis

behalten, auch schon sein tatsächliches physisches Überleben zur Folge hätte? Eine Hölle! Oder vielmehr: es würde überhaupt keine Männer und Frauen mehr geben, da ja der Tod die conditio sine qua non für das Leben der Spezies homo sapiens ist.[13] Es ist gar nicht so eindeutig, daß die beste Weise, wie Gott mich in seinem Gedächtnis bewahren könnte, darin bestünde, mich überleben zu lassen. Ich glaube (credo), daß sein Gedächtnis lebendig und wirksam ist und daß es nie aufhört, da er ja der lebendige Gott ist. Aber auch wirksam auf eine solche Weise?

Aber wie auch immer: Wenn ich bedenke, was da unter dem Deckmantel des Glaubens als das Programm für jenes Leben nach dem Tode geboten wird, dann sage ich mir, daß diese umgekehrte Welt, diese «andere Welt» uns nur ablenken würde: von Gott, von uns selbst und von den Mitmenschen. Sie würde uns verleiten, Zeit zu verlieren. Nun ist unsere Zeit aber gezählt, und darum dürfen wir sie nicht vergeuden. Ich muß mich heute mit Gott befassen. Und mit mir selbst. Und mit meinen Mitmenschen. Und mit meinem Leben. Und mit meinem Tod. Und Gottes und Jesu gedenken. Und Jesus auferwecken.

III. Was andere Christen glauben

«Mein Sohn, bedenke, vielleicht ist es wahr!» – Dieser Ausspruch des Rabbi Levi Jizchak von Berditschew, den Heinz Zahrnt als Motto über sein von mir erwähntes Buch gesetzt hat, kommt mir oftmals in den Sinn, wenn ich daran denke, was der Glaube an die Auferstehung der Menschen für die große Mehrheit der Christen aller Zeiten bedeutet hat und noch immer bedeutet. Dies aber geht weit über das hinaus, was ich soeben als meinen Glauben in dieser Sache bekannt habe.

Seit langer Zeit nähre ich mich von Zeugnissen, welche diese Christen von der Zeit der Abfassung der Schriften des Neuen Testaments bis in unsere Tage als ihren Glauben an die Auferstehung der Menschen hinterlassen haben. Und ich habe die Möglichkeit, heute noch brüderlich mit Christen zusammen zu leben, welche im Zeichen dieses Glaubens die Summe ihrer Hoffnungen begreifen und daraus immer neue Kraft schöpfen. Ich höre, wie sie mir sagen – und ich wiederhole es bei mir selbst: «Mein Sohn, bedenke, mein Bruder, bedenke: vielleicht ist es wahr!»

Und dennoch kann ich nicht daran glauben. Denn was mich persönlich betrifft, dann vernehme ich in dem, was sich mittels dieses Glaubens äußert, nichts anderes als das, was ich im ersten Teil dieses Beitrags als die «umgekehrte Welt» beschrieben habe, als die «andere Welt», die gar nicht so viel anders ist als diese Welt hier. Ich erkenne darin nichts anderes als dieses Leben und diesen Tod, wie unsere Vorstellungskraft sie sich ausmalt. Vielleicht bin ich auch taub. Und vielleicht wird man mir sagen: Wer Ohren hat zu hören, der höre! Aber was kann ich dafür, wenn ich und wenn ein Großteil unserer derzeitigen Welt Ohren haben, die taub geworden sind von dem Lärm, den in all diesen Dingen der Größenwahn unseres Wunschdenkens, die Furcht vor der Kontingenz und die Angst vor der Sexualität, vor der Aggressivität und der Schuld verursacht haben?

Nachdem dies einmal ausgesprochen ist, wäre noch zu überlegen, daß es ja möglich wäre, daß dieser Lärm meine Ohren ruiniert hätte, so daß ich das, was andere Ohren, die unempfindlich sind gegenüber dem, was mich verwundet hat, dennoch hören, nicht mehr wahrnehmen könnte. So sage ich mir also: «Mein Sohn, bedenke, vielleicht ist es wahr!» Es ist vor allem das Verlangen, Gott und den, welchen er gesandt hat, besser zu erkennen, was mich manchmal denken läßt, daß es nicht bei diesem meinem Leben bleiben kann, daß wir dazu geschaffen sind, einander besser zu erkennen als es jetzt möglich ist.

Aber auch dann wieder sehe ich mich gezwungen – jedenfalls für den Augenblick – mir selber den Einwand zu machen, daß dies mit allem anderen genau so geht. Ich will mehr Gerechtigkeit in der Welt, mehr Güte und mehr Schönheit. Ich bin wie alle anderen Menschen für all dies geschaffen. Aber ich weiß wohl auch, daß das Wenige, was es über heute hinaus an Mehr geben wird, gar nicht für mich bestimmt ist, sondern für die kommenden Generationen. Dies beweist gar nichts gegen den Wert dessen, was ich schon heute empfange, dessen, was ich schon heute gebe, des wenigen, was ich heute tue, damit morgen mehr gegeben und empfangen werden kann. Dies beweist auch nicht, daß mein Leben nutzlos gewesen wäre.

Warum aber sollte es dann bei dem Leben mit Gott und von Gott her anders ablaufen? Wenn es stimmt, was der Biologe François Jacob sagt, daß nämlich «der Tod die unumgängliche Voraussetzung selbst für die Möglichkeit von Entwicklung ist..., denn Entwicklung ist das Ergebnis eines Kampfes zwischen dem, was bisher war, und dem, was sein wird»[14] – warum sollte das dann nicht genau so gelten für das Leben der Menschen mit

Gott, für die Entwicklung, welche sich aus der Begegnung zwischen Gott und dem Menschen ergibt, warum sollte es nicht ebenso gelten für das Leben des Leibes Christi?

Jedenfalls ist zumindest eines sicher: Der Baum wird nach seinen Früchten beurteilt. Die Früchte eines Glaubens an die Auferstehung der Menschen zeigen sich zum Beispiel in einer gewissen Haltung gegenüber der Sexualität, der Aggressivität und der Schuld usw. Hier geschehen die Dinge, an denen sich das Urteil über diese ganze Sache bemißt, genau wie der Baum nach seinen Früchten beurteilt wird. Wenn es Ihnen recht ist, sollten wir also genau an dieser Stelle beginnen: Hier ist noch genug Arbeit zu leisten. Danach können wir vielleicht noch einmal von der Auferstehung der Menschen und ihrer Bedeutung sprechen. Und vielleicht kann sich dann auch das Schweigen des Ostermorgens endlich Gehör verschaffen...

[1] Dank seiner Aufmerksamkeit habe ich seinen Aufsatz lesen können, bevor ich mit der Abfassung meines eigenen Beitrags begonnen habe. Dagegen weiß ich nichts über den Inhalt der anderen Artikel dieses Heftes.

[2] S. Freud, Die Zukunft einer Illusion (1927). Gesammelte Werke XIV, 356.

[3] Die Verbindung zwischen Sexualität und Tod tritt auch unter anderer Beleuchtung als der der Psychoanalyse in Erscheinung. Für die Erkenntnisse der Biologie in dieser Sache vgl. F. Jacob, La logique du vivant (Gallimard, Paris 1970), passim, vor allem aber 330ff.

[4] Zur klassischen theologischen Unterscheidung zwischen dem Formalobjekt und dem Materialobjekt der Hoffnung vgl. z.B. Thomas v. Aq., Quaestio disputata de Spe, art 1, corpus, ad 4um et ad 7m sowie Parallelstellen. Zur Bedeutung des Vertrauens und damit also auch des Glaubens im Hoffnungsakt vgl. z.B. R. Bultmann und K.H. Rengstorf, Art. «elpis»: Theol. Wörterbuch zum N.T. II, 515–531.

[5] Während die katholische Tradition immer die Unsterblichkeit der *Seele* behauptet hat, hat sie doch auch häufig betont, daß die Unsterblichkeit des aus Seele und Leib bestehenden *Menschen* nicht Bestandteil der «naturalis condicio» des Menschen sei. Wenn Gott dem Menschen diese Unsterblichkeit verleiht, dann handelt es sich um eine ungeschuldete Zugabe, welche die Theologie als «präternatural» bezeichnet, als etwas, was über den Rahmen der konkreten Natur hinaus geht. Vgl. z.B. Denzinger-Schönmetzer, Nr. 1978 und 2617.

[6] S. Freud, Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse (1917), Gesammelte Werke XI, 294–295.

[7] Zur Frage der Evangeliumsgemäßheit und menschlichen Gültigkeit gewisser christlicher Vorstellungen von der Sexualität kann man die Dezember-Ausgabe 1974 von Concilium konsultieren.

[8] Der fundamentale Unterschied zwischen einer sakramentalen und einer physischen Gegenwart wird allzu leichthin ausgehöhlt, und zwar trotz der Präzision der dogmatischen und theologischen Formulierungen (oder vielleicht dank des ideologischen Vorhangs, den man mit ihrer Hilfe anbringen kann?).

[9] Ich kann hier mit etwas mehr Nachdruck als der Autor selbst auf zwei seiner Texte hinweisen, die er zitiert hat, ohne aber die Fundstellen anzugeben: C. Stein, Le père mortel et le père immortel. Fragments d'un commentaire de «L'Interpretation des rêves» de Sigmund Freud: L'Inconscient (P.U.F., Paris, Nr. 5, Januar–März 1968, 59 bis 100). – C. Stein, L'enfant imaginaire (Denoël, Paris 1971), passim, vor allem aber Kap. 9.

[10] Zum Unterschied zwischen der Unsterblichkeit der Seele und der Unsterblichkeit des Menschen sowie zur Behauptung der ersten und zur Verneinung der zweiten durch die katholische Tradition vgl. oben Anm. 5!

[11] Vgl. J.-M. Pohier, Libération et aliénation, approche psychanalytique: Idéologies de libération et Message du Salut (Cerdic-Publications, Straßburg 1973) 33–50.

[12] Zum Thema «Gedächtnis Gottes und Zeit nach dem Tode» verdanke ich vieles – ohne ihm die Vaterschaft für das, was ich hier sage, zuschreiben zu wollen – dem Buch von Heinz Zahrnt, Gott kann nicht sterben (Pieper, München 1970), vor allem dem letzten Kapitel.

[13] Vgl. F. Jacob, aaO. 331f.

[14] AaO. 331.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JACQUES-MARIE POHIER

geboren 1926 in Etrépagny (Frankreich), Dominikaner, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte an der Sorbonne, an den Fakultäten von Le Saulchoir und an der Universität Montreal (Kanada), ist Lizentiat der Philosophie und der Theologie, Doktor der Philosophie, Professor an Le Saulchoir, wo er mehrere Jahre Vizerektor und Dekan der Theologischen Fakultät war. Er veröffentlichte u.a.: Psychologie et Théologie (Paris 1967), Au nom du Père, recherches théologiques et psychanalytiques (Paris 1972).

Vorwort

Claude Geffré
Anton Weiler

Krise der Jugend oder Krise der Kirche?

Der Gedanke, eine Sondernummer von «Concilium» dem Thema «Die Jugend und die Zukunft der Kirche» zu widmen, hat bei all denen, die wir konsultierten, lebhaftes Interesse ausgelöst. Und doch ist die Verwirklichung dieses Plans auf große Hindernisse gestoßen. Vielleicht müssen wir dieses Paradox bedenken, um die Schwierigkeit des Themas besser zu ermessen und die Mängel zu entschuldigen, die das vorliegende Heft aufweist.

Eine Gesellschaftsgruppe oder eine politische Bewegung kann sich nicht nach ihrer Zukunft fragen, ohne sich an die jungen Menschen zu wenden und sich die Frage zu stellen, wie weit sie diese zu integrieren vermag. Die Nichtintegration der jungen Menschen in die Kirche stellt vor äußerst schwerwiegende Probleme, die man beherzt ins Auge fassen muß. Zwar darf man nicht verallgemeinern, sondern muß sich bewußt bleiben, daß sich die Lage der Kirche in den verschiedenen geographischen Räumen ganz verschieden entwickelt. Es läßt sich jedoch nicht wegdisputieren, daß sich die Jugendlichen vom institutionellen Apparat der Kirche ernüchtert distanzieren, während die Person Jesu und das Evangelium immer noch eine große Anziehungskraft auf sie ausüben. Noch mehr als in bezug auf die Erwachsenen kann man in bezug auf sie von «kirchenlosen Christen» sprechen.

Denken wir bloß an den wachsenden Unglauben der jungen Menschen und das Scheitern der Mission bei ihnen, an die Krise der Priester- und Ordensberufe, an das Randdasein, das die Kirche in sittlicher, spiritueller und kultureller Hinsicht in der Mentalität der jungen Menschen spielt. Dieses Problem muß im Hinblick auf die Zukunft der Kirche mit Besorgnis erfüllen, umsomehr als die Jugendlichen überall auf der Welt eine relativ immer mächtigere Bevölkerungsschicht (in der Dritten Welt sind die Menschen zu 43% noch nicht fünfzehnjährig!) und eine vitale, revolutionäre Kraft bilden, die in der Gesellschaft radikale Änderungen hervorzurufen vermag.

Als wir dieses Heft in Arbeit gaben, war es uns in erster Linie darum zu tun, eine erste Diagnose über die Einstellung der jungen Menschen zur Kirche zu unternehmen und die Frage zu erlauschen, die die Jugend an diese richtet. Das Ideal wäre gewesen, möglichst die Jungen selber zu Wort kommen zu lassen. Wir haben dies nur zum Teil getan und man kann uns den Vorwurf machen, wir hätten bloß Stimmen von Jugendlichen, die in Europa leben, gesammelt. Dazu ist zu bemerken: Es hält sehr schwer, junge Menschen zu finden, die bereit sind, über die Kirche zu sprechen; entweder sind sie durch und durch kontestatär oder es fällt ihnen sehr schwer, ihr Unbehagen zu äußern, oder sie sind bereits gleichgültig geworden. Dieses beunruhigende Symptom wird man aus den paar Zeugnissen, die wir zusammengestellt haben, herauslesen können.

Man wird uns mit Recht fragen, von welchen Jugendlichen wir sprechen, da dieses Wort als Bezeichnung für eine Altersklasse sehr vage ist. Man könnte, wie dies *G. Vincent* in einem der nachstehenden Aufsätze tut, sich dazu entscheiden, die Menschen zwischen fünfzehn und fünfundzwanzig Jahren als «jung» zu bezeichnen. Doch handelt es sich hierbei um einen willkürlichen Entscheid, vor allem was die Jugendlichen in ihrem Verhältnis zur Kirche betrifft. Unseres Erachtens kann man als negatives Kriterium die Nichtintegration in die Welt der Erwachsenen und als positives Kriterium ein von dem Leben der Erwachsenen verschiedenes affektives, moralisches, kulturelles und spirituelles Erleben nehmen. Dies sind natürlich Kriterien, die stark vom jeweiligen Gesellschaftstypus abhängen. Die Integration in die Gesellschaftsgruppe wird beispielsweise in einem Land der Dritten Welt viel rascher erfolgen als in den europäischen oder nordamerikanischen Gesellschaften.

Auf alle Fälle bezeichnet das Wort «Jugend» eine besondere Gruppe: Menschen, die zwischen der Kindheit und dem Erwachsenenalter stehen, und diese Gruppe übt auf die übrige Gesellschaft einen leicht wahrzunehmenden Einfluß aus. Wie *W. McCready* aufzeigen wird, gibt es Faktoren, welche die Beziehung der Jugend zur Gesellschaftsgruppe geändert haben. Erstens dauert der Übergang von der Kindheit zum Erwachsenenalter viel länger und ist vielstufiger als früher. Zweitens hat sich die Zahl der jungen Menschen im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung erheblich

vermehrt. Trotzdem dieses Vorhaben das Maß sprengt, haben wir es für gut befunden, uns nicht bloß auf die westliche Jugend zu beschränken. Selbst wenn mit Ausnahme des Aufsatzes von *Fr. Michel* die meisten Beiträge sich auf die jungen Menschen in Europa und Nordamerika beziehen, wollten wir doch die Jugend ganz allgemein in den Blick fassen, gibt es doch heute gegenüber der Erwachsenenwelt eine «Jugendinternationale» mit einer eigentlichen Solidarität in den Bestrebungen, Revolten und in der kritischen Scharfsicht.

Mag auch die Verstimmung der jungen Menschen über die Kirche von vielen Erwachsenen geteilt werden, so sind doch die Jugendlichen die vorzüglichen Zeugen einer Mutation, von der alle Christen in verschiedener Hinsicht betroffen sind und die auf der Ebene der Kirche der Widerhall einer Kulturmutation von noch nie dagewesenem Ausmaß ist. Es handelt sich hauptsächlich um eine tiefe Krise der herkömmlichen religiösen Vorstellungen und um die Unterordnung jeder konstituierten Wahrheit unter die Authentizität eines aktuellen Erlebens. Die jungen Menschen stellen sich nicht die Frage, ob sie einem gewissen Christentum, das noch von der Kirche übermittelt wird, treu oder untreu sind. Sie haben bloß das Gefühl, daß sie «anders» geworden sind, und sie denken, so weit sie noch Jünger Christi sein wollen, die Zukunft des Christentums hänge von einer Metamorphose der Lehrformulierungen und Institutionsformen der Kirche von heute ab. Angesichts einer «institutionellen Kirche», die immer noch die Macht in Händen hält, sind sie sozusagen eine «instituierende Kirche», die insgeheim in mannigfaltigen, unvorhersehbaren Formen keimt. Und viele junge Menschen begehren über gewisse kirchliche Formen, die für sie hinfällig geworden sind, nicht einmal mehr auf. Vielmehr ist es ihnen darum zu tun, neue Formen des Lebens nach dem Evangelium herauszufinden. Für sie ist die Frage einfach die, ob die Kirche imstande ist, ein Christentum zu bezeugen, das ihnen nicht schon einen fix und fertigen Sinn vorlegt, sondern sie dazu beruft, in Freiheit eine neue Welt zu erschaffen.

Einige Leser werden sicherlich bedauern, daß wir über die Nichtintegration der Jugend in die Kirche nicht eine genaue soziologische Erhebung durchgeführt haben. Zu diesem Zweck hätte man aber eine ernsthafte Analyse über die Stellung der Erwachsenenwelt zum Problem der Sozialisation der Jugend unternehmen müssen. Doch dies wäre über die Zielsetzung dieser Nummer hinausgegangen, die nicht ein religionssoziologisches Heft sein will, sondern der es vor allem darum geht, sich der ekklesiologischen Konsequenzen der Frage, die die Jugend an die Kirche stellt, eindringlicher bewußt zu werden.

Wir hielten es jedoch für unerläßlich, in einem ersten Teil zu versuchen, das Phänomen der heutigen Jugend zu umreißen. Der Aufsatz von *W. McCready* weist nach, wie unzureichend es ist, sich auf den nur zu viel beredeten «Generationenkonflikt» zu berufen, um das Unbehagen der Jugend zu erklären. Wir müssen vor allem zur Kenntnis nehmen, daß die herkömmlichen Gesellschaftsinstitutionen nicht imstande sind, die Flut der Jungen zwischen vierzehn und vierundzwanzig Jahren zu absorbieren. Wir müssen diesem demographischen Phänomen Rechnung tragen, wenn wir über die Nichtintegration der Jugend in die Institution Kirche ein hellsichtiges Urteil fällen wollen. *G. Vincent* bemüht sich, eine genaue Tabelle über die verschiedenen Integrations- oder Marginalisationsgrade in bezug auf die Gesellschaftsgruppe aufzustellen; wie er am Schluß aufzeigt, erweist sich der Begriff «Integration» als nicht sehr geeignet, um das komplexe Spiel der Beziehungen zwischen der Gruppe der Erwachsenen und der Gruppe der Jugendlichen zum Ausdruck zu bringen.

Bemerkenswerterweise verwerfen viele junge Menschen die heutige Gesellschaft weniger auf wirtschaftlicher und politischer als auf kultureller Ebene. *M. Rioux* analysiert dieses Phänomen und macht darauf aufmerksam, daß die Kontestation der jungen Menschen vor allem die Widersprüche der Industriegesellschaft aufs Korn nimmt und daß weniger die heutige Jugend als vielmehr die industriell fortgeschrittene kapitalistische Gesellschaft abwegig ist. Man muß sich jedoch davor hüten, Analysen, die nur für Europa und die Vereinigten Staaten gelten, auf die Jugend auf der ganzen Welt zu übertragen. Der Aufsatz von *Fr. Michel* macht uns auf die besonderen Züge aufmerksam, die das Phänomen Jugend in der Dritten Welt charakterisieren: Diese jungen Menschen können sich nicht den Luxus leisten, kontestatär zu sein, und es bleibt ihnen keine andere Wahl übrig, als sich in die bestehenden Gesellschaftsstrukturen möglichst rasch einzugliedern.

In einem zweiten Teil sammeln wir einige Äußerungen von jungen Menschen über den Mißmut, den sie der institutionellen Kirche gegenüber empfinden. Diese Stimmen mögen allzu negativ anmuten; sie wollen auch nicht für die gesamte Jugend repräsentativ sein. Wir müssen aber die Frage, die

diese jungen Menschen an die Verantwortlichen der Kirche stellen, zur Kenntnis nehmen und ihren Willen, Christus und dem Evangelium zu dienen, nicht von vornherein anzweifeln. Der Aufsatz von *J. Aranguren* vervollständigt diese Zeugnisse, indem er nach den strukturbedingten Ursachen fragt, die es der Jugend verunmöglichen, an den Aufgaben der heutigen Kirche wirklich teilzunehmen.

Der dritte Teil sucht einige theologische Implikationen herauszugreifen, die mit einer Reflexion über die Jugend und die Kirche gegeben sind. «Jugend» und «Neuheit» gehören zu den Lieblingsthemen des Neuen Testamentes. *K. Kertelge* reflektiert vom Gedanken des «Neuen Bundes» und des «Neuen Menschen» aus über die «Jugendlichkeit der Kirche» als bleibende Forderung.

Die Sehnsucht der Jugend nach totaler Selbsthingabe trifft sich mit der wörtlichen Befolgung der absoluten Forderungen des Evangeliums. Diese hat im Ideal der monastischen Berufung und in der Institutionalisierung des Ordenslebens seinen geschichtlichen Ausdruck gefunden. *E. Balducci* erklärt uns, weshalb heute nicht mehr die herkömmlichen Formen des Ordenslebens, sondern andere Weisen einer radikalen Verwirklichung des Evangeliums die jungen Menschen in Bann schlagen. Doch handelt es sich dabei oft um eine neue «Weltflucht», deren ideologische Hintergründe genau zu prüfen sind.

In ihrer Herausforderung durch die Jugend muß sich die Kirche fragen, ob sie nicht allzuoft die echte, lebendige Tradition mit der mechanischen Übermittlung eines toten Gegenstandes, an den man nicht rühren darf, verwechselt hat. *Y. Congar* analysiert scharfsichtig die gewaltige Infragestellung des «Erhaltenen», «Konstitutierten», «Herkömmlichen», die seit dem letzten Konzil in der Kirche vor sich geht. Es muß möglich sein, geschichtliche Kontinuität und erneuernde Umbrüche innerhalb der lebendigen Überlieferung miteinander in Einklang zu bringen. Das heutige Fragen der jungen Menschen ist für uns eine Aufforderung, über die Beziehung zwischen einem bereits konstituierten Christentum und einem Christentum, das permanenter Aufbruch in eine unvorhergesehene Zukunft ist, tiefer nachzudenken.

Das vorliegende Heft läßt das Unbehagen, das die jungen Menschen der institutionellen Kirche gegenüber verspüren, nachfühlen. Doch dieses Unbehagen führt zu sehr verschiedenen Reaktionen. Diesbezüglich ist somit zu sagen, daß die jungen Menschen gleichsam in glühflüssigem Zustand die mystische und politische Doppelpolarität des heutigen Christentums inkarnieren.[1] Darum haben wir nicht nur die aufbegehrenden jungen Menschen zu Wort kommen lassen, die einem revolutionären gesellschaftspolitischen Einsatz den Vorzug geben, sondern berichten in den «Bulletins» über das Jugendkonzil von Taizé und die «Zurück-zu-Jesus!»-Bewegung in den Vereinigten Staaten. Schließlich liefert uns *R. Laurentin* ein wohldokumentiertes Dossier über die Krise der Priesterberufe in der Welt. Diese Krise ist sehr aufschlußreich; sie deckt die Kluft auf, die zwischen der Jugend von heute und der Institution Kirche besteht.

So also sieht dieses Heft aus. Das gewählte Thema ist überaus wichtig, und die Herausgeber sind sich der Mängel, an denen die Veröffentlichung leidet, schmerzlich bewußt. Doch wäre unser Ziel trotz allem erreicht, wenn das Heft in der Kirche eine doppelte Einsicht beschleunigen könnte: erstens, daß zwischen den Bestrebungen der jungen Menschen und der Kirche, so wie sie heute ist, eine beunruhigende Kluft besteht; zweitens, daß die jungen Menschen Träger positiver evangelischer Werte sind, von denen die Zukunft des Christentums bedingt wird. Mit andern Worten: Von einer Krise der christlichen Jugend reden, heißt auch von einer Krise der Institution Kirche sprechen. Die Jugend prophezeit schon durch ihre Existenz, was das Gottesvolk von morgen sein wird. Und die Zukunft der Kirche hängt von der Antwort ab, die sie den jungen Menschen zu geben weiß, die den neuen Wein des Evangeliums nicht mehr in die alten Schläuche füllen wollen.

[1] Die Redaktion hatte einen Aufsatz über dieses Thema vorgesehen, aber der Text hat uns nicht erreicht. Vgl. jetzt das Buch von Kenneth Leech: Youth quake. The growth of a counterculture through two decades (London 1973).

Übersetzt von Dr. August Berz

Beiträge

William McCready

Die Kluft zwischen den Generationen und die Zukunft der Kirche

Es ist fast eine Binsenwahrheit zu sagen, daß die Gesellschaft der Gegenwart sich überall in der Welt mit der Jugend befaßt. Dies bestätigt schon allein die Tatsache des Themas dieser Nummer von CONCILIUM. Dennoch heißt sich mit etwas befassen noch nicht, es ernsthaft zu untersuchen. Es scheint vielmehr, daß wir gerade um jene Bestandteile der Gesellschaft, mit denen wir uns «befassen», die irrigsten Stereotypen aufbauen. Die Jugend als gesellschaftliches Thema ist genau mit dieser Art von Mißverständnissen, Falschheiten und populären fehlerhaften Vorstellungen behaftet.

Piaget beschreibt die Jugend als die Zeit, in der der Einzelne sich dem Problem, die Rolle eines Erwachsenen übernehmen zu müssen, gegenübersieht. Viele einschlägige Autoren haben Jugend als eine Lebensstufe, als Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung behandelt. Erst neuerdings beginnt man sich die Jugend als eine besondere Gruppe von Individuen vorzustellen, die auf die Gesellschaft in beträchtlichem Maße einwirkt. Die Jugend ist als Phase im Lebenszyklus die Zeit zwischen Kindheit und Erwachsensein. Sie ist die Zeit zwischen Abhängigkeit und Verantwortlichkeit. In primitiven Gesellschaften wird für diese Zeit recht wenig aufgewendet. Das Leben war viel zu kurz, als daß man den Eintritt in das Erwachsenendasein hätte lange hinauszögern können. Die Menschen wurden sehr rasch von abhängigen Kindern zu einem Teil der verantwortlichen Gesellschaft der Erwachsenen. Warum änderte sich diese Situation? Eine Änderung trat im wesentlichen aus zwei Gründen ein. Erstens machte der sich ausweitende Bereich der Technologie für die Übernahme der Rolle eines Erwachsenen eine bessere Ausbildung der Menschen nötig. Und zweitens gibt es jetzt mehr Jugendliche als sie früheren Gesellschaften zur Verfügung standen.

Diesen beiden Faktoren ist es zuzuschreiben, daß der Übergang vom Kind zum Erwachsenen sich heute nur schrittweise vollzieht. Jugendliche müssen viele Jahre für die Meisterung der Techniken der Produktion und des Managements geschult werden, die von den modernen Gesellschaften gebraucht werden. Es gibt heute mehr Jugendliche als je zuvor, was zur Folge hat, daß dem einzelnen bei der Aufgabe, wie er am besten in seine Rolle als Erwachsener hineinwächst, weniger Aufmerksamkeit und Anleitung zugewendet werden kann. Diese letzte Tatsache erreichte in den sechziger Jahren eine Bedeutung wie nie zuvor und vermutlich nie wieder danach. Die folgende Tabelle des «United States Bureau of the Census» macht dies deutlich.

Größe der Bevölkerung zwischen 14 und 24, 1890 bis 1990, und die Veränderung in Prozenten pro Jahrzehnt

Jahr	Zahl (in Millionen)	Prozentueller Wandel
1890	14,2	
1900	16,5	+ 16
1910	20,0	+ 21
1920	20,8	+ 4
1930	24,8	+ 20
1940	26,3	+ 6
1950	24,2	— 8
1960	26,7	+ 10
1970	40,5	+ 52
1980	44,8	+ 11
1990	41,1	— 8

Der zwischen 1960 und 1970 registrierte Zuwachs von 52 Prozent war der größte, den die Nation je erlebt hat. (Obwohl sich diese Tabelle nur auf die USA bezieht, haben andere Industrienationen ähnliche Entwicklungen beobachtet.) Die Altersgruppe zwischen 14 und 24 ist in den siebzig Jahren zwischen 1890 und 1960 um zwölf und eine halbe Million Menschen angewachsen. In den kurzen zehn Jahren danach wuchs sie um weitere dreizehn und acht Zehntel Millionen an, um mehr also als in den vorausgegangenen siebzig Jahren zusammen.

Dies hatte weitreichende und umfassende Folgen für die Beziehung zwischen Jugend und Gesellschaft und zwischen Jugendlichen und Erwachsenen innerhalb der Gesellschaft. Diese Folgen sind jedoch nicht einfach und leicht zu analysieren. Es handelt sich dabei um eine sehr komplexe gesellschaftliche Tatsache, die nicht leichthin als Kommunikationslücke zwischen Menschen ver-

schiedener Auffassungen behandelt werden kann. Anstatt von einer Kluft zwischen den Generationen sollte man besser von einer «Generationsüberfüllung» sprechen.

Was ereignete sich, als diese außerordentlich große Kohorte junger Menschen durch die Gesellschaft marschierte? Es heißt, die Sache verharmlosen, wenn man sagt, die Gesellschaft begann, sich mit der Jugend zu befassen. Die meisten gesellschaftlichen Einrichtungen, die sich mit den Jugendlichen abzugeben haben, wurden geradezu überschwemmt. Die Regierungen des Bundes und der Staaten, Bildungseinrichtungen, die Bereiche der kirchlichen Jugendarbeit wurden im soziologischen Sinne sofort und gewaltsam überrollt. Stellen Sie sich vor, Sie hätten eine Party zur Feier irgendeines erfreulichen Ereignisses geplant. Sie laden hundert Leute ein und treffen Vorbereitungen, sie zu bewirten und zu unterhalten. Am Tag der Party aber finden sich über fünfhundert Leute ein und erwarten, wie Gäste behandelt zu werden. Genau dies erlebten zwischen 1960 und 1970 diese Einrichtungen, die in unserer Gesellschaft die Sorge um die Jugend übernommen haben.

Die Beziehung zwischen den Jungen und vier bestimmten gesellschaftlichen Gegebenheiten wurden im besonderen betroffen. Die personalen Beziehungen zu den Erwachsenen waren in diesem Zeitabschnitt besonders hart belastet und die sozialen Beziehungen zu politischen, Bildungs- und religiösen Einrichtungen veränderten sich dramatisch. Dies soll hier im einzelnen nacheinander beschrieben und abschließend vor allem in seiner Bedeutung für die Kirche als Institution betrachtet werden.

Die Beziehung zwischen Erwachsenen und Jugendlichen war immer schon von einem wechselnden Maß von Absonderung bestimmt. Dieser Trend nahm unter dem Einfluß wachsender Industrialisierung zu und erreichte während der jüngsten Überflutung der Gesellschaft durch die Jugend einen Höhepunkt. Die Absonderung der Jugend von den Erwachsenen in der Gesellschaft hat Vor- und Nachteile. Viele der Gesetze, die die Teilnahme von Jugendlichen am Arbeitsprozeß begrenzen, stammen aus der Zeit, in der viele der Arbeiten gefährlich, physisch schwächend und moralisch degradierend waren. Die Gesetze gegen die Kinderarbeit sollten Jugendliche vor der Ausbeutung durch ein expandierendes Wirtschaftssystem schützen und taten es auch. Aber sie behindern heute auch Jugendliche, die einen wesentlich veränderten Arbeitsplatz anstreben. Viele Gefahren wurden beseitigt, aber junge Menschen müssen immer noch solange die Schulbank drükken, bis das Gesetz erfüllt ist.

Der Kontakt zwischen Jugend und Erwachsenen ist zumeist auf den zwischen Kindern und Eltern und Lehrern beschränkt. Dies ist ein Vorteil unter dem Gesichtspunkt des Schutzes, wie er oben beschrieben wurde und unter dem anderen Aspekt, daß er es den Erwachsenen erlaubt, unbehindert mit ihrer Arbeit voranzukommen. Eine strenge Alterstrennung, nach der Jugendliche in eigenen Gemeinschaften zusammengefaßt werden, hat überdies den Vorteil, daß sie diese veranlaßt, ihre künftige Rolle als Erwachsene und ihre künftige Verantwortung unter erwachsener Aufsicht und Anleitung zu erlernen.

Diese Alterstrennung hat jedoch auch ernste Nachteile. Der Jugend werden die praktischen Erfahrungen verwehrt, die nur im Versuchen, Bezwingen oder Versagen in einer realen Umwelt erworben werden können. Jede Umwelt, die keine erwachsene ist, ist schon dem Begriff nach keine reale, denn in ihr gibt es keine Macht. In dem Sinne sind auch Schulen etwas weniger als die reale Umwelt, denn man kann Schulerfolge nur in recht wenig Macht in der Welt draußen umsetzen. Zwanzig Jahre nach seiner Graduierung hat ein Student mit den besten Noten in der Regel nicht viel mehr reale Macht erworben als irgendeiner seiner Klassenkameraden. Was zählt, ist das, was nach der Graduierung passiert, und das muß nicht sehr viel mit dem zu tun haben, was in der Schule passiert ist.

In den Vereinigten Staaten sind die Jugendlichen ziemlich streng von der Welt der Erwachsenen separiert. 93 Prozent der Jugendlichen zwischen 14 und 17 Jahren sind in den Schulen und ebenso 28 Prozent der Jugendlichen zwischen 18 und 24 Jahren. Dieser Anteil nimmt nach dem 25. Lebensjahr rapide ab. Nurmehr 7 Prozent der Jungen zwischen 25 und 34 Jahren stehen in Ausbildung. Etwa 15 Prozent der Jugendlichen zwischen 18 und 24 Jahren sind arbeitslos. Wenn man die 28 Prozent in den Schulen mit den 15 Prozent der Nichtbeschäftigten zusammenzieht, dann heißt dies, daß 43 Prozent der Jugendlichen im Alter von 18 bis 24 Jahren ausdrücklich von der erwachsenen Gesellschaft ausgeschlossen sind. Wenn man nur die außerordentliche Größe dieser Gruppe innerhalb der Gesellschaft in Betracht zieht, so wird verständlich, warum die Gesellschaft den «Problemen der Jugend» plötzlich Aufmerksamkeit zu schenken beginnt.

Diese abgesonderten Jugendlichen haben sich zusammengetan, weil sie sonst nichts zu tun hatten und ihre gemeinsamen Lebensgewohnheiten und Interessen wurden die Grundlage für die allgemein sogenannte «Jugendkultur». Dies sollte nicht als zusammenhängende und wohlbegründete Kritik an der erwachsenen Gesellschaft gedeutet werden. Noch sollte die erwachsene Gesellschaft sich gezwungen fühlen, die Antworten auf ihre dringendsten Probleme von der Stimme der Jugend zu erwarten. Was nötig ist, das ist irgendeine Art von reifem und produktivem Kontakt zwischen den beiden Gruppen. Die Jugend bringt manche universale menschliche Anliegen in einer Klarheit zum Ausdruck, die nicht von der Verantwortung, Lösungen anbieten zu müssen, belastet wird. Die Klarheit ist nützlich. Der Mangel an Verantwortung ist es nicht.

Manche Erwachsene haben sich neuerdings angewöhnt, die Jugend und ihre Ideen als Blutauffrischung der Gesellschaft zu betrachten. Dies bedeutet ein Ausschlagen des Pendels in das andere Extrem. Vor nicht allzulanger Zeit haben wir die Jugend in ihren eigenen Einrichtungen separiert und nun soll ausgerechnet sie uns sagen, was wir falsch gemacht haben und wie wir dies wiedergutmachen können. Beide Positionen sind falsch. Junge Menschen brauchen gewiß Erwachsene, die zuhören können. Aber mehr noch brauchen sie Erwachsene, die sich vor sie stellen und ihnen neue Richtungen für den Umgang mit den letzten menschlichen Gegebenheiten, nämlich der Bedeutung und dem Ziel unseres Lebens zeigen. Die Art, in der Junge und Erwachsene miteinander in Beziehung treten, hat sich im politischen, erzieherischen und kirchlichen Bereich festgefahren.

Politisch gesehen hat die überwältigende Flut der Jugend die Zusammensetzung der amerikanischen Wählerschaft geradezu über Nacht verändert. Norman Nie und seine Forschungsgruppe am «National Opinion Research Center» haben herausgefunden, daß die zunehmende Unabhängigkeit der amerikanischen Wählerschaft eher dem Einbruch der jungen Wähler als einer Abnahme der Bindungen an die alten Parteien zuzuschreiben ist. (Unabhängige zählen sich weder den Demokraten noch den Republikanern zu.) Junge Menschen sind einfach weniger als ihre Eltern für Bindungen an politische Parteien. Es gibt keine Anzeichen dafür, daß sie im politischen System einfach ausfallen, aber sie sind von den beiden großen Parteien enttäuscht.

Die Identifizierung mit einer Partei wurde gewöhnlich als eine Funktion der Erziehung ausgelegt. Sie wurde von Generation zu Generation weitergegeben. Als aber einmal diese Kette durchbrochen war, wie es sich während der sechziger Jahre zeigte, schien niemand zu wissen, wie es weitergehen soll. Wenn die junge Generation unabhängig bleibt, wird dies den Ausgang vieler Wahlen beeinflussen. Wenn diese Generation sich aber den beiden großen Parteien zuzuwenden beginnt, wird dies die alten Verhältnisse in der Politik wiederherstellen. Wichtig bei der gegenwärtigen Diskussion ist, daß die Beziehung zwischen Jungen und Erwachsenen in politischer Hinsicht einen scharfen Bruch erfahren hat. Die Jugend mußte für sich selbst zurechtkommen, ohne eine Anleitung wie in der Vergangenheit zu bekommen. Politische Veränderung ist nicht sosehr eine Funktion des Auftauchens neuer Ideologien, als vielmehr das Ergebnis der Absonderung der Jugend von der politischen Vorstellung der Erwachsenen.

Die Bildungseinrichtungen spürten als erste die Auswirkungen der riesigen Jugendmasse, die durch die Gesellschaft hindurch ging. Sie waren ernsthaft überfüllt und nicht ausreichend mit Lehrpersonal besetzt. Es wurden viele neue Schulen gebaut und viele neue Lehrer ausgebildet und eingesetzt. Dann nahm die Nachfrage nach neuen Anlagen und Diensten ebenso schnell wieder ab wie sie aufgetaucht war. In der Zeit der Überfüllung kam es so weit, daß die Studenten einige Schulen praktisch übernommen hatten. Es wurden Kurse eingeführt, von denen man meinte, sie entsprächen den Bedürfnissen der Studenten, und in vielen Dingen wurde der Rat der Studenten eingeholt. Die Rollen von Lehrer und Schüler wurden revidiert, als viele Lehrer versuchten, auf ihre Studenten zu hören und sie sich selbst auf radikal neue Weise äußern zu lassen. Die Mehrheit dieser Experimente war von kurzer Lebensdauer. Die Studenten wurden des Prozesses mit der Zeit müde und fingen wieder an, von ihren Lehrern Substanz zu verlangen. Lehrer, die zu einer bestimmten Sache nicht Stellung nehmen wollten, wurden deswegen kritisiert, während man sie früher zu ihrem Verständnis beglückwünscht hatte. Die Bildungseinrichtungen der Gesellschaft hatten den Sturm zum Großteil überstanden und scheinen gegenwärtig dabei, die Tempel des Wissens im ursprünglichen Sinn wiederaufzurichten.

Alle diese Einrichtungen erlebten auf irgendeine Weise den Einbruch der Jugend. Die Menge der Jugendlichen war so groß, daß sie notwendigerweise von den ihnen zugedachten Einrichtun-

gen enttäuscht werden mußten. Die für die Sozialisierung geschaffenen Einrichtungen konnten einfach nicht mehr wie ursprünglich ihre Funktion erfüllen. Das Ergebnis war Enttäuschung. Das Vertrauen in verschiedene Sektoren der Gesellschaft schwand plötzlich dahin. Fast scheint es so, als ob wir alle zugäben, keiner von uns könnte stolz darauf sein, wie wir in jüngster Zeit mit den Problemen umgegangen sind. Das wichtigste, woran wir denken müssen, wenn wir uns der Zukunft zuwenden, ist, daß diese Phase nun vorbei ist. Die stärkste Einwirkung, die der Zuwachs der Jugend ausgelöst hat, haben wir bereits erlebt. Nirgendwo ist es wichtiger, sich das zu vergegenwärtigen, als im Bereich der Religion und der religiösen Einrichtungen.

Es gibt im laufenden Jahrzehnt viele Anzeichen für das Abnehmen der Bereitschaft der Gläubigen, Religion zu praktizieren. Eine neue Studie über die Katholiken in den Vereinigten Staaten enthält Daten, die zeigen, daß der Anteil der Katholiken, die jede Woche die Messe besuchen, von 71 Prozent im Jahr 1963 auf 50 Prozent im Jahr 1974 gesunken ist. Es gibt auch Anzeichen dafür, daß viele der unter Dreißigjährigen mit College-Ausbildung, die im Katholizismus aufgewachsen sind, diesen verlassen haben. Die Austrittsrate dürfte etwa 30 Prozent ausmachen.

Diese Zeichen für Unzufriedenheit und Unruhe sollten jedoch nicht so gedeutet werden, als wollten die Menschen mit Religion überhaupt nichts mehr zu tun haben. Das Interesse an der Religion und besonders an religiöser Erfahrung scheint vielmehr sehr hoch zu sein. Viele Menschen, junge und alte, hungern nach dem Sinn, den tiefe religiöse Überzeugung ihnen bietet. Die Unruhe wirkt sich auch nicht in einem Wechsel von einer religiösen Überzeugung zu einer anderen aus. Menschen, die aufhören fromme Katholiken zu sein, wechseln selten in eine andere Kirche über. Sie scheinen vielmehr Kummer mit der eigenen Kirche zu haben. Ihre Ansichten über ihre kirchlichen Amtsträger, Priester und Bischöfe, sind nicht bitter oder zynisch, sondern einfach bar jeder Achtung und Ehrerbietung, wie es in früheren Zeiten selbstverständlich war.

In dem oben erwähnten Überblick wurde danach gefragt, welche Berufe besonders wünschenswert wären. 1974 sank der Anteil der Katholiken, die das Priestertum für einen «sehr wünschenswerten» Beruf hielten, um 16 Prozent gegenüber 1963. (Im Vergleich dazu stieg die Wunschvorstellung, das eigene Kind sollte Geschäftsführer werden, um zwei Prozent.)

Was bedeutet all das für die Zukunft der Kirche? Aus den beschriebenen Ereignissen und Entwicklungen ergeben sich vier allgemeine Implikationen. Erstens ist die vielbeschworene Kluft zwischen den Generationen nicht einfach eine Sache der Unfähigkeit der Jugend und der Erwachsenen, miteinander zu kommunizieren. Es ist ein Riß in der demographischen Ordnung als Folge des starken Anwachsens der Gruppe der zwischen 14- und 24jährigen innerhalb kurzer Zeit. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß wir eine Wiederholung erleben werden, aber die Auswirkungen dieser Flutwelle von Jugend wird noch in Zeiten, die noch vor uns liegen, zu spüren sein.

Die erste Auswirkung dieser demographischen Abweichung ist die Störung sozialer Veränderungen auf Grund von Reifungsprozessen. Mit anderen Worten: es ist zwar völlig normal für junge Menschen, an ihrem Glauben Zweifel zu haben, aber wenn diese Jugend in so großer Zahl die Gesellschaft beherrscht, wird es eine Zeitlang aussehen, als ob die ganze Gesellschaft auf einmal Glaubenszweifel hätte. Das Auftreten dieser außerordentlich großen Altersgruppe fiel mit anderen sozialen Ereignissen, etwa den veränderten Einstellungen zu allem – vom Krieg über die Droge und die Sexualität bis zur Religion – zusammen, und die Gesamtwirkung war darum größer als sie gewesen wäre, wenn jede dieser Entwicklungen für sich allein eingetreten wäre.

Es wäre ein Irrtum, wollte man meinen, daß die in den sechziger und frühen siebziger Jahren zu beobachtenden kulturellen Kontinuitätsbrüche Trends darstellen, die notwendig den Verlauf künftiger Entwicklungen vorgeben. Die «Kluft» ist mehr von der Art eines «Abgrunds». Es mag in mancher Hinsicht notwendig werden, von vorne anzufangen. Es gibt viele Jugendliche, die niemals auf eine solche Weise den sozialisierenden Kräften der Gesellschaft ausgesetzt waren, daß sie die Kontinuität zwischen den Generationen hätten aufrechterhalten können. Diesen Menschen gegenüber hat die Kirche eine besondere Aufgabe, wenn sie anfangen, Fragen nach dem Sinn ihres Lebens zu stellen und über die letzte Wirklichkeit nachzudenken.

Die zweite allgemeine Schlußfolgerung ist die, daß zwischen Jungen und Erwachsenen ein wirklicher Dialog zustande kommen muß. Dies heißt, daß Erwachsene mehr tun müssen, als nur den Jugendlichen zuhören, sie müssen auch zu ihnen

sprechen. Das eigentliche Problem dabei ist, daß viele Erwachsene meinen, sie hätten jungen Menschen nichts zu sagen, was der Mühe wert wäre. Dies hat weniger mit den Fragen der Jugend zu tun als vielmehr mit der Neigung der erwachsenen Welt, für sehr schwierige Probleme leichte und einfache Lösungen zu suchen. Das eigentliche Problem im Dialog zwischen Jungen und Erwachsenen ist die Unsicherheit des erwachsenen Christen, nicht die Fragen der Jugend. Die Jugend hält man für die Zeit der Fragen, vom Erwachsensein nimmt man an, es sei die Zeit für gefestigte Überzeugungen.

Die dritte allgemeine Schlußfolgerung ist die, daß die Nachfrage nach den Diensten der Kirche im weitesten Sinn abnehmen wird, daß aber die Nachfrage nach kreativer Erneuerung in der Anwendung der biblischen Botschaft auf das Alltagsleben steigen wird. Die Kirche scheint ihr Image der «Bastion» und des «Heiligtums» zu verlieren. Diejenigen, die sich selbst als religiös bezeichnen, sehen sich immer mehr als ein Volk auf dem Weg, als ein in einem Entwicklungsprozeß befindliches Volk. Religion, die einst als statisch betrachtet wurde, wird mehr und mehr als dynamisch definiert. Sie hat auf unsere persönliche Kosmologie einen gestaltenden Einfluß. Diese Art des Denkens wurde nicht von den Jugendlichen erfunden, aber es besteht gleichzeitig mit ihnen und übt auf sie großen Einfluß aus. Es ist daher verständlich, wie viele Beobachter angenommen haben, daß Jugend sich einer Ideologie der Unmittelbarkeit, der Relativität, des «Situationalismus» und des Experimentismus verschreibt. Eine plausiblere Erklärung sieht Jugend als die Zeit an, in der Grenzen entdeckt werden und gelernt werden muß, mit ihnen zu leben. Von ihren Kirchen erwarten sie einige Anleitung, wie man dabei vorgeht. Sie erwarten jedoch von keinem Kirchenmann, daß er ihnen sagt, wie dieser Prozeß ausgehen soll.

Die Kirche als Institution hat im allgemeinen Dienste angeboten, die von bestimmten Orten ausgehen. So wurde die Messe gefeiert, es wurden Sakramente gespendet, Versammlungen abgehalten und Räte zu Konferenzen einberufen, und all dies spielte sich innerhalb der Mauern eines bestimmten Gotteshauses ab. Diese Art von Diensten wird zwar weiter angeboten, aber in abnehmendem Maß gefragt werden. Die Selbstdarstellung der Kirche in der Welt muß künftig nicht dienstorientiert sein, sondern auf die Deutung von Symbolen und das Angebot von Visionen ausgerichtet sein.

Die letzte allgemeine Schlußfolgerung aus der Interaktion zwischen der demographischen Flutwelle und dem Einstellungswandel in der Bevölkerung ist die, daß die Menschen wieder Achtung vor ihren religiösen und weltlichen Autoritäten gewinnen können müssen. Um dies zu erreichen, sollten diese Autoritäten sich auf die von ihnen vertretene Vision vom Leben konzentrieren, anstatt auf all die Unruhe im Volk zu reagieren. Dies gilt wohl mehr für kirchliche als für weltliche Führer, aber beide müssen das Volk davon überzeugen, daß sie ehrenwerte und kompetente Menschen sind, die Achtung verdienen.

Der Kirchenmann, der für jede simple Lösung komplizierter moralischer und ethischer Probleme die Hand hebt und sie begrüßt, nur weil ihm die Lebensart oder die Rhetorik derjenigen Eindruck macht, die diese Lösungen vorbringen, tut weder sich noch seiner Kirche noch seinen Verbündeten einen Dienst. Es ist leider wahr, daß Jugendliche besonders dazu neigen, einfache Lösungen für schwierige Probleme anzunehmen und zu finden. Diese muß man kritisch hören, denn sie sind ebenso daran interessiert, angeleitet zu werden, wie daß man ihnen zuhört.

Ein Beispiel, das vielleicht am besten zeigt, was hier in diesem Beitrag gemeint ist, ist das Bildungswesen in den Vereinigten Staaten. Nach einem Jahrzehnt der Unruhe, während der wir das Schauspiel vieler professioneller Erzieher geboten bekamen, die diejenigen, die zu ihnen kamen, um ausgebildet zu werden, fragten, wie sie denn ausgebildet werden wollten, beobachten wir nun eine Rückkehr zu Ordnung und Kompetenz. Gewiß hat es auch Veränderungen zum guten gegeben, aber im großen und ganzen sind die Dinge eher beim alten geblieben, als daß sie verändert worden wären. Studenten reden heute weniger davon, daß sie zum College kommen, um sich selbst zu finden, sie sagen, daß sie kommen, um zu lernen. Die Professoren lernen wieder zu lehren und hören auf, sich in der kombinierten Rolle von Eltern, Lehrer und bestem Freund zu versuchen. Da es nun auch viel weniger Studenten gibt, setzt auch ein natürlicher Ausleseprozeß unter den Professoren ein. Viele mußten sich eine andere Beschäftigung suchen, aber diejenigen, die übrig blieben, werden die besten sein, die verfügbar sind. Dieses Entwicklungsschema scheint sich auch auf andere Einrichtungen, die Kirche eingeschlossen, anwenden zu lassen.

Nach der gegenwärtigen Periode der Unruhe sollte die Kirche ihre Mission wieder aufnehmen

und sie der gegenwärtigen Lage anpassen. Es gibt viele Menschen, vor allem unter der Jugend, die religiöse Erfahrung und religiöse Überzeugung suchen. Ihnen liegt weniger an einer Reform der Werte und Einstellung der Erwachsenen, sie wollen vielmehr Menschen mit Vision und Ziel hören. Die Hauptaufgabe der Jugend ist erwachsen zu werden, nicht so zu tun als wäre sie erwachsen, während sie noch jung ist. Junge Menschen altern unausweichlich, aber sie werden nicht mit der gleichen Unausweichlichkeit reifen. Um dies zu können, brauchen sie Anleitung und Beispiel. Die Kirche sollte auf die Jugend hören, und sie wird auch von ihr lernen, zuerst aber sollte sie ihr Selbstvertrauen zurückgewinnen und zu ihr sprechen. Der Dialog zwischen Jung und Alt ist für beide Teile notwendig. Der Abgrund zwischen den Generationen hat die Schwierigkeiten zwischen Jugend und Erwachsenen über ihre tatsächliche Bedeutung hinaus verschärft. Für die Kirche ist es an der Zeit, ihre Vision vom Leben zu überprüfen und sie als eine konkrete Weise der Lebensgestaltung zu predigen, anstatt sich mit simplizistischen Lösungen für komplizierte Probleme zu befassen.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

WILLIAM McCREADY

geboren 1941 in Chicago (USA), studierte am Seminar St. Mary of the Lake (Bachelor of Arts, 1963), an der Universität Chicago (Master of Arts, 1966) und an der Universität von Illinois (Doktor der Soziologie, 1972). Er ist Senior Study Director am National Opinion Research Center der Universität Chicago sowie Assistenzprofessor für Soziologie an der Loyola-Universität in Chicago. Er veröffentlichte u.a. einen Bericht an die Henry B. Luce-Stiftung «The Ultimate Values of the American People», ein Papier für die Pazifische Gesellschaft für Soziologie, «Varieties of Ultimate Beliefs» (1974), sowie «The Persistence of Ethnic Variation in American Families». A. Greeley (Hrsg.), Ethnicity in the United States.

Gérard Vincent

Die Nichtintegration der Jugend in der modernen Gesellschaft

Wenn man von der Nichtintegration der Jugend in der modernen Gesellschaft sprechen will, so drängen sich drei verschiedene Anmarschwege auf: der semantische, der soziologische und der perspektivische. Zu diesem Thema sind schon so viele Erörterungen veröffentlicht worden, daß man nicht den Anspruch erheben kann, im begrenzten Rahmen eines Beitrages wie des hier gebotenen die Synthese aus all dem zu liefern oder aber den Versuch zu machen, es zu überbieten. Wir wollen uns daher damit begnügen, nach einer genauen Abgrenzung des Themas eine Integrationsskala vorzulegen, um so schließlich das dialektische Verhältnis Marginalität-Integration zu skizzieren.

Drei Worte verlangen nach einer Definition: Welche *Gesellschaft* ist gemeint? Wer ist *jung* (oder: wer ist erwachsen)? Was bedeutet *Integration?*

Unter *«moderner Gesellschaft»* verstehen wir die Gesellschaft, in der wir leben, das heißt die Marktgesellschaft, in der alle zwischenpersönlichen Beziehungen – ob direkt oder indirekt, ob bewußt oder unbewußt – durch das Geld vermittelt sind. Die verschiedenen Ebenen, welche das gesellschaftliche Gesamtgefüge konstituieren, sind jeweils von ungleichzeitigen Voraussetzungen bestimmt, und was in einem der verschiedenen Subsysteme geschieht, hat seine Auswirkungen auf die anderen Subsysteme oder ist eine Rückwirkung dessen, was in diesen vorgeht. So ist z. B. die Abhängigkeit von Medikamenten, die so oft eine Drogensucht erzeugt, die Antwort auf eine vierfache Erwartung: auf die Erwartung der pharmazeutischen Industrie (der Profit), der Ärzte (Zufriedenstellung und Erhaltung der Kundschaft, indem man auf ihre Bestellungen hin liefert), der Eltern (daß ihre Kinder sich physisch und psychisch «wohlbefinden»), der Kinder (sich widerstandsfähig zu machen gegen den Streß der Industriegesellschaft, indem man der exzessiven Nervenbelastung und der daraus resultierenden Neigung zur Flucht und Passivität zu entgehen sucht).

Wann hört man auf «jung» zu sein und beginnt «alt» zu werden? Nach Abschluß der Pubertät? Mit dem Eintritt in das Berufsleben? Mit dem Verlassen des Elternhauses? Oder wenn man heiratet? Für Freud ist derjenige ein Erwachsener, der auf einen

Teil Glück verzichtet, um dafür einen Teil Sicherheit zu erlangen. Der Zustand des Erwachsenseins bezeichnet also den Triumph des Realitätsprinzips über das Lustprinzip. Freud läßt aber keinen Zweifel darüber, wie selten diejenigen sind, die der Versuchung einer kindlichen Regression entgehen, indem sie auf ihre Eltern oder auf die Götter verzichten, das heißt, indem sie ihren Halt bei der Wissenschaft suchen, um so die religiöse Illusion zu zerstören, diesen infantilen Zustand der absoluten Abhängigkeit und des nostalgischen Verlangens nach dem Vater, der durch eine solche innere Verfassung erzeugt wird.[1]

Die psychoanalytische Behandlung ist nichts anderes als eine fortschreitende Erziehung mit der Zielsetzung, in jedem von uns die Restbestände des Kindseins zu überwinden[2], denn der Mensch muß sich – oder sollte sich wenigstens – damit abfinden, nicht ewig ein Kind bleiben zu können; er muß sich schließlich einmal auf das Abenteuer des Lebens in einer feindlichen Welt einlassen.[3]

Freud räumt aber ein, daß dieser Sieg der Vernunft im Menschen zunächst nichts anderes ist als Gegenstand einer großen Hoffnung, die auf eine Zeit gerichtet ist, die noch in einer unendlich weit entfernten Zukunft vor uns liegt.[4] Daher hat die Erde, seit die Welt besteht, nichts anderes hervorgebracht als Halbwüchsige mit runzeligen Gesichtern, als Kinder mit den Köpfen von Greisen, die nichts anderes zustande gebracht haben als Gott zu töten, um dafür Stalin oder Mao Tse Tung anzubeten, diese neuen Inkarnationen des Vaters, die sich als solche verstehen, die im Menschen das Schuldgefühl erhalten wollen, das Schuldgefühl, das soviel bedeutet wie eine in Selbstunterdrükkung umgewandelte Aggressivität.

Es ist schwer, erwachsen zu werden, hat Freud gesagt. Ist es dann aber überhaupt wünschenswert? fragt Lapassade, und er verneint diese Frage und schlägt dafür in seinem Buch «L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme»[6] eine «Philosophie der Antimaturität» vor: «Was hindert uns heute noch», so schreibt er, «zuzugeben, daß die Kindheit Gipfel und Glanzpunkt der Existenz ist, was hindert uns, das gereifte Alter als einen Abstieg, als ein Decrescendo des Lebens zu betrachten?» In der Tat, was hindert uns anderes daran als ein kulturelles System, das aber gerade heute in Frage gestellt erscheint?

Um den uns zugewiesenen Raum nicht zu vergeuden mit tautologischen Variationen solcher Art wie «der junge Mensch ist derjenige, der noch nicht erwachsen ist» oder «der Erwachsene ist derjenige, der aufgehört hat jung zu sein», möchten wir schlicht unsere Unfähigkeit eingestehen, eine befriedigende Definition des Begriffs «junger Mensch» anbieten zu können. Mit diesem Eingeständnis bringen wir zugleich unsere Weigerung zum Ausdruck, uns so zu verhalten wie jene Autoren, die einfach von «jungen Menschen», von «Erwachsenen», von «Unreifen» usw. reden, ohne diese Worte zu definieren oder auch nur auf ihre Vieldeutigkeit aufmerksam zu machen.

Um nun mit unserem Beitrag vorankommen zu können, wollen wir hier mit dem Begriff *«junge Menschen»* einfach alle diejenigen bezeichnen, die zwischen 15 und 25 Jahre alt sind. Was den Begriff *«Integration»* betrifft, so muß darauf geachtet werden, daß er sich immer auf einen bestimmten Gesellschaftstyp bezieht: Der «integrierte» junge Spartaner hatte praktische Erfahrungen in der «Kryptia», im Diebstahl, der «integrierte» junge Deutsche in Hitlerdeutschland war antisemitisch, die junge «dynamische Führungskraft» pflegt sich von Zeit zu Zeit zurückzuziehen, um «leistungsfähig» zu bleiben, kauft «Playboy», schaut sich «Emmanuela» an, erwirbt eine Zweitwohnung und bietet seiner Frau den Kauf eines «kleinen» Zweitwagens an. So schlagen wir also vor, solche Menschen als in die Marktwirtschaft integriert zu verstehen, die eine beruflich gehobene Tätigkeit ausüben und/oder die vorherrschenden gesellschaftlichen Normen («Wertvorstellungen» oder Verhaltensweisen) als gültig anerkennen, wobei sich ihr Einverständnis aber auf schickliche Weise mit einer kritischen Einstellung gegenüber diesen Normen verbinden kann. Es versteht sich aber von selbst, daß es zwischen dem jungen höheren Beamten, dem seine alten Herrschaften eine «glänzende Zukunft» voraussagen und der eine ebenso glänzende Schulausbildung hinter sich hat, und dem drogensüchtigen und straffällig gewordenen Hippie, der eine «erschreckende» Randexistenz darstellt, zahlreiche Zwischenstufen auf der Skala der Integration (oder der Marginalität) gibt.

Wir schlagen vor, fünf solcher Zwischenstufen zu unterscheiden:

1. *Die wirklichen Randexistenzen* sind diejenigen, welche die Normen in Theorie und Praxis ablehnen, weil sie aus zahlreichen und unterschiedlichen Gründen (gesellschaftlich-familiären, genetischen usw. ...) eine von der der Mehrheit ihrer Zeitgenossen abweichende Auffassung von der gesellschaftlichen Wirklichkeit haben. Ihr Verhalten wird nicht nur als «Nonkonformismus», sondern als «Herausforderung» empfunden, da es – impli-

zit oder in aller Offenheit und Ausdrücklichkeit – das Problem der Relativität dieser Normen aufwirft.

Diese wirklichen Randexistenzen stellen die Fortschrittsidee in Frage, jene tragende Grundanschauung der bürgerlichen Ideologie seit dem 18. Jahrhundert, indem sie ihre Gleichgültigkeit – ja ihre Verachtung – gegen das Kapital und seinen liebsten Götzen, die gesellschaftliche Existenz selbst, offen zur Schau tragen. Als Meister der Unklugheit und des Wagnisses, die ihre Karriere, ihre Gesundheit und ihre «Ehre» vernachlässigen, die den «Wert der Arbeit» und die «Achtung vor dem Eigentum» mit Füßen treten, leben sie schon mit zwanzig so wie Sartre mit sechzig: «Lange Zeit habe ich die Illusion genährt, Tag um Tag ein wenig mehr zu gelten, getrogen durch den bürgerlichen Mythos des Fortschritts: Fortschritt, das sei eine Anhäufung von Kapital und von Fähigkeiten und Tugenden, die man ein für allemal behalte. Kurz gesagt: Ich kam dem Ideal der Bedeutendheit immer näher, aber es war dies nur die Maske, unter der sich der Tod verbarg, der mir heute in seiner ganzen Nacktheit gegenübertritt.»[7]

Man könnte den *Selbstmörder* als die absolute Randexistenz bezeichnen, weil er nicht nur jede Art von Integration ablehnt, sondern auch noch den Überlebenden die Scham darüber, daß sie sich mit ihrer Existenz zufrieden geben, und die Gewissensbisse deswegen, weil sie ihm nicht geholfen haben, hinterläßt.[8]

Der *Schizophrene* beunruhigt weniger, weil man ihn für «krank» erklärt, für erbkrank vermutlich, wie neuere Forschungen es zu beweisen scheinen.

Der *Drogenabhängige* ruft Verachtung hervor aufgrund seiner Abhängigkeit («ihm fehlt es also an Willenskraft»), aber er fasziniert auch durch das Rätsel, das er uns aufgibt: Welcher Art mag die von ihm gewonnene Lust sein, daß er ihr die von ihm gelittene Not, den Zwang, sich zu prostituieren und die Ausstoßung aus der Gesellschaft opfert? Der Süchtige ist zugleich nahe, weil er gleichzeitig mit allen anderen Menschen lebt (als junger Mensch, als Vollerwachsener und manchmal auch als Greis), aber doch auch wieder fern und fremd, weil er von der Droge deren «Geschwindigkeit» übernimmt: Die Droge erzeugt in seiner Vorstellungskraft – nach Dr. Olievenstein – «blitzartige Beschleunigungen und Verlangsamungen» infolge des «flash», den Olievenstein mit einer «Atombombe» vergleicht und der bewirkt, daß auch ein geheilter Süchtiger immer noch ein heimwehartiges Verlangen nach der Droge empfindet – ganz anders als der geheilte Alkoholiker. Wie der Selbstmörder zeigt auch der schwer Süchtige – der intravenös spritzt, – sei er nun heroinsüchtig oder amphetaminsüchtig – seine Verachtung für die ganze Meute der Väter und Inhaber von Macht und Geld, indem er seinem Widerspruch dadurch Ausdruck gibt, daß er sich Zutritt verschafft zu einem absoluten Genuß, den der Vater nie gekannt hat. «Alle, die den ‹flash› einmal erlebt haben», sagt Olievenstein, «haben eine Lust erfahren, die zehnmal größer ist als die gesamte Menschheit sie kennt.»

Die *Straftaten* können bisweilen bis zur Gewalttätigkeit gegen Personen gehen (wie etwa der bewaffnete Überfall eines notleidenden Drogenabhängigen auf eine Passantin), meist aber handelt es sich dabei um Ladendiebstahl und ähnliches, wobei die Motive unterschiedlich sind: Verächtlichmachung der Normen der Erwachsenen, die von der Grundschule an eingebläut worden sind (Achtung vor dem Eigentum); politisch bestimmter Wille zur Rückerstattung des Mehrwertes, den das kapitalistische System einbehalten hat, an die Ausgebeuteten, wie etwa an Gastarbeiter (Überfall eines maoistischen Rollkommandos auf die Feinkosthandlung «Fauchon»); «asketischer» Diebstahl als regelrechtes Initiationsritual für die Aufnahme in eine Bande (Cocteau erzählt in «Enfants terribles» ein Beispiel dafür); Flucht vor einer Arbeit zum Lebensunterhalt mangels Interesse und «anständiger» Bezahlung (die Mehrzahl der von jungen Leuten ausgeübten Gelegenheitsarbeiten sind unterbezahlt!); das Bedürfnis zu konsumieren, was zu bezahlen die eigenen Geldmittel nicht reichen: Oftmals handelt es sich bei all dem um ein Tun, das zunächst spielerisch ausgeführt wird und das dann durch die Gewohnheit zur echten Kleptomanie werden kann...

Gewisse Werbepraktiken in den Massenmedien reizen geradezu auf zu diesem Typ von Straftaten: «Nehmen Sie mit und bezahlen Sie später!» «Einen Monat lang können Sie diesen herrlichen Bildband usw. kostenlos bei sich behalten!» Die neuen Verkaufstechniken (wie «Selbstbedienung») bilden eine ständige Versuchung, und es ist nicht weiter überraschend, daß die neuen Marketingstrategien, welche die jungen Leute zu ihren vergötterten Zielscheiben gemacht haben, nun zum Opfer eines Bumerangeffektes werden, wobei man wohl daran erinnern darf, daß Hermes wohl nicht bloß von ungefähr zugleich der Gott des Handels und der Gott der Diebe war, was ihn durchaus nicht hinderte, auch noch der Bote der Götter zu sein.

In den Augen der Biedermänner vereinigt der *Hippie* in seiner Person sämtliche «Makel» echter Marginalität: zerlumpt, schmutzig, sicherlich rauschgiftsüchtig und ein Dieb, vielleicht auch schizophren, tritt er alle nur denkbaren «Werte» mit Füßen: die Arbeit (stundenlang lungert er untätig herum), die Familie (alle paar Tage wechselt er seinen Partner), das Vaterland («die meisten sind gar keine Franzosen!»). Dieser Mann mit der Injektionsspritze zwischen den Zähnen erschreckt offensichtlich vor allem durch den beispiellosen Charakter seines Nonkonformismus, vermutlich aber noch subtiler durch das, was er im Unbewußten der ihn Verurteilenden aufrührt.

2. Viele *«Pseudomarginalen»* dagegen tragen ihre langen Haare, ihre struppigen Bärte, ihre künstlich abgewetzten Jeans und ihre provozierende Redeweise nur als eine Maske, hinter der sie ihre Vorbehalte pflegen. Sie haben Diplome, sie haben Glück, oft sogar beides. Sie arbeiten auch – wenn man so sagen darf – soviel, wie gerade noch zu vertreten ist. Ihr «drop out» ist klug dosiert, provisorischer Art, ein Aufschub, den sie sich gönnen bis zu ihrem unvermeidlichen «Eintritt ins Leben». Was sie ihren Bruch mit der Konvention nennen, ist nur die Neuauflage eines uralten Habitus der herrschenden Klasse: «vornehm» zu leben, das bedeutet zu leben ohne zu arbeiten. Bei diesem Spiel mit einem falschen Nonkonformismus hat der Snobismus, aber auch das in dieser Gesellschaft der Toleranz und der Permissivität noch so lebendige Schuldgefühl seinen Anteil daran, daß man sich dem Genuß nicht hingeben kann, ohne diese gleiche Gesellschaft zu beleidigen und laut zu erklären, daß man keinen Anteil an ihr habe.

3. Neueren Datums – und zweifellos auch gewichtiger, wenngleich man noch nichts über seine quantitative Reichweite sagen kann – ist das Phänomen der *«Pseudointegrierten»:* Konventionell gekleidet, eine gepflegte Sprache sprechend und eine gutbezahlte Tätigkeit ausübend entdecken sie – und zwar in allen Altersstufen –, daß sie zur Verewigung einer Marktgesellschaft beitragen, die sie als ungerecht, absurd und veränderungsunfähig verurteilen. Ihr Beruf scheint ihnen wie ein Hohn, zu nichts dienend als zur Bestreitung des Lebensunterhaltes, aber ohne ihrem Leben einen Sinn zu geben. Wozu soll man noch Dinge erwerben, die nur Symbole der Einreihung in eine Hierarchie sind, deren Berechtigung man in Frage stellt? Wozu soll man Kinder haben, denen man nicht sagen kann, wozu man lebt? Für was soll man noch handeln? Man weiß nicht einmal mehr, wozu es gut sein soll, sich aufzulehnen, da die liberale Gesellschaft dabei doch wieder versteht, ihre Vorzüge zu beweisen durch die Toleranz, die sie übt angesichts des Geschreis der Unzufriedenen? Wozu soll es gut sein, einen politischen Kampf zu führen, wenn man doch nur das Reich der freien Initiative durch die Herrschaft des Kommissars ersetzen kann? Hier ist die Reservearmee der Pessimisten einzuordnen, die sich aber doch noch von den Resignierten unterscheiden, weil ihre Bestrebungen – und ihre Erwartungen – noch Ausdruck einer Hoffnung sind.

4. Die *Integrierten* können so sein aufgrund ihrer Zufriedenheit (die Gesellschaft ist ungerecht, aber vervollkommnungsfähig, ich nehme in ihr den von mir verdienten Platz ein, der Staat ist eine Art Schiedsrichter, die Geschichte ist Ausdruck der Herrschaft des Menschen über die Natur und über die gesellschaftlichen Mechanismen, denn der Mensch ist frei und sein Wille ist allmächtig usw.) oder aufgrund von Resignation (es muß Arme geben und es muß Reiche geben, alle geselligen Säugetiere leben in hierarchisierten Gesellschaften, wie die Ethologen bewiesen haben, die Hierarchie schafft Sicherheit, und eine ungerechte Ordnung ist besser als eine Unordnung usw.).

5. Es ist aber kein bloßes Paradox, wenn man von einer Marginalität aufgrund von «Übersozialisation» spricht. Welche Kenntnis kann denn jener Sohn aus guter Familie vom Leben – das heißt von seinen Mitmenschen – haben, wenn er lediglich die elterlichen Wertvorstellungen verinnerlicht hat, wenn er sich dann auf das Universitätsstudium vorbereitet hat und nach erfolgreichem Studienabschluß von dort abgeht, um die verantwortliche Position zu übernehmen, zu der ihn sein «Verdienst» berechtigt? Der Integralismus ist nichts anderes als eine Art Religion, und so hat man diejenigen, die sich mit leidenschaftlicher Erbitterung «auf nicht mehr befolgte Prinzipien und sterbende oder heftig angefochtene Traditionen»[9] zurückziehen, mit Recht als «umgekehrte Nonkonformisten» eingestuft.

Die «Übersozialisation», das heißt die fast fanatische Übernahme der Ideologie und der Verhaltensweisen der Gesellschaftsschichten, in die jemand Aufnahme gefunden hat, ist eine Erscheinung, wie man sie unter beweglichen gesellschaftlichen Aufsteigern antreffen kann und die im allgemeinen Hand in Hand einhergeht mit einem starken Mangel an schöpferischer Vorstellungskraft, da die betreffenden Individuen alle ihre schöpfe-

rischen Kräfte in die Aktivierung ihrer Anpassungsfähigkeit investiert haben.

Daß der Integralismus in einer in ständiger Veränderung begriffenen Gesellschaft für eine Spielart des Nonkonformismus gehalten werden kann, öffnet den Weg für eine Reflexion auf die komplexen Beziehungen zwischen Marginalität und Integration, die nicht zwei völlig verschiedene oder entgegengesetzte Welten sind, sondern vielmehr zwei untereinander verbundene Aspekte ein und derselben gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Tatsächlich ist das marginale Verhalten einerseits oft nur vorläufig (es entspricht – grob gesagt – der Altersschicht der Jugend und unmittelbar danach) und bildet so eine wirkliche Propädeutik für die Integration, andererseits aber ist es eine Herausforderung, die nach einer Entgegnung verlangt, das heißt nach einer Erneuerung und einer Anpassung der Strukturen an die Veränderungen, die sich in der Ebene der Mentalität vollzogen haben. Wenn jedoch die nachpubertären Nonkonformisten in ihrer Marginalität verharren und/oder wenn die Veränderungsfähigkeit der Mentalitäten, der Verhaltensweisen und der Institutionen nicht zureicht, um die Subversiven von gestern in Konventionelle von heute umzuwandeln, so «verteidigt» sich die Gesellschaft (mit Hilfe des Einverständnisses der großen Mehrheit, welche die Überschreitung einer gewissen Schwelle moralischer und/oder physischer Unsicherheit nicht erträgt) durch die Institutionalisierung der Ausschließung. Dies sind die drei Punkte, die wir nun noch zu bedenken haben.

1. Der Diebstahl ist ebenso Ausdruck des Konsumhungers wie er ihn weiter anheizt. Der junge Straftäter, der in einem Warenhaus «stibitzt» oder ein Moped oder ein Auto stiehlt, erhebt sich damit nicht protestierend gegen die Konsumgesellschaft, sondern zeigt das, wofür wir den Ausdruck «Psychopathologie der Ungeduld» vorgeschlagen haben.[10] Für ihn ist das Automobil nicht das verabscheuungswürdige Produkt (und das Symbol) der «etablierten Gesellschaft», sondern ein begehrter Gegenstand, den er jetzt sofort haben will. Wenn er mit dem «ehrlichen Käufer» das Verlangen nach einem Wagen teilt, so ist es nicht dieses sein Begehren, was ihn gegen die Norm verstoßen läßt, sondern die Art und Weise, wie er den Gegenstand, der dieses Begehren zu befriedigen vermag, erwirbt. Da in unserer Gesellschaft das Geld und nicht der Diebstahl den Warenfluß sicherstellt, begeht er eine strafbare Handlung, die ihn auf die Bahn der Marginalisierung bringt, da sie ihn in die Welt der Kriminellen einführt.

Aus dem Gefängnis entlassen wird er nur schwer eine Beschäftigung finden; wo er tatsächlich eine solche überhaupt nicht findet, wird er weitere Straftaten begehen und ins Gefängnis zurückkehren usw. In einem solchen Falle handelt es sich nicht um eine Ablehnung der Integration, sondern um eine verfehlte Integration. Übrigens gibt es viele Jugendliche, die als Heranwachsende gestohlen haben und dann wieder davon abgelassen haben. (Andererseits beginnen gewisse Erwachsene, die in ihrer Jugend nie gestohlen haben, wenn sie um die dreißig sind, dies zu tun, «um sich ewig jung zu fühlen»!)

Manche Eltern beunruhigen sich wegen mangelnder schulischer Leistungen ihrer Kinder, weil sie glauben, hier die Anzeichen einer beginnenden Marginalisierung zu erkennen. Das ist bei weitem nicht immer der Fall. In einem großen Pariser Gymnasium üben 12–15% der Schüler der Mittelstufe eine bezahlte Tätigkeit aus: die Mädchen als Babysitter, die Jungen als Nachtwächter in Garagen und mit leichter Handarbeit. Der Zweck dieser «Schwarzarbeit» (die den Arbeitgebern sehr großen Profit einbringt) ist, was die Jungen betrifft, meist der Erwerb eines Motorrads. Diese Schüler kommen aus Milieus, die sozial einigermaßen begünstigt sind. Diejenigen dagegen, die sozial stark benachteiligt sind, investieren alle ihre Kräfte in die Arbeit für die Schule, worin sie die einzige Möglichkeit sehen, den Lebensbedingungen ihrer Eltern (Arbeiter und kleine Angestellte) zu entgehen. Diejenigen dagegen, deren Eltern ausgesprochen begütert sind, erhalten ohnehin gleich das, was sie sich wünschen. Wie dem auch sei, diese ermüdende Nachtarbeit hat ein Absinken der schulischen Leistungen zur Folge, das also die direkte Folge eines tiefgehenden Bedürfnisses nach Konsum ist. Viele dieser jungen Leute stellen den bürgerlichen Lebensstil keineswegs in Frage: Eine Familie zu haben, Kinder zu haben, einen Wagen, eine Zweitwohnung, ein Motorboot usw. Aber sie lehnen die «normalen» Zugangswege zum Besitz dieser Güter ab, die Wege, die der Marktwirtschaft entsprechen, das heißt – ganz allgemein gesprochen – den Einsatz des finanziellen und kulturellen Kapitals, das ihnen von ihrer Familie her auf dem Wege über die Schulausbildung und die erworbenen Diplome überkommen ist. Mangels Möglichkeit, einen Lebensstandard zu erreichen, von dem sie träumen, werden manche von ihnen ihre Zuflucht zur Droge nehmen, um so in ihrer

Phantasie ein anderes Leben führen zu können als ihr wirkliches eigenes Leben, und so werden sie in die Situation von Randexistenzen geraten.

Man sollte aber nicht in jedem Süchtigen schon einen Nichtintegrierten sehen. Es gibt viele Grade der Süchtigkeit: Auch die Gauloise und der Pastis sind Drogen. Ungeachtet dessen, daß die großen Süchtigen insofern Randexistenzen sind, als sie keine regelmäßige Berufstätigkeit ausüben, sind sie doch insofern integriert, insofern sie Käufer und Weiterverkäufer von Drogen sind. Man könnte den Süchtigen sogar als das reinste Produkt der Konsumgesellschaft verstehen, da er dank einer Ware, die wie alle anderen im Handel ist, jederzeit nach Belieben (wenigstens zu Beginn, während der Periode, die Olievenstein die «Flitterwochen» nennt) den «flash», den Traum oder die Entspannung erlangen kann.

Beweist der Süchtige nicht durch seinen einsamen Genuß, durch seine Weigerung, die Last, die er der Gesellschaft aufzubürden Gefahr läuft, in Betracht zu ziehen, einen Individualismus, der dem des Kleinbürgers nahe verwandt ist? Er denkt an nichts anderes als an seine Droge – genau so wie der Kleinbürger (und wohl auch der Großbürger) an nichts anderes denkt als an sein Geld – und auch dies kommt wohl nicht von ungefähr, wenn man bedenkt, daß in China zusammen mit der Marktwirtschaft auch die Opiumsucht verschwunden ist.

Der Verfall der Disziplin in den Sekundarschulen, die Aggressivität, die viele Jugendliche nicht nur gegenüber den Erwachsenen, sondern auch gegenüber ihren Kameraden zeigen (Diebstähle in den Schulen, Akte von Vandalismus, die sich gegen die Schuleinrichtung wenden, aber auch gegen die Mopeds und Motorräder auf den Parkplätzen für die Schüler), der Laxismus, der an manchen Universitäten herrscht und der sich bewußt abzuheben scheint von der elitären Strenge berühmter Hochschulen, deren Auslese sich wie eine Art von Aristokratie über die gewöhnliche «Plebs» der Studenten an den Fakultäten zu erheben scheint; die allgemeine Anhebung des kulturellen Niveaus, welche die neuen Generationen mit dem begrifflichen Handwerkszeug versieht, mit dessen Hilfe sie die Mechanismen der kapitalistischen Ausbeutung besser zu durchschauen vermögen; die parallel verlaufende Anhebung des Niveaus der Erwartungen; die wachsende Allergie gegen jedes abstumpfende Einerlei in der Berufsarbeit – mag es sich dabei um Fabrik- oder Büroarbeit handeln; die Entsakralisierung des Wertes Arbeit usw.: All diese Erscheinungen erfüllen viele mit der Furcht – oder mit der Hoffnung –, daß das bestehende Schulsystem nicht mehr die Aufgabe erfüllt, die ihm die Kulturpolitik des Staates zugedacht hat und daß es so nur immer neue Bataillone der Kontestation auf den «Arbeitsmarkt» liefert.

Die Agitation innerhalb der C.E.T. und unter den jungen Bankangestellten im Frühjahr 1974, die dynamische Rolle, welche die junge Arbeitergeneration seit einigen Jahren in sozialen Konflikten spielt (Streiks bei Férodo, bei Joint français, bei Renault und Lip usw.), die von jungen Rekruten im Militärdienst erhobenen Forderungen («Appell der Hundert») zeigen deutlich, daß das Problem der Autorität sich auf ganz neue Weise stellt, mag es sich dabei nun um die Fabrik, das Büro oder die Armee handeln. Die jungen Leute, die keine Arbeit finden oder die nur eine unter ihren Qualifikationen liegende Arbeit finden, diejenigen, die nur eine schlechtbezahlte Arbeit finden, die wegen ungenügender schulischer Leistungen vom sozialen Abstieg bedrohten «Erben», die arbeitslosen Arbeitnehmer (ob Arbeiter oder Führungskräfte), deren Zahl unaufhörlich wachsen wird im Laufe der Jahre einer Wirtschaftskrise, deren Vorläufer das kapitalistische System derzeit erst zu spüren bekommt: Alle diese Opfer eines Stillstands – oder einer Verringerung – der wirtschaftlichen Expansion können sich untereinander verbinden und die Konflikte noch dramatisieren.

Andere Beobachtungen aber können dazu beitragen, diese Katastrophenlyrik, welche die Revolutionäre entzückt und die Konservativen beunruhigt, nuancierter zu sehen: Spielen die Universitäten nicht die Rolle von Kinderbewahranstalten für Leute in einem verlängerten Jugendalter, die dort ihre Aggressivität abbauen können, bevor sie ins aktive Leben eintreten? Alle Umfragen ergeben, daß 80% der Jugendlichen zwischen 15 und 20 Jahren die Absicht haben zu heiraten oder sogar schon verheiratet sind. Ist aber die Ehe nicht immer noch das wirksamste Mittel zur Integration?

Nach unseren eigenen Untersuchungen sagen 6% der Jungen, daß sie Ingenieur werden wollen, dagegen nur 0,43% der Mädchen. Zeugt diese Wahl, die ganz mit den konventionellen Vorstellungen von als typisch «männlich» oder typisch «weiblich» eingestuften Berufen übereinstimmt, nicht von einer Verinnerlichung der traditionellen Wertvorstellungen jenseits aller Gewalttätigkeit rein verbalen Aufbegehrens?[11]

Werden nicht die Unsicherheit der Arbeitsplätze und die dadurch erzeugte Angst die Arbeiter in eine Vorsicht hineintreiben, die der Resigna-

tion nahekommt? Und wird es den Gewerkschaftsleitungen, wenn diese Hypothese zutreffen sollte, noch gelingen, die Basis zu mobilisieren?

Und verbergen sich nicht unter scheinbaren Neuerungen ganz traditionelle Denkweisen: Sind die Polemiken der äußersten Linken gegen die Kommunistische Partei Frankreichs in der Tiefenschicht des verborgenen Inhalts ihrer Gedankengänge nicht eine bloße Neuauflage des Antikommunismus ihrer Elterngeneration? Und ist der Maoismus nicht bloß eine Neuauflage der christlichen Moral? «Wenn man die maoistischen Texte über die Selbstkritik liest, so drängt sich einem der Gedanke an den Rigorismus auf, den Ignatius von Loyola in seinen Geistlichen Übungen empfiehlt. Das Modell des Arbeiterintellektuellen zeigt eine gewisse Verwandtschaft mit dem Modell des Arbeiterpriesters, das im Westen entstanden ist. Daraus erklärt sich zu einem guten Teil die Faszination, die der Mao-Kult auf die zerrissenen Gewissen der christlichen Welt ausübt.»[12]

2. Ohne Zweifel ist es nicht nötig, nach all dem, was andere schon darüber gesagt haben, nochmals zu wiederholen, daß Jesus Christus, Mohammed, Galilei, Spinoza, Marx und Freud Nonkonformisten waren. Es könnte jedoch gut sein, daran zu erinnern, daß – ganz abgesehen von der besonderen Rolle dieser charismatischen Nonkonformisten – das gesamte gesellschaftliche Leben unmöglich würde, wenn sich wirklich jeder an die Regeln hielte, die der institutionalisierte Ausdruck der geltenden Normen sind. Es genügt, daß eine einzige gesellschaftliche Gruppe einmal auf die tolerierte und notwendige Normwidrigkeit verzichtet – indem sie zum Beispiel jene Form des Streiks praktiziert, den man «Dienst nach Vorschrift» nennt –, um damit die Blockierung eines ganzen Teilbereichs eines gesellschaftlichen Systems auszulösen.

Überdies spielt normwidriges oder nonkonformistisches Verhalten eine aufdeckende Rolle, da es «die Regeln beleuchtet», um eine Formulierung von A. Cohen[13] zu verwenden; denn indem es die Geschichtlichkeit dieser Regeln sichtbar macht, macht es auch ihre Relativität sichtbar. Wenn ein einzelner oder eine Gruppe die Integration verweigern, indem sie genau diejenigen Institutionen, deren Zielsetzung die Integration ist, durch ihr Verhalten herausfordern, so zwingen sie damit diese Institutionen, sich selbst in Frage zu stellen und sich eine neue Gestalt zu geben. Der Nonkonformismus hat also eine gesellschaftliche Funktion, die Merton ganz richtig analysiert hat, wobei er sich zum Ziel gesetzt hat, dieses nonkonformistische Verhalten dadurch wieder einzuordnen und durch Assimilation schließlich aufzuheben. Merton behauptet, daß «ein gewisser Nonkonformismus für die Stabilität komplexer gesellschaftlicher Strukturen funktional notwendig» ist.[14] Bei der Analyse gesellschaftlicher Funktionsstörungen ist der vom System als ganzem ausgehende Ansatz darauf gerichtet, die Normwidrigkeit zum Nutzen des Ganzen umzuleiten: «Eine liberale Ideologie wandelt die Unordnung in neue Ordnung um, indem sie ihre Energie zum Nutzen der Gesamtordnung bindet und einfängt.»[15]

Der Nonkonformist verleiht also wohl der Tatsache Ausdruck, «daß eine Norm in Frage gestellt ist, aber eine Norm, die an sich schon nicht mehr sicher genug ist, so daß sie vielleicht gerade in der Gestalt des Nonkonformisten ihre neue Verkörperung sucht».[16] Die Moden und der Snobismus leisten ebenfalls ihren integrativen Beitrag, indem sie «mit Hilfe der herrschenden Ideologien – wie zum Beispiel der avantgardistischen Kunst und der Kultur überhaupt – einen ästhetischen Raum schaffen, der sich wie ein Netzwerk um die marginalen Aktionen herum ausbreitet».[17]

Wenn es stimmt, was Marx sagt, daß die kapitalistische Gesellschaft «eine revolutionäre Art zu existieren» hat, so wird die Übernahme von Veränderungen beschleunigt durch die Herausforderung seitens derjenigen, die ihre Integration verweigern oder aufschieben. Denn – um wieder zu den Jugendlichen zurückzukommen, welche das Thema dieses Beitrags sind – so geben sie durch ihre Revolte sehr konkrete Probleme auf, welche die Industriegesellschaft durchaus zu lösen in der Lage ist (vermutlich aber nicht das kapitalistische Gesellschaftssystem!): der Kampf gegen die Unterentwicklung von drei Vierteln der Menschheit, die Rettung der Natur, eine gleichmäßigere Verteilung der Erträge innerhalb jeder einzelnen Volkswirtschaft, die lebenslängliche Verurteilung ganzer gesellschaftlicher Schichten zu abstumpfender Handarbeit, die mangelnde Anpassung der Schulsysteme an die gerechtfertigten Erwartungen der Schüler usw.

Die extremen Linken mögen uns auf die Nerven gehen, aber man kann nicht leugnen, daß ihre Demonstrationen der Öffentlichkeit Fragen zum Bewußtsein bringen, die dringende Antworten fordern: die Verhältnisse im Strafvollzug, die Fragen um Empfängnisverhütung und Abtreibung usw. ... In gewissen Punkten übrigens nehmen ihre Schlußfolgerungen nur die Ergebnisse der Arbeiten angesehener Soziologen wieder auf, die selbst

keineswegs zur «Linken» gehören: So haben z. B. die Arbeiten von R. Boudon in Frankreich[18] und von L. Thurow in den Vereinigten Staaten von Amerika[19] gezeigt, daß die allgemeine Anhebung des Lebensstandards in den letzten dreißig Jahren die wirtschaftlichen Ungleichheiten keineswegs vermindert, sondern eher vergrößert hat, so daß die industriell «hochentwickelten» Gesellschaften mehr und mehr inegalitär werden. Tatsächlich sind die militanten Linken heute im Begriff, das zu gewinnen, was die Christen schon vor langer Zeit und was die Sozialisten gestern um den Preis schmerzhafter Kämpfe gewonnen haben: die Anerkennung ihrer Identität.

3. Dies ist es auch, was ihnen erspart, unter das Gesetz des Ausgeschlossenwerdens zu fallen – wenigstens in den «liberalen» Gesellschaften. Der Nichtintegrierte ist ein solcher Katalysator für die unterschwellig in der Gesellschaft wirksamen Ängste, daß diese stets versucht ist, auf ihn mit der «großen Exkommunikation» zu reagieren. Dies ist der Grund für das System der «Reservate», wie sie schon bestehen für die alten Menschen (Asyle und Altersheime), für die Straffälligen (Gefängnisse) und die Geisteskranken (psychiatrische Kliniken). Warum sollte man nicht noch weitere Reservate schaffen für die Hippies und andere Rauschgiftsüchtige? Manche jedenfalls denken allen Ernstes daran. Andere dagegen denken humaner an eine Resozialisierung der Außenseiter und Randexistenzen. Man spricht von Wiedereingliederung und Wiederanpassung usw.

Dabei stößt man aber auf zwei Arten von Hindernissen. Die Institutionen, die geschaffen worden sind in der Absicht, die Marginalisierten wieder zu integrieren, haben oft selbst eine marginalisierende Wirkung. Das ist zum Beispiel im französischen Schulsystem der Fall bei den sogenannten «Übergangsklassen», in denen man diejenigen Kinder unterbringt, die hinter dem Leistungsstand der anderen Schüler ihres Alters zurückbleiben. Solche Klassen werden von qualifizierten Lehrern als «schlecht» eingestuft und unerfahrenen jungen Hilfslehrern überlassen, da die Zahl der speziell für die Unterrichtung solcher Klassen ausgebildeten Lehrer völlig unzureichend ist. Für die «schlechten» Schüler also die «schlechten» Lehrer! Der Mechanismus der Marginalisierung rastet an diesem Punkte ein, und so wird es niemals – oder doch nur selten – zu einem «Wiederanschluß» an den Normalkurs kommen. Das in eine «Übergangsklasse» versetzte Kind wird sich von seinen Kameraden in den «guten» Klassen, die es oft verachten, verschieden fühlen, und selbst wenn es zutiefst von dem Verlangen nach Wiedereingliederung bewegt ist, so wird es doch, weil es aus der sogenannten «normalen» Schulgesellschaft verbannt ist, ebenso wie seine Kameraden in derselben Übergangsklasse dazu neigen, ein marginales Verhalten anzunehmen.

Genau so geht es in vielen anderen «sozialen» Institutionen mit redintegrativer Zielsetzung: in Heimen für uneheliche Mütter, in Einrichtungen zur Nachbehandlung geheilter Süchtiger usw. Nehmen wir aber einmal an, das Handicap der Zugehörigkeit zu einer Gruppe, die von der Meinung der Mehrheit als «verdächtig» beurteilt wird, wäre überwunden, so läuft der ehemals Marginale auch jetzt noch Gefahr, sich an einer zweiten Reihe von Hindernissen zu stoßen: zunächst vor allem an demjenigen, was er vorgefunden hatte und was sein Abweichen von der Norm verursacht hatte. Wenn der junge Mensch, der gerade von seiner Sucht befreit ist, in dasselbe suchterzeugende Milieu zurückkehrt (mangelnde affektive Ansprache, keine gutbezahlte Arbeit, Schwierigkeiten beim Aufbau einer eigenen Identität...), ist der Rückfall ebenso wahrscheinlich wie bei dem jungen Straffälligen, der aus dem Gefängnis zurückkommt und dasselbe kriminalisierende Milieu vorfindet, das ihn schon einmal auf diese Bahn gebracht hat.

In den Zeiten, in denen – um mit einer Formulierung von E. Le Roy Ladurie zu sprechen – «die Geschichte bewegungslos verharrt»[20], kann man vielleicht in aller Eindeutigkeit von einer «Nichtintegration der Jugendlichen in der Gesellschaft» sprechen. In einer Gesellschaft wie der unseren, in der die Menschen von ihrer ganzen Mentalität her sich geradezu darin erschöpfen, Schritt zu halten mit den strukturellen Veränderungen, in der die Kontestatoren schnellstens zu Konformisten werden, erscheint der Begriff «Integration» nur wenig hilfreich, und gerade dies ist es, was wir hier aufzeigen wollten.

Zum Abschluß dieser ziemlich theoretischen Abhandlung möchten wir nun noch eine etwas mehr von Anteilnahme geleitete Überlegung anschließen: Alle, die unter Jugendlichen leben, sind tagtäglich konfrontiert mit den oft dramatischen Äußerungen der Unsicherheit jener jungen Mädchen und jungen Männer, die weder in der Marginalität noch im Anschluß an die «Wertvorstellungen» der Marktwirtschaft die Möglichkeit finden, ihre Identität aufzubauen. Angesichts ihrer Ver-

wirrung und im Hören auf ihren Anruf (der sich manchmal unter der Maske ihrer Aggressivität verbirgt) fühlen wir unsere Ohnmacht, da wir ja selbst – der Schreiber dieser Zeilen ist Agnostiker – nicht über die Gewißheiten verfügen, an denen es ihnen fehlt. Allein unsere «Reife» ermöglicht uns, mit unseren Zweifeln zu leben. Aber eine solche Fähigkeit der Koexistenz mit Zweifeln läßt sich nicht andozieren. Man kommt sich fast lächerlich vor, wenn man denen gegenüber, die physisch oder sozial selbstzerstörerische Handlungen begehen oder sich anschicken, solche Handlungen zu begehen, sich damit begnügen soll, solche Worte zu sagen, wie Bruno Bettelheim sie an die Kinder seines «Centre orthogénique» richtet: «Wir verstehen euch, wir nehmen das hin, aber wir billigen es nicht.» Aber was sollten wir anders tun?

1 Vgl. S. Freud, Malaise dans la civilisation, 15.
2 Vgl. S. Freud, Cinq leçons sur la psychanalyse (Payot 1966) 57.
3 Vgl. S. Freud, L'avenir d'une illusion (P.U.F. 1971) 70.
4 Zitiert bei O. Reboul, Devenir adulte: Esprit, März 1974, 70.
5 O. Reboul aaO. 453.
6 G. Lapassade, L'entrée dans la vie. Essai sur l'inachèvement de l'homme (Ed. de Minuit 1963).
7 J.P. Sartre, Situation IV: NRF 1964, 207.
8 Zu diesem Punkt vgl. Dr. Haim, Les suicides d'adolescents (Payot 1967).
9 A. Jeannierre, Marginaux et déviants: Projet (Sondernummer über den Nonkonformismus) Juni 1974, 651.
10 Die Probleme im Zusammenhang mit der Sozialisation der Schüler an Gymnasien werden ausführlich abgehandelt in unserem Buch «Le peuple lycéen» (Gallimard 1973).
11 G. Vincent, Le peuple lycéen aaO. 205 und 209.
12 Fr. Fejtoe, L'héritage de Lenine (Casterman 1973) 234.
13 A. Cohen, La déviance (Duculot 1971).
14 Merton, Eléments de théorie et de méthode sociologique. Zitiert nach L. Sfez, Pour une marge politique: Projet aaO. 673.
15 A. Cauquelin, Les déviants dans la ville: Projet aaO. 661.
16 P. Guillomard und F. Roustang, Déviance, nouvelle figure: Projet aaO. 685.
17 A. Cauquelin aaO. 662.
18 R. Boudon, L'inégalité des chances (Colin 1973).
19 L. Thurow, Education and Economic Inequality: The Public Interest (Sommer 1972) 66–81.
20 E. Le Roy Ladurie, L'histoire immobile. Leçon inaugurale au Collège de France: Les Annales E.S.C. (Mai bis Juni 1974) 673–692.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GÉRARD VINCENT

geboren 1922, unterrichtete von 1945 bis 1962 in verschiedenen Lyzeen, ist seit 1962 Professor am Institut für Politische Studien in Paris, spezialisierte sich auf die Soziologie der Schule. Er veröffentlichte u.a.: Les professeurs du Second Degré – Heft 160 der Fondation Nationale des Sciences politiques (Colin, Paris 1967), Les Lycéens, Heft 179 der Fondation Nationale des Sciences politiques (Colin, Paris 1971), Le peuple lycéen, enquête sur les élèves de l'enseignement secondaire – Collection «Témoins» (Gallimard, Paris 1974), in Vorbereitung: Histoire de la société française contemporaine (wird das Funktionieren der Mechanismen sozialer Mobilität, Entscheidung und Kommunikation analysieren).

Marcel Rioux

Das Streben der Jugend nach «Veränderung des Lebens»

Während eines Großteils der sechziger Jahre haben gewisse Schichten der Jugend viel von sich reden gemacht und haben die Erwachsenen und die staatlichen Autoritäten stark beunruhigt. Die Ereignisse von Berkeley 1964 und vom Mai 1968 waren Höhepunkte dieser aktiven Protestwelle. Seit einigen Jahren treten diese jungen Leute nur mehr weniger sichtbar in Erscheinung. Sie scheinen sich in eine Art Rückzugshaltung geflüchtet zu haben, für die es nicht mehr in erster Linie darum geht, die Gesellschaft und ihre Institutionen, sondern sein persönliches Leben zu ändern. Allem Anschein nach schlägt die aktive Infragestellung der industriell hochentwickelten kapitalistischen Gesellschaften schließlich und endlich um in religiöse Utopien («Jesuskäuze», fernöstliche Religionen usw.) und in verschiedene Formen einer Errichtung von künstlichen Paradiesen. Viele Beobachter schließen daraus, daß die Jugend im Begriff ist, sich zu arrangieren und daß das bisherige Unbehagen verraucht sei. Wie soll man diese unterschiedlichen Erscheinungen erklären?

Manche Soziologen hatten vorausgesehen, daß die gewaltsamen Zusammenstöße der sechziger Jahre sich langsam mäßigen und abebben würden und daß dann wieder Ordnung herrschen werde. Lewis Feuer untersucht in seinem Buch «The Conflict of Generations»[1] die verschiedenen Protest-

bewegungen, welche den geschichtlichen Weg der westlichen Gesellschaften in immer neuen Etappen markiert haben, und er folgert daraus, daß diese Unruhe länger andauern werde. Überdies versucht dieser Autor, die Konflikte zwischen der Jugend und den Erwachsenen sozusagen «einzubürgern», indem er zeigt, daß sie etwas ganz Normales darstellten. In verschieden starkem Maße werden junge Leute immer schwer daran tragen, daß ihre Erwartungen und Bestrebungen auf das Maß dieser oder jener konkreten Gesellschaft zurückgeschnitten werden sollen. Ist dies aber wirklich so? Die These, die ich hier in aller Kürze verteidigen möchte, lautet folgendermaßen:

Wenn es auch stimmt, daß die Jugend aufgrund ihrer Stellung im Leben und innerhalb der Gesellschaft dazu neigt, gegen ihre Eltern und gegen die Erwachsenen im allgemeinen aufzubegehren, so kommt doch noch hinzu, daß diese Generationskonflikte, wie sie sich heute zeigen, bestimmend überlagert sind von den Widersprüchen, welche die Entwicklung unserer Gesellschaften auslösen. Mit anderen Worten: Über jenen Gegensatz zwischen den Generationen, den man in allen Gesellschaften antrifft, haben sich heute noch eigentümliche, durch die derzeitige Produktionsweise bedingte Erscheinungen gelagert, deren Eigenart es ist, daß durch sie die Konflikte noch erschwert und zunehmend erbitterter werden.

Aus dieser Sicht müssen die jungen Leute, statt als zeitweilige «Nonkonformisten» zu erscheinen, welche sich früher oder später wieder in die Gesellschaft integrieren werden, eher als eine Art Testpersonen in einem Mutationsprozeß angesehen werden, die auf Zustände reagieren, die das Gefüge der kapitalistischen Gesellschaft mehr und mehr in Unordnung bringen; sie nehmen in gewisser Weise Verhaltensweisen und Wertvorstellungen vorweg, welche die Tendenz in sich tragen, mehr und mehr Gemeingut aller zu werden.

Diese Betrachtungsweise veranschlagt den willentlichen und bewußt organisierten Aspekt dieser neuen Kultur gering und rückt dafür die Wirksamkeit von Widersprüchen im gesellschaftlichen Gefüge in den Vordergrund, von Widersprüchen, die sich in der Ebene der gelebten Erfahrung in Praktiken und Vorstellungen verrät, die gewissen anderen Bevölkerungsschichten als Verirrungen erscheinen.

Wenn man Erscheinungen, die von den am gesellschaftlichen Geschehen Beteiligten weder erwartet noch gewollt sind, nicht erklären kann, ohne sich auf die besondere Eigentümlichkeit der Gesellschaft, in der sie auftreten, zu beziehen, so müssen wir also versuchen, eine Diagnose des Zustands dieser Gesellschaften zu stellen.

Setzen wir einmal als Arbeitshypothese voraus, daß die Revolte der Jugend und das Auftreten einer neuen Kultur als Anzeichen verstanden werden könnten, die auf einen Krankheitszustand der Gesellschaft hinweisen. Mit dieser Sicht verneint man die Auffassung, daß die jungen Leute von heute nichts anderes tun als – auf ihre besondere Weise – ein Aufbegehren zu aktualisieren, das dem Wesen der menschlichen Gesellschaft an sich innewohnt. Statt daß diese jungen Leute sich auf einem Irrweg befänden, ist es eher die industriell hochentwickelte kapitalistische Gesellschaft, die auf einen solchen Irrweg geraten ist.

Seit dem Aufkommen dieser neuen Produktionsweise gegen Ende des 18. oder gegen Beginn des 19. Jahrhunderts hat es – je nach Ländern verschieden – nicht an kritischen Einwänden, die dagegen erhoben wurden, gefehlt; gleichgültig ob sie nun von moralischen, religiösen, philosophischen, wirtschaftlichen oder sozialen Motiven geleitet waren, jedenfalls verurteilten sie diese Produktionsweise entweder in Bausch und Bogen oder unter gewissen Aspekten. Alle diese Kritiken, ob von rechts (von der Wertschätzung der Vergangenheit bestimmt) oder von links (von der Höherschätzung der Zukunft bestimmt), stützten sich auf Argumente, die als allgemeingültig verstanden werden wollten: auf die Natur des Menschen, die Natur der Gesellschaft, die Geschichtsphilosophie und die zukünftige Bestimmung des Menschen. Welcher Art auch die ideologische Ausrichtung dieser Kritiken war, man findet hinter ihnen immer Postulate am Werk – in der Mehrzahl der Fälle solcher impliziter Art –, in deren Namen diese Meinungen und Urteile vorgetragen werden. Selbst derjenige, welcher als der unerbittlichste und strengste Kritiker der kapitalistischen Produktionsweise verstanden werden wollte – Marx – entgeht nicht dem Zeitklima, der Weltanschauung des 19. Jahrhunderts.

Es wird immer deutlicher erkennbar, daß die Begriffe, die Marx sich von der Natur, vom Wesen des Menschen, von der Gesellschaft, von der Arbeit und von der Produktion der Güter gemacht hatte, mit dem Makel dessen behaftet waren, was manche heute den «ökonomischen Produktionismus» nennen, worunter die These zu verstehen ist, daß die Vermehrung der Produktivkräfte das wichtigste Kriterium für den Fortschritt der sozio-kulturellen Systeme sei.

Sofern die Verfechter der kulturellen Revolution Marx nicht ausdrücklich ablehnen, kann man tatsächlich feststellen, daß die meisten von ihnen sich mit ihren Wertvorstellungen, ihren Ideologien und ihren Praktiken oft dicht bei Marx einordnen lassen, wenn auch nicht in seinem direkten Kielwasser. Es scheint uns daher angebracht, daß wir, um diese derzeitige Kultur richtig verstehen zu können und um eine Diagnose der Gesellschaften, welche diese Kultur hervorgebracht hat, stellen zu können, von der Kritik ausgehen müssen, die Marx an ihnen geübt hat.

In seinen sogenannten «reifen» Werken, vor allem im «Kapital», zeigt Marx, daß der Kapitalismus sich auf die Ausbeutung des Proletariats gründet und daß er selbst die Bedingungen für seine eigene Zerstörung erzeugt. Es liegt aber in der Natur dieser Produktionsweise, Güter zu erzeugen mit dem Ziel der Akkumulation der Kapitalien, welche sich in immer weniger und in immer mächtiger werdenden Unternehmen konzentrieren, so daß das freie Unternehmertum und die Konkurrenz verschwinden, was wiederum zu einer immer größer werdenden Unterdrückung des Proletariats beiträgt.

Andererseits geht der Kapitalismus von einer Krise in die andere, wobei diese Krisen immer schwerer werden. Die Tendenz zu einem immer stärkeren Abnehmen des Profits, die durch die Verminderung der lebenden Arbeitskraft als der einzigen Quelle des Mehrwerts hervorgerufen wird, verursacht Arbeitslosigkeit, Unterkonsum, Überproduktion, Inflation und Bankrotte. Heute, im Jahre 1975, befinden wir uns mitten in der auf vollen Touren laufenden Krise des Neukapitalismus.

Nun scheint es aber nicht so, daß die Protestbewegung der Jugend und das Aufkommen verschiedener Züge einer neuen Kultur direkt mit den wirtschaftlichen Widersprüchen verbunden sind, die Marx äußerst treffend analysiert hat. Es sind nicht die am meisten *Ausgebeuteten,* die sich in Praktiken engagieren, die als Abirrungen betrachtet werden (sexuelle Freizügigkeit, Nichtarbeiten, Rückkehr zur Natur, Ablehnung der Autorität und der traditionellen Moral), sondern die am meisten *Entfremdeten* und diejenigen, welche das deutlichste Bewußtsein ihrer Entfremdung haben. Wenn auch Ausbeutung und Entfremdung beide in den Analysen von Marx vorkommen, so wurde doch in seinem theoretischen Modell der kapitalistischen Produktionsweise allein der Begriff der Ausbeutung festgehalten. Dies kann umso überraschender erscheinen, als er in seinen Pariser Manuskripten geschrieben hatte: «...wenn auch das Privateigentum als der Grund, als die Ursache der entfremdeten Arbeit erscheinen mag, so ist es doch wohl eher eine Konsequenz aus dieser...»[2]

Warum aber steht dann das Privateigentum, das doch nur die Folge der *Entfremdung* der Arbeit ist, im Mittelpunkt von Marx' Analyse des Mehrwerts und der *Ausbeutung,* während die Entfremdung, die er als Ursache des Privateigentums betrachtet, nicht in seine Theorie über die kapitalistische Produktionsweise eingeht?

Nun scheint es aber heute wohl, daß man, wenn man die Gesamtheit der Phänomene betrachtet, die mit dem Aufkommen einer neuen Kultur verbunden sind, sich eher mit dem Begriff der Entfremdung als mit dem Begriff der Ausbeutung befassen muß. Diese letztere ist sicherlich noch nicht verschwunden, aber es scheint doch, daß andere Phänomene eben auch andere Bevölkerungsschichten in den Protest treiben. Wie ist diese Tatsache zu erklären?

Manche werden antworten, daß Marx als Kritiker der kapitalistischen Gesellschaft und als Revolutionär gegen die Bourgeoisie und für das Proletariat, als dessen Denker er verstanden werden wollte, Partei ergriffen hat; die Logik dieses Engagements wollte es, daß es das Proletariat war, welches die Bourgeoisie so verdrängte, wie die Bourgeoisie die Aristokratie als herrschende Klasse verdrängt hatte. Er mußte daher den Akzent auf die Ausbeutung des Proletariats setzen, obwohl die Bourgeoisie sich als ebenso entfremdet erwies wie das Proletariat.

Dies ist einleuchtend, aber aus der theoretischen Optik von Marx selbst gibt es noch einen anderen, tiefergreifenden Grund: Wenn man ausgeht von dem, was Marx über die *Arbeit* sagt, kann man dieselbe Argumentation auch auf das Thema *Entfremdung* anwenden. Um zu einer Theorie über die Arbeit – einen Begriff, der auf den ersten Blick sehr einfach zu sein scheint – zu kommen, müsse man analysieren, was in der modernsten Gesellschaft, in den Vereinigten Staaten von Amerika, aus ihr geworden ist: Dort nämlich sei die abstrakte Kategorie «Arbeit», die «Arbeit im allgemeinen» oder «an sich» als der Angelpunkt der modernen Wirtschaft im Begriff, praktische Wirklichkeit zu werden. So erscheine denn auch die Abstraktion, welcher die moderne ökonomische Wissenschaft den ersten Rang einräume und welche an sich ein für alle Gesellschaften gültiges Urphänomen sei, in diesem hohen Abstraktionsgrad doch

nur als Kategorie der allermodernsten Gesellschaft praktisch verwirklicht.[3] Erst wenn die Arbeit einen ganz allgemeinen Charakter angenommen hat, d. h. erst wenn die Indifferenz gegenüber einer bestimmten Art von Arbeit ihre Entsprechung gefunden habe in einer Gesellschaftsform, in welcher die einzelnen Menschen ohne Schwierigkeiten von einer Arbeit zu einer anderen überwechseln können und in welcher ihnen eine bestimmte Art von Arbeit mehr zufällig und daher gleichgültig erscheint, könne man das Phänomen Arbeit theoretisch in den Griff bekommen, weil dann erst alle seine Auswirkungen spürbar würden.

Heute aber, im Jahre 1975, hat die *Entfremdung,* von welcher Marx im Blick auf die Arbeit 1844 gesprochen hatte, einen derart allgemeinen Charakter angenommen, wie zu seiner Zeit die *Arbeit.* Wenn man daher eine kritische Theorie der derzeitigen Gesellschaft erarbeiten will, muß man die Entfremdung nicht nur in der Ebene der gelebten Erfahrung im Zusammenhang mit der Arbeit in Rechnung stellen, sondern auch in der Ebene der Theorie und ihr aus eben diesen Gründen denselben Rang einräumen wie der Arbeit selbst. Heute ist die Entfremdung in alle Bereiche des täglichen Lebens, sowohl des öffentlichen wie des privaten, eingedrungen und ist so zur «Entfremdung schlechthin» geworden.

Es hat ganz den Anschein, als verliefe die heutige Entwicklung so, daß die Ausbeutung innerhalb der industriell hochentwickelten kapitalistischen Gesellschaften in dem Maße aufhörte, wie diese Gesellschaften eher die Entwicklungsländer als ihre eigenen Arbeiter ausbeuteten; weiter scheint es, daß die Entfremdung sich auf alle Gesellschaftsschichten ausgedehnt hat, während gleichzeitig die Widersprüche, die Marx zu seiner Zeit aufgedeckt hat, sich verschärft haben. Dies aber macht diese Gesellschaften aufs äußerste verwundbar.

Wenn wir nun wieder auf das Heraufkommen einer neuen Kultur zurückkommen, die offensichtlich in diesen Gesellschaften im Entstehen begriffen ist, so wird deutlich, daß die Ablehnung der derzeitigen Gesellschaft – vor allem seitens gewisser Gruppen von jungen Leuten – sich nicht so sehr auf die Ebene der Wirtschaft und der Politik allein bezieht, sondern vielmehr auf die Ebene der Kultur, das heißt auf die Gesamtheit der Wertvorstellungen und Praktiken, welche diese Gesellschaften kennzeichnen. *Entfremdung* und *Rückkehr* in die ganzheitliche Wirklichkeit scheinen mir einerseits den Zustand dieser Gesellschaften und andererseits die grundlegende Zielprojektion für eine Änderung dieses Zustands zu bezeichnen. Weil dieser Zustand je nach den sozialen Gruppierungen und nach den Entwicklungsstadien dieser Gesellschaften unterschiedlich gesehen und beurteilt wird, werden sich auch die Reaktionen, die Kritiken und Praktiken zur Überwindung der Entfremdung je nach Zeit und Ort unterschiedlich gestalten. Das Ziel der Rückkehr zur Ganzheitlichkeit als die positive Seite der neuen Kultur stellt sich mehr oder weniger undeutlich und – aus denselben Gründen – mehr oder weniger unbewußt dar. Weil die diesen Gesellschaften innewohnenden Widersprüche nicht behoben worden sind, sondern sich im Gegenteil noch verschärfen werden, ist vorauszusehen, daß die von den Verfechtern des status quo als Verirrungen betrachteten Phänomene sich nur noch auswachsen und immer noch vielgestaltiger werden können.

Im Jahre 1975 von Entfremdung zu sprechen, bedeutet, daß man einen Begriff verwendet, der eine lange Geschichte in verschiedenen nationalen Traditionen und in verschiedenen Fachrichtungen hat. Es ist hier nicht der Ort, um alle semantischen Facetten eines Begriffes unter die Lupe zu nehmen, der in der Richtung von Phänomenen des Abstands und des Getrenntseins weist. Fast alle Anwendungen dieses Begriffs schließen jedoch den Gedanken von Beraubung, von Fremdwerden und Identitätsverlust in sich. So verstand auch Marx ihn, wenn er schrieb, der Arbeiter sei seiner Arbeit, dem Ertrag seiner Arbeit, seinem Mitmenschen und seinem eigenen Artwesen entfremdet. So wollen auch wir es verstehen, wenn wir sagen, die Entfremdung sei im Lauf der Entfaltung der kapitalistischen Produktionsweise über den Bereich der Arbeitswirklichkeit hinaus immer allgemeiner geworden und habe nun die Gesellschaft, die Kultur, die Persönlichkeitssphäre und das gesamte Alltagsleben erreicht. «Der einsame Mensch inmitten der Masse»: diese Formulierung faßt am besten die derzeitigen Bedingungen der menschlichen Existenz zusammen. Dieser Mensch ist entzweit mit der Natur, mit seinem Leib, mit seinen Sinnen, mit dem Staat, mit denen, welche die Entscheidungen für ihn fällen, mit denen, welche die symbolischen Werte hervorbringen. Alles ist entzweit und gegeneinander versperrt worden. Der Mensch unserer Zeit wandert in einem Labyrinth, in einer Welt, die er nicht versteht, über die er keine Macht hat, in der er sich isoliert fühlt und in der er das Empfinden hat, von unbekannten Zwangsmächten manipuliert zu werden.

Gleichzeitig richten sich alle Anstrengungen der Manipulatoren (der Massenmedien, der ideologischen Apparate des Staates oder privater Interessengruppen) darauf, ihn in ihr System zu integrieren, ihn zu zerstreuen und abzulenken, ihn vergessen zu machen, daß er etwas anderes ist als ein Konsument, der ohne Unterlaß konsumieren muß, um so die Produktion und die Akkumulation des Kapitals zu aktivieren. Kriege, Gewalttätigkeit, Umweltverschmutzung, Arbeitslosigkeit, Protestdemonstrationen, grassierender Betrug – derart sieht die tägliche Speisekarte des heutigen Menschen aus. Das System mit seinem publizistischen Instrumentarium versucht ihm vorzumachen, daß er glücklich sei, indem es ihm die Verpflichtung auferlegt, sich einer abstumpfenden Betriebsamkeit zu widmen, um so Geld zu verdienen. All dies gleicht dem sinnlosen Kreisel einer höllischen Geisterbahn.

Selbst wenn man sich darüber verständigen könnte, daß die allgemein gewordene Entfremdung in den Gesellschaften unserer Zeit überwiegt, könnte man sich doch fragen, ob das nicht der Preis ist, den man zahlen muß, um in einer Wohlstandsgesellschaft leben zu können. Überdies könnte man zu bedenken geben, daß nichts an der Natur des Menschen sich dieser Entfremdung widersetze. Die Protestler wären dann also nichts anderes als verspätete Romantiker, die am Rande der Straße des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts liegen geblieben sind. Wir müssen uns also die folgende Frage stellen: Ist der Mensch derart elastisch, formbar und anpassungsfähig, daß er weiter so leben kann als eine Art Anhängsel eines irrationalen wirtschaftlichen Systems?

Denjenigen, die an ein unveränderliches Wesen des Menschen glauben, fällt die Antwort auf diese Frage leicht. Diejenigen jedoch, welche glauben, daß der Mensch sich im Laufe seiner ganzen Geschichte immer wieder aufs neue selbst entwerfen und aufbauen müsse, finden diese Antwort nicht so leicht. Im Namen welcher Prinzipien und Gesetze könnten sie beweisen, daß diese Spaltung das Anzeichen für ein In-die-Irre-Gehen der Gesellschaft ist?

Man kann sich hier nicht wie Marx aus der Affäre ziehen, indem man sagt, die entfremdete Arbeit – oder wie wir es sehen: die allgemein gewordene Entfremdung – verändere das dem Menschen als Gattung eigene Sein, und zwar seine Natur ebenso wie seine intellektuellen Fähigkeiten zu einem Sein, das ihm an sich fremd ist, sie entfremde ihn sowohl seinem eigenen Leib wie seiner inneren Natur, sie entfremde ihn seinem geistigen und humanen Wesen.[4]

Wir glauben nicht, daß diese Argumentationsweise uns – als die Empiristen, die wir nun einmal geworden sind – überzeugen kann. Wenn wir wirklich sagen, daß Individuen sich abweichend verhalten, so behaupten wir dies, weil sie sich den von der Gesellschaft, in der sie leben, vorgeschriebenen Normen entziehen. Daß eine einzelne Gesellschaftsform sich verkehrt verhält, könnte dadurch aufgezeigt werden, daß man sie mit mehreren anderen Gesellschaften desselben Typs vergleicht, falls die Normen, welche sie vorschreibt, sich spürbar von denen anderer Gesellschaften entfernen.

Können wir wohl noch weiter gehen und auf die eine oder andere Weise aufzeigen, daß ein bestimmter Gesellschaftstyp – eine Gruppe von Gesellschaften, die eine große Zahl wesentlicher Züge gemeinsam haben – normwidrig sei? Man kann die verschiedenen Typen nicht untereinander vergleichen, weil jeder von ihnen – gleichgültig, welche Typologie man auch verwenden mag – in einem bestimmten Entwicklungszusammenhang gesehen werden muß und einen Typ nur in dem Maße darstellt, wie die konkreten Gesellschaften, welche zu jeder dieser Typengruppen gehören, sich merklich von den zeitlich vorausgegangenen und nachfolgenden unterscheiden. Um also zu beweisen, daß eine Gesellschaft normwidrig sei, ist man zurückverwiesen auf etwas, was sich wohl mit «Wesen des Menschen» bezeichnen ließe.

Gewisse Autoren, die sich vor allem von Arbeiten aus der klinischen Psychologie inspirieren lassen, berufen sich hier auf gewisse fundamentale Bedürfnisse des Menschen, deren Nichtbefriedigung beim menschlichen Individuum mehr oder weniger schwerwiegende Störungen nach sich ziehe. Von diesen klinischen Beobachtungen ausgehend kommt man dann schließlich zu der Hypothese, die industriell hochentwickelte kapitalistische Gesellschaft betrüge den Menschen um die Erfüllung etlicher dieser grundlegenden Bedürfnisse. In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn der amerikanische Soziologe Amatai Etzioni eine Reihe von Bedürfnissen aufzählt, in denen die derzeitige Gesellschaft, besonders aber die USA, den Menschen frustriere und unterdrücke.

Dem liegt offensichtlich die Vorstellung zugrunde, daß gewisse Gesellschaften weniger als andere geeignet sind, diese grundlegenden Bedürfnisse zu befriedigen. Unter anderen nennt Etzioni folgende Bedürfnisse: 1. *das Bedürfnis nach Zuwen-*

dung (Zuwendung, Solidarität, Zusammenhalten, Liebe); 2. *das Bedürfnis nach Bestätigung* (Anerkennung durch andere, Selbstwertempfinden); 3. *das Bedürfnis nach umfassender Sinnhaftigkeit* (Orientierung, Synthese, Zusammenhang); 4. *das Bedürfnis nach immer erneuter Belohnung.*[5]

«Der einsame Mensch inmitten der Masse» empfängt nicht die Zuwendung, deren er eigentlich bedarf: Er versteht seine Gesellschaft nicht, er wird weder bestätigt noch anerkannt noch mit Dank belohnt. In einer Gesellschaft, in der alles gegeneinander abgekapselt und in geschlossene Teilbereiche fraktioniert ist, lebt der einzelne wie in einem Labyrinth, in einer Art von Spinnennetz, in dem er sich nicht zurechtfindet. Jeder andere Mensch erscheint ihm wie ein Fremder und die Gesellschaft wie ein einziges großes Fangnetz, in dem er in jedem Augenblick Gefahr läuft, sich zu verstricken.

Darauf könnte man vielleicht entgegnen, dieser Zustand sei nur das Los derer, die keinen Erfolg haben und die von der Gesellschaft ausgeworfen werden, womit man dann der Meinung wäre, daß ihre Entfremdung von gewissen besonderen Ursachen abhänge und daß sie nicht die Natur beträfen, welche die Menschen sich von Beginn ihres Auftretens an geschaffen haben. Es ist jedoch keineswegs sicher, daß diese allgemein gewordene Entfremdung nicht jeden Menschen überhaupt betrifft und daß die Kraftvollsten und am besten Integrierten nicht ebenfalls ihre Opfer sind.

Wieder andere haben mit ihren Untersuchungen, bei denen sie sich auf den gesamten Umfang der menschlichen Geschichte stützten, herauszuarbeiten versucht, was Tiger und Fox «die allgemeinen Regeln, welche man beobachten muß, wenn man in seinem Verhalten ‹menschlich› sein soll», nennen. «Wir können auch zeigen», fügen die beiden Autoren hinzu, «was geschehen wird, wenn diese Regeln außer Kraft gesetzt werden.»[6]

Die Gesamtheit dieser Regeln nennen diese Anthropologen «Biogrammatik». Nun kann es aber vorkommen, daß eine große Konvergenz besteht zwischen dem «Biogramm» und den «grundlegenden Bedürfnissen», die Etzioni aufzählt. Man kann auch feststellen, daß die Ergebnisse dieser Untersuchungen auf weite Strecken übereinstimmen mit vielen negativen und positiven Zügen im praktischen Verhalten gewisser Schichten der Jugend, die die derzeitigen Lebensverhältnisse ändern wollen.

Tiger und Fox schreiben: «Marx stellte fest, daß die ‹Entfremdung› den Menschen den Kontakt mit der Natur unmöglich machte. Die heutigen Arbeiter sind nicht nur den Früchten ihrer Arbeit, sondern auch ihren eigenen biologischen Wurzeln entfremdet.»[7] Und auch dies ist noch zu sagen: «Der Mensch, der die Entfremdung überwunden hat, ist nicht der selbstgenügsame Mensch, sondern ganz im Gegenteil der sozial zur Genugtuung gelangte Mensch, und dies ist eine Art von Genügen, das die heutige Industriegesellschaft in Gefahr bringt.»[8]

Wenn man den charakteristischsten Zug des menschlichen Biogramms in ein einziges Wort zusammenfassen wollte, so wäre dazu das Wort «Teilhabe» am geeignetsten: aktive Teilhabe jedes einzelnen an der Gesamtheit der Aktivitäten der Gesellschaft und an der Verteilung der wirtschaftlichen und symbolischen Güter der Gesellschaft. «Allem übergeordnet», schreiben unsere beiden Autoren, «hat jeder Mensch das dringende Bedürfnis, seinen Beitrag leisten zu können für die Gesellschaft, deren Teil er ist.»[9] Wer sähe nicht, daß sehr vielen Bevölkerungsschichten die Erfüllung dieses Bedürfnisses versagt ist: Arbeitslosen, Sozialhilfeempfängern, Arbeitern aller Kategorien, Alten, Jungen, ethnischen Minderheiten, die darauf beschränkt sind, ihr Leben zu empfangen, um es wieder zu verlieren.

Die Lebensverhältnisse zu ändern, bedeutet für mehr und mehr junge Menschen die Bruchstücke des Menschen und der Gesellschaft wieder zusammenzufügen und jedem zu ermöglichen, gemäß seinen Fähigkeiten am Leben der Gesellschaft und am Leben der Natur teilzunehmen. Es bedeutet, sich tiefgreifend und aktiv auf das Wagnis einzulassen, sich selbst zu äußern und mit anderen und mit der Natur in Kommunikation zu treten.

Dies scheint das grundlegende Ziel von Praktiken und Vorhaben zu sein, die einerseits negativ und auf Zerstörung angelegt sind – in dem Maße nämlich, wie sie die derzeitige Organisationsform der Industriegesellschaft ablehnen –, die aber zugleich auch positiv sind aufgrund ihrer Zielsetzung, den Menschen und die in Scherben gegangene Gesellschaft wieder zu einem Ganzen zusammenzufügen. Dies aber schließt eine umfassende Neuorientierung unserer Gesellschaften in sich. Wer sähe nicht ein, daß seit den Anfängen der Industrialisierung das bloße Sichaneignen der Natur tatsächlich das Übergewicht gewonnen hat über die wirkliche Beherrschung seiner eigenen Natur durch den Menschen? Die Organisation unserer Gesellschaften ist nur ein Ergebnis dieser Grundentscheidung: immer mehr zu produzieren.

Unsere Zivilisation hat mehr Erfolge vorzuweisen, als man jemals hätte vorhersehen können, aber nur um den Preis der Ausbeutung der Arbeiter und der anderen weniger entwickelten Gesellschaften sowie der immer allgemeiner werdenden Entfremdung innerhalb der industriell hochentwickelten Gesellschaften. Die Ablehnung des Systems durch die Arbeiter und Lohnabhängigen war traditionellerweise auf die wirtschaftliche Ausbeutung konzentriert. Heute richtet sie sich mehr und mehr gegen die Auswirkungen der Entfremdung. Die Protestbewegung der Jugend bewegt sich im wesentlichen auf derselben Linie. Mehr und mehr kehrt man zur Natur zurück, indem man aufs Dorf zieht oder Landkommunen gründet. Man versucht, öffentliches und privates Leben nicht mehr voneinander zu trennen, die verschiedenen Lebensalter nicht mehr zu trennen, Männer und Frauen nicht mehr gegeneinander zu isolieren, nicht mehr für den Markt, sondern für sich und die anderen Mitglieder seiner Gemeinschaft zu produzieren. Man versucht, das abstrakte und vom konkreten Leben der Menschen losgelöste Wissen nicht mehr zum Fetisch zu machen, seine Emotionen und Empfindungen nicht mehr zu unterdrükken, über die Träume und die Utopien von seinem Leben nicht mehr den Bann zu verhängen, sich nicht mehr zu isolieren, sondern mit anderen Kommunikation zu pflegen, seinen Leib nicht mehr gegenüber der Natur, gegenüber den anderen Menschen und sich selbst zu isolieren.

Es versteht sich von selbst, daß hier alle Bewegungen und Aktionen, die Schranken niederreißen und Kommunikation fördern, willkommen geheißen werden. Das ist der Grund, warum man heute eine gewisse Hochkonjunktur für religiöse und mystische Bewegungen beobachten kann, für gewisse Formen von «künstlichen Paradiesen», die Befreiung von den Schranken der Rationalität und der technischen Effizienz bringen sollen.

Es scheint uns, daß hier auch der Grund dafür liegt, warum man versuchen muß, die verschiedenen Praktiken der Jugend zur «Veränderung des Lebens» zu verstehen und anderen verständlich zu machen. Es ist eindeutig, daß unter diesem Blickwinkel nicht so sehr Veränderungen in den Eigentumsverhältnissen an den Produktionsmitteln oder die Umbildung von Regierungsmannschaften von Gewicht sind, sondern die Veränderung der Vorstellungen, der Wertbegriffe und der Praxis des täglichen Lebens. Man kann jedoch noch nicht wissen, ob es den derzeitigen Gesellschaften nicht doch noch gelingen wird, diese Kontestationsbewegung wieder aufzufangen und sie abzubringen von ihrem Ziel: der Wiederherstellung des ganzheitlichen Seins des Menschen.

1 Basic Books (New York 1969).
2 Ausgabe Pléiade, 2. Band, 67.
3 Pléiade, 1. Band, 259.
4 Pléiade, 1. Band, 64.
5 The Active Society (New York 1968).
6 Lionel Tiger und Robin Fox, The Imperial Animal (Dell Publishing Co., New York 1974) 277.
7 AaO. 159
8 AaO. 164.
9 AaO. 282.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MARCEL RIOUX

geboren 1919 in Amqui (Quebec). Er studierte am Collège für Philosophie von Ottawa und an den Universitäten von Montreal und Paris, 1959 bis 1961 war er Anthropologe am Kanadischen Nationalmuseum von Ottawa und Professor für Soziologie an der Carleton-Universität von Ottawa, seit 1961 an der Universität Montreal. Er veröffentlichte u.a.: Description de la culture de l'Ile-Verte (Ottawa 1954), Belle Anse (Ottawa 1957), La Question du Québec (Paris 1969), Les Québecois (Paris 1974).

Frère Michel

Welche charakteristischen Züge kennzeichnen das Phänomen «Jugend in der Dritten Welt»?

1.1 Dritte Welt

«Dritte Welt» ist ein ziemlich uneindeutiger Begriff, mit dem der Europäer französischer Sprache die Länder bezeichnet, die außerhalb Europas (einschließlich der Sowjetunion), Nordamerikas (außer Mexiko), Japans und Australiens liegen.

Der Begriff «Dritte Welt» kann unter zweifacher Rücksicht verwendet werden, unter wirtschaftlicher und unter ideologischer Rücksicht.

Wenn man damit die wirtschaftlich armen Länder oder auch die noch wenig von der Industrialisierung berührten Länder bezeichnen will, so schließt der Begriff «Dritte Welt» einen Großteil Chinas, den Süden Italiens, die Landgebiete Portugals und andere derartige Regionen ein.

Wenn dagegen der ideologische Bedeutungsgehalt vorherrscht, so bedeutet «Erste Welt» zunächst selbstverständlich Europa, zusammen mit den Vereinigten Staaten von Amerika und Japan; die «Zweite Welt» sind die kommunistischen Länder; die «Dritte Welt» alle anderen Länder – wonach China aber nun zur Zweiten und nicht zur Dritten Welt gehört, ganz Italien dagegen zur Ersten Welt usw.

Ob man nun von einem ideologischen Standpunkt her redet oder mit dem Blick auf den Lebensstandard – in jedem Falle verrät der Ausdruck «Dritte Welt» eine hartnäckig «europäozentrische» Betrachtungsweise: im Grunde genommen will der Begriff «Dritte Welt» unter dem Anschein der Objektivität nichts anderes sagen als das Wort «Barbaren» bei den klassischen Griechen oder das Wort «Wilde» bei den «zivilisierten» Europäern des vergangenen Jahrhunderts oder auch das Wort «Unterentwickelte», mit dem die englische Sprache einen scharfen Trennungsstrich zieht zur erlauchten Gesellschaft der «Entwickelten».

Die in Europa entworfenen Weltkarten sind enthüllend für diese Geistesverfassung. Statt um den Äquator zentriert zu sein, sind sie um Europa zentriert. Daraus ergibt sich als Folge, daß alle Proportionen verfälscht sind, indem sie Europa größer und die ganze südliche Halbkugel, eben genau die «Dritte Welt», kleiner erscheinen lassen. Eine um den Äquator zentrierte Weltkarte dagegen vermittelt dem Europäer einen grotesken Eindruck: Europa ist dann ganz klein, während Afrika und Südamerika in ihrer wahren unermeßlichen Größe erscheinen.

Auch die Orientierung der Weltkarten ist wichtig: die reichen Länder befinden sich oben und die armen Länder unten. Um sich des psychologischen Gewichtes dieser Anordnung bewußt werden zu können, empfehle ich dem Leser, eine Weltkarte im umgekehrten Sinne an einer gut sichtbaren Wand anzubringen und von dieser verwirrenden Umkehrung her langsam seine Weltsicht umzudenken!

In diesem Beitrag soll der Begriff «Dritte Welt» als Synonym für «arme Länder» gebraucht werden. Daraus ergibt sich, daß wir hier über Jugendliche zu handeln haben werden, die sich ein wenig am Rande der Problematik befinden, über welche die Mehrheit der Beiträge dieser Nummer von «Concilium» handelt.

1.2 Jugend

Nachdem wir den Begriff «Dritte Welt» definiert haben, müssen wir nun den Ausdruck «die Jugend» näher eingrenzen. In den reichen Ländern mit ihrer technologischen Zivilisation ist die Jugend ein säuberlich identifizierbarer Teil der Gesellschaft. Es handelt sich um Personen zwischen dem Pubertätsalter und dem Lebensalter, in dem man in die berufliche Routinearbeit eintritt und in dem die ersten Kinder kommen. Schematisierend gesprochen handelt es sich um die Menschen zwischen 15 und 25 Jahren. Für fast alle spielt sich der erste Teil dieser zehn Jahre in der Schule ab. Für eine wachsende Anzahl zieht sich das Studium über diese ganze Zeit hin, bis zum 25. Lebensjahr oder noch länger.

«Die Jugend» – damit meint man in erster Linie den Studenten. Der Student ist die typische Gestalt des jungen Menschen. Streng genommen könnte man sich fragen, ob es überhaupt eine andere, nichtstudierende Jugend gibt. Wenn aber doch, so gäbe es sie wiederum nur als Angleichung an das studentische Modell. Der Student ist ein Mensch, der physisch nahezu vollreif ist und der in voller intellektueller Entfaltung begriffen

ist, der aber gesellschaftlich noch minderjährig ist. Minderjährig aufgrund seines Studiums, das ihn in eine Situation der Passivität versetzt, da er sich ja verpflichtet sieht, zunächst einmal nur das von den vorangegangenen Generationen erworbene Wissen zu übernehmen.

Die Schule ist von Natur aus konservativ, da sie die Funktion hat, das zu übermitteln, was die Generation der Erwachsenen von der nachwachsenden Generation bewahrt sehen möchte. Die «revolutionäre» Schule, die Schule als «Quelle des Fortschritts und der Erneuerung», so etwas gibt es höchstens in Situationen, in denen die Schule die Wertvorstellungen einer anderen Zivilisation vermittelt als derjenigen des Landes oder der Region oder auch der sozialen Klasse, worin sie ihren Standort hat. Alle aktiven Methoden – von Montessori bis zu Paulo Freire – finden hier ihre Grenzen. Denn nach einer anfänglichen Anleitung nach diesen aktiven Methoden sehen sie sich zur Ohnmacht verurteilt angesichts der Notwendigkeit, ein im voraus gewonnenes etabliertes Wissen zu vermitteln, das einfach nicht von jedem Schüler wieder aufs neue entdeckt werden kann.

Als eine Art Minderjähriger erfährt der Student sich auch, weil man in der Industriegesellschaft nur dann wirklich erwachsen ist, wenn man eine bezahlte Arbeit tut.

Alles in allem ist es also – selbstverständlich in gewissen Grenzen – mehr die gesellschaftliche Stellung als das Alter, was bewirkt, daß man Jugendlicher oder Erwachsener ist. Das Beispiel der Jugendlichen aus den armen Klassen, die nach Abschluß der Volksschule zu arbeiten gezwungen sind, zeigt dies deutlich. Sehr schnell sind sie in die Welt der Erwachsenen eingegliedert. Sobald sie eine feste Anstellung haben, verhalten sich diese jungen Leute wie Erwachsene und werden wie Erwachsene behandelt, auch wenn sie erst 17 oder 18 Jahre alt sind. Ein unüberwindbarer Abgrund trennt also den mit 18 Jahren erwachsenen Arbeiter von dem Studenten, der noch mit 25 Jahren ein Jugendlicher ist!

Unser Vorschlag zur besseren Verständigung: «Jugend» = «Zeit des Studiums» ist nicht nur auf die schulische Ausbildung zu beziehen. Jede Ausbildung, selbst die in Industrie und Armee, ist in diesem Sinne Studium, weil sie den Menschen in die Situation einer gesellschaftlichen Minderjährigkeit versetzt.

Es ist eine Tatsache, daß man, wenn die gesellschaftliche Kategorie «Jugend» erst einmal eingeführt ist, dazu neigt, sie unterschiedslos auf eine ganze Altersgruppe anzuwenden. Daher wird dann einfach aufgrund der bloßen Tatsache des gleichen Alters ebenso von «Arbeiterjugend» wie von «Landjugend», «Jugend in der Dritten Welt», «Jugend in den Slums» usw. geredet. Das ändert nichts daran, daß die gesellschaftliche Definition grundlegend bleibt. Deutlich sichtbar wird dieser Sachverhalt an den Jugendorganisationen: Derjenige, der seine Ausbildung abgeschlossen hat, der eine feste Anstellung gefunden hat und heiratet, nimmt im allgemeinen nicht mehr am Leben der Jugendgruppen teil. Er hört im Grunde genommen auf, zu den «jungen Leuten» zu gehören. Anders dagegen liegen die Dinge bei denen, die noch weiterhin gesellschaftlich in der Lage von Jugendlichen sind, selbst wenn sie tatsächlich schon 30 Jahre alt sind! Die grundlegende Definition von «Jugend» bleibt also die Stellung in der gesellschaftlichen Ordnung. Jung ist, wer sich in einem Zwischenstadium befindet, das gesellschaftlich zu definieren ist als ein Standort zwischen der totalen Abhängigkeit des Kindes und der dem Erwachsenen eigenen Verantwortlichkeit. In diesem Sinne aber gibt es in einem Großteil der «Dritten Welt», nämlich in allen Bereichen, die am Rande der technischen Zivilisation leben, keine Jugend.

In den vortechnischen Zivilisationen vollzieht man den Übergang von der Kindheit zum Erwachsensein fast schlagartig.

Es gibt noch wenige nahezu intakte Enklaven der vortechnischen Zivilisation, in denen der Übergang zum Erwachsenenalter durch einen Ritus, die Initiation, gekennzeichnet ist. Es gibt dort wohl auch ein Zwischenstadium. Aber dies ist nur von kurzer Dauer. Es geht selten über einige Wochen hinaus. Das heißt, daß der Übergang tatsächlich sehr schroff ist. Die traditionelle Brutalität der Initiationsriten entspricht ganz und gar der unvermittelten Schnelligkeit des Übergangs. Aber, um die Wahrheit zu sagen: diese Art von Ritus verdient nur noch ein historisches Interesse, so selten ist er heutzutage geworden.

Vortechnische Zivilisation – was ist das eigentlich genau? Wer befindet sich in einer solchen vortechnischen Situation? Um welche Art von Zivilisation es sich auch handeln mag – insofern sie der modernen, von der Industrie und den angewandten technischen Wissenschaften beherrschten Zivilisation vorausgehen, sind sie vortechnisch zu nennen. Ungefähr die Hälfte der Menschheit lebt noch in dieser Situation, namentlich die ländlichen Massen Asiens, Arabiens, Afrikas und Lateinamerikas, aber auch gewisse Gebiete innerhalb anderer Län-

der, ebenso wie gewisse Slumgebiete, die nur scheinbar in einem urbanen Zusammenhang leben, der aber in Wirklichkeit noch vortechnisch ist.

In diesen vortechnischen Gesellschaften beteiligen sich Jungen und Mädchen vom Pubertätsalter an an der Arbeit der Erwachsenen, oft sogar noch viel früher. Oft warten sie dann auch nicht länger mit der Gründung eines eigenen Hausstandes. Für sie gibt es also fast gar keine Zwischenzeit, in der sie zwar keine Kinder mehr wären, aber auch noch keine Erwachsenen. Der Übergang zum erwachsenen Leben geschieht so unvermittelt, daß die Jugendzeit einfach ausfällt.

In den Städten der «Dritten Welt», also dort, wo die technologische Zivilisation die Oberhand gewinnt, ist die Situation anders. Man geht dort in die Schule. Der Eintritt ins Berufsleben verzögert sich dadurch. Die Heirat ebenfalls. Daher gibt es einen gesellschaftlichen Freiraum, der es ermöglicht, jung zu sein. Dieser Freiraum eröffnet sich vor allem den privilegierten Klassen, dann aber dehnt er sich langsam auch auf die weniger Reichen aus.

Die Jugend, die in dieser Weise groß wird, ist sich oft ihrer selbst hellbewußt. Das hängt zweifellos damit zusammen, daß ihre Situation im Vergleich mit anderen Altersgenossen noch eine Ausnahme und ein Privileg darstellt. Nun ist man in diesem Lebensalter der großen Ideale aber im allgemeinen gar nicht gern privilegiert. Folglich könnte man erwarten, daß die Jugend der «Dritten Welt» Reaktionen zeigte, die sich gegen die sie umgebende Gesellschaft richten; daß sie reformerisch oder revolutionär wäre, das heißt, daß sie danach strebte, daß ihre privilegierte Situation auf alle anderen ausgeweitet werde. Hier berühren wir einen der Faktoren, die dazu beitragen, daß die studierende Jugend kontestatorisch ist.

Wir stoßen hier hinsichtlich der Jugend also wieder auf die allgemeine Charakteristik der «Dritten Welt», nämlich auf die Koexistenz zweier Zivilisationen, der einen, die vortechnisch ist und mehr und mehr überholt wird von der anderen, der technologischen, die selbstsicher und erobernd auftritt. Innerhalb der technologischen Kultur tritt das Phänomen Jugend in Erscheinung. Von dieser Kernzelle aus breitet sich die Jugend als Idee, als Anspruch und als Wirklichkeit, auch bis in die vortechnischen Gesellschaften hinein aus.

Bevor wir aber weiter fortfahren, dürfte es gut sein, zunächst noch einige Vorbemerkungen demographischer Art zu machen.

1.3 Das Verhältnis zwischen den Altersklassen

Wie jeder weiß, ist die Bevölkerung der Gesellschaften der «Dritten Welt» im Durchschnitt sehr jung. Ungefähr 3 von 4 Personen sind jünger als 30 Jahre! Dagegen ist die Zahl der betagten Personen nur klein. (In Brasilien z. B. sind 70% jünger als 30 Jahre, nur 3% sind älter als 65 Jahre, während in Westeuropa Rentner und Pensionisten bald 20% der Bevölkerung ausmachen werden!)

Wenn man aber hier «jung» sagt, so heißt das zugleich soviel wie «kurze Lebensdauer». Tatsächlich ist das, was eine Gesellschaft «jung» macht, weniger das Vorhandensein vieler Kinder als vielmehr das Nichtvorhandensein von alten Leuten. Dieses Fehlen der Alten relativiert das niedrige Durchschnittsalter. Denn wenn die Mehrheit «jung» ist, so hat dies nichts Außergewöhnliches mehr an sich. Die Kategorie «jung» verliert ihre Konturen.

Um dies noch besser verstehen zu können, wollen wir nun noch auf den Kontrast zwischen dem Anteil der verschiedenen Altersgruppen in der «Ersten Welt» und in der «Dritten Welt» reflektieren: In der «Dritten Welt» gibt es, grob gesehen, nur zweiundeineviertel Generation (wenn ich so sagen darf), die gleichzeitig leben: zahlreiche Kinder, ihre Eltern und eine kleinere Zahl von Großeltern. In den reichen Ländern dagegen sind es oft vier Generationen, die gleichzeitig leben, manchmal sogar fünf: wenn nämlich eine Urgroßmutter von 85 Jahren noch das Kind ihrer Urenkelin aufwachsen sieht.

Die Koexistenz mehrerer Generationen verkompliziert das einfache Schema Kinder–Erwachsene. Diese Koexistenz erweitert den gesellschaftlichen Freiraum einer Jugend: Ebenso wie das Erwachsenenalter verlängert wird durch ein längeres Greisenalter, so verlängert sich auch die Kindheit durch eine langdauernde Jugend. Das eine bedingt das andere, stellt besondere Forderungen und verleiht dem jeweils anderen ein besonderes Profil.

In der traditionellen Gesellschaft der «Dritten Welt» ist die gesamte Anlage der Altersgruppen (Kinder, Jugendliche, Alte) anders. Hier herrscht die Tendenz vor, jedermann auf dieselbe Weise zu behandeln. So ist ein afrikanisches Kind oder ein Kind in einem lateinamerikanischen Elendsviertel in gewisser Weise ein kleiner Erwachsener mit seiner eigenen Persönlichkeit und nicht ein Wesen mit einer anderen Psychologie und einer anderen Weise zu denken. Selbstverständlich behandelt

man ein Kind nicht ganz so wie einen Erwachsenen. Dennoch scheint mir, daß man weniger Unterschiede macht als in einer technologischen Zivilisation.

Die Verlängerung des Lebens bedeutet, daß die Erwachsenen länger ihren Platz besetzt halten, mit der Folge, daß der Zutritt zu verantwortlichen und leitenden Stellen für die jungen Leute nicht so leicht ist. Konsequenterweise hat die Zeit der gesellschaftlichen Minderjährigkeit, die Zwischenzeit, die Tendenz sich zu verlängern. An der Universität, die stark gekennzeichnet ist von gerontokratischen Strukturen, sieht der «junge» Kandidat für das Amt des Hochschullehrers sich oft gezwungen, bis zur Vollendung der vierziger Jahre zu warten, bis er sein Amt antreten kann. In der «Dritten Welt» dagegen mit ihrem einfachen Gegenüber von Kindern und Erwachsenen beginnt der Lebenskampf viel früher, aber der Zutritt zur Verantwortung ebenfalls. Also gibt es weniger Zeit, um jung zu sein!

Selbstverständlich ist das Leben nie so einfach wie diese schönen Schemata. Steht das Gesagte nicht im Widerspruch zu dem, was wir vorher dargelegt haben, daß nämlich die Alten in den reichen Ländern, wie zahlreich sie auch immer sein mögen, sich gesellschaftlich beiseitegeschoben und marginalisiert sehen, während sie in den armen Ländern geachtet sind? Ja noch mehr als dies: Auf der Wertskala der vortechnischen Zivilisationen hat das, was älter ist, höheren Wert, während in der technologischen Gesellschaft das Neue und nicht die Tradition den Vorrang hat.

In Wirklichkeit fügt sich das ziemlich gut in das Schema der vier gleichzeitig lebenden Generationen ein: Tatsächlich verdrängen die Erwachsenen die Alten, um ihren Platz einnehmen zu können. Sie verdrängen sie physisch (durch das Gesetz des obligatorischen Ausscheidens aus dem Dienst und durch die Abschiebung in die Altersheime), und sie neutralisieren sie kulturell, indem sie dem Neuen (das heißt den Erwachsenen) den Vorrang gegenüber dem Alten (das heißt den alten Menschen) zusprechen. In der Situation der vortechnischen Zivilisation verleiht ihre eigene Seltenheit den Alten einen Sonderstatus, den des Ratgebers. Der vorgegebene Rahmen einer ländlichen Kultur hat dieselbe Wirkung: Die Arbeitsmethoden entwickeln sich hier nur sehr langsam, so daß sie fast unverändert von Generation zu Generation weiter vermittelt werden. Mit anderen Worten: Die allzeit gültigen Traditionen haben den Vorrang gegenüber dem Neuen.

Das natürliche Bündnis in der modernen Zivilisation wäre an sich das zwischen den Alten und den Jugendlichen gegen die Erwachsenen (und die Kinder). Viele Jugendliche kennen das in der Ebene des Persönlichen, nämlich in ihrer affektiven Beziehung zu einem Großvater oder einer alten Tante usw. Da aber die Jugend das in der Ebene des Allgemeinen, in ihrer umfassenden Rivalität zu den Erwachsenen, noch nicht entdeckt hat, beraubt sie sich eines wertvollen und natürlichen Verbündeten, der gesellschaftlich ebenso inferiorisiert ist wie sie selbst.

In dem Schema Kinder–Erwachsene, welches für einen großen Teil der «Dritten Welt» kennzeichend ist, fordern die Erwachsenen von den jungen Leuten, das heißt von den größeren Kindern und den jungen Erwachsenen, totale Unterordnung. So würde in ganz Asien kein Jugendlicher jemals eine gegenteilige Meinung zu der eines anwesenden Erwachsenen äußern. Ja er würde nicht einmal eine abfällige Meinung über einen Erwachsenen äußern, wenn ein anderer Erwachsener in gleicher gesellschaftlicher Position anwesend ist. In Afrika und Lateinamerika liegen die Dinge in den traditionellen Bereichen der Gesellschaft genau so.

Wie viele Mißverständnisse ergeben sich daraus, vor allem in der Erziehung, dem bevorzugten Bereich für den Einbruch der technologischen Zivilisation in die «Dritte Welt». Die dialektische Tradition des Westens, die hohe Wertschätzung der Jugend und des Neuen fordern den Studenten heraus, kritisch zu sein, eine Aussage nicht einfach deswegen schon gelten zu lassen, weil derjenige, der sie gemacht hat, Professor ist, oder weil sie sich in einem Buch gedruckt findet. Die vortechnische Kultur dagegen verpflichtet den Jugendlichen, sich der Autorität unterzuordnen. Der Konflikt ist daher unvermeidlich. Wie oft irrt ein westlicher Lehrer sich angesichts dieser Situation, indem er etwas als Passivität, als Kritikunfähigkeit, als Mangel an Initiative usw. deutet, was nichts anderes ist als Höflichkeit und Beachtung der gesellschaftlichen Regel der den Erwachsenen geschuldeten Achtung!

Mehr als einmal habe ich beobachtet, wie eine Gruppe junger Leute sich augenblicklich anders verhielt, sei es indem sie Stillschweigen beobachtete oder das gerade Gegenteil von dem sagte, was sie eben noch gesagt hatte, sobald sich ein Erwachsener der Gruppe zugesellte. Denn von diesem Augenblick an ist es automatisch der Erwachsene, der das Recht auf das Wort hat, und die gesell-

schaftliche Regel verpflichtet dazu, keinen Widerspruch gegen ihn zu äußern.

Dieser Unterschied hinsichtlich der Bedeutung der Generationen in ihren Beziehungen zueinander läßt sich auch feststellen bei den Kriterien, welche die gesellschaftliche Hierarchie bestimmen. Die vortechnischen Traditionen in der «Dritten Welt» stellen Abwandlungen der Regel des Vorrangs des Alten dar. In der technologischen Zivilisation ist die Regel der Hierarchiebildung im Prinzip der freie Wettbewerb. Mit anderen Worten: der Geschickteste, der Intelligenteste und der Stärkste setzen sich durch. Zwei so sehr verschiedene Kriterien sind nicht miteinander zu versöhnen. Man kann dies gut beobachten in Afrika, in allen Ländern, in denen die Regierung sich bemüht, die öffentliche Meinung für sich zu mobilisieren. Zu diesem Zweck wirbt man – junge – Führungskräfte an, die von Dorf zu Dorf das Land durchkämmen, Versammlungen abhalten, auf denen sie die Parolen der Regierung unter die Leute zu bringen suchen. Was die traditionelle Hierarchie, das heißt den «Rat der Alten», betrifft, so versuchen sie, sie zu neutralisieren oder zu ignorieren. Meistens führt das dann zum Entstehen von zwei parallelen Hierarchien: derjenigen, welche von der Regierung auferlegt wird und welche die neue Ordnung repräsentiert, und derjenigen, welche der Tradition entspricht und die vom Volk weiterhin heimlich aufgesucht wird.

Es gibt auch banalere Beispiele für diesen Konflikt: In meinem Geburtsland, in Neuguinea, gilt es unter den einheimischen Lehrern als selbstverständlich, daß es dem Ältesten unter ihnen zusteht, Schuldirektor zu werden, während die australischen Verwaltungsfachleute natürlich das Prinzip durchzusetzen suchen, daß dafür der Begabteste in Frage kommt.

2.1 Der Zugang zur technologischen Zivilisation

Bis hierher haben wir uns mit Hilfe von Überlegungen soziologischer Art bemüht, das Phänomen «Jugend in der Dritten Welt» dadurch einzuordnen, daß wir die Kontraste zu den Verhältnissen in der «Ersten Welt» herausgearbeitet haben.

Im folgenden wollen wir nun einige Aspekte behandeln, unter denen man diese Jugendlichen als Altersgruppe betrachten kann, selbst wenn diese Altersgruppe keine gesellschaftlich eindeutigen Konturen hat.

Ein großes gemeinsames Streben kennzeichnet diese Jugend von einem Ende der «Dritten Welt» bis zum anderen: Zugang zu gewinnen zur technologischen Welt! Sich in die moderne Zivilisation zu integrieren! Konkreter gesprochen: die Schule besuchen zu können, in der Stadt zu leben, Kleidung aus Kunstfasern, produziert am laufenden Band, tragen zu können, Geld in der Tasche zu haben, einen Posten zu ergattern, der es ermöglicht, die Güter zu erwerben, welche das moderne Leben anbietet, von der Wasserspülung bis zum Fernsehapparat.

Diese Zivilisation abzulehnen kommt nicht in Frage. Selbst in Indien, wo es bei der Jugend der reichen Klassen und der Brahmanen zum guten Ton gehört, den Materialismus des Westens zu schmähen, findet man keine wirklich ernste Ablehnung der technologischen Zivilisation. Im Gegenteil: die zahllosen Hippies aus dem Westen, die auf der Suche nach orientalischer Spiritualität das Land durchstreifen, werden von den jungen Indern als eine Beleidigung empfunden, als eine Verhöhnung und unliebsame Erinnerung an die Armut des Landes.

Nach 1968 ist es mir passiert, daß ich anläßlich von Kursen, die ich in Ländern der «Dritten Welt» gehalten habe, als ich Schülern die Frage gestellt hatte, was die negativen Aspekte der technologischen Zivilisation und die positiven Werte ihrer traditionellen Kulturen seien, diese Frage auf absolutes Unverständnis stieß. Die jungen Leute reagierten genau so, wie die alten Märchen von anno dazumal die Kinder in Europa zu reagieren lehrten: In der Zwangslage, zwischen zwei Schwestern wählen zu müssen, von denen die eine schön und böse, die andere gut, aber wenig anziehend ist, wählt der Prinz immer die Schöne! Da es sich um ein Märchen handelt, geht die Sache schließlich und endlich so aus, daß die Schöne sich ändert: aus der Bösen, die sie war, wird eine Gute und Liebe. Dies ist genau die Haltung der jungen Leute in der «Dritten Welt» angesichts der technologischen Zivilisation. Sie habe negative Aspekte? Man wird schon zu einem guten Ende kommen, indem man Herr über diese negativen Aspekte wird! Für den Augenblick ist das, was zählt, erst einmal so schnell wie möglich Besitz von ihr zu ergreifen!

In dieser Frage sind sich übrigens Erwachsene und Jugendliche in der «Dritten Welt» völlig einig. Es kommt nicht von ungefähr, daß die Delegationen aus Dritte-Welt-Ländern ein über das andere Mal die Pläne zum Umweltschutz (auf der Konferenz von Stockholm 1973), zur Geburtenkontrolle (Bukarest 1974) und jede andere Idee,

welche tatsächlich der derzeitigen Gestalt der technologischen Zivilisation einen Stoß versetzt hätte, ablehnen. In Brasilien sagte eine große Werbeanzeige in einem Amazonasstaat etwas sehr Enthüllendes zu diesem Thema: Unter einem Photo von Fabrikschornsteinen, die ihre Rauchfahnen ausspucken, kann man lesen: Schickt eure Umweltverschmutzung doch zu uns!

2.2 Die Schule

Was ist das sicherste Mittel, um sich Zugang zu dieser Zivilisation zu verschaffen? Zweifellos die Schule; die Schule, die Kenntnisse vermittelt über das Räderwerk dieser technologischen Zivilisation. Die Schule, die die Diplome verleiht, welche die Türen zu Berufen von gesellschaftlichem Prestige öffnen.

Von daher wird der Ansturm auf die Schulen ausgelöst. In Brasilien unterwerfen sich junge Leute in großen und kleinen Städten einem wilden Arbeitsrhythmus. Für viele bedeutet das 12 bis 14 Stunden täglich, denn es gilt, Studium und Arbeit zum Lebensunterhalt zu gleichen Teilen miteinander zu verbinden. Übrigens ist es nie zu spät, sich darauf zu verlegen. Selbst in den Kursen der Mittelstufe trifft man nicht selten auf Leute über fünfzig! Überall gibt es Abendkurse. Man kommt um 18 Uhr oder um 18.30 Uhr von der Arbeit. Um 18.30 Uhr beginnt schon die Schule, die bis 22.30 Uhr dauert. Da am späten Abend weniger Busse fahren, kommt man erst gegen Mitternacht zu Hause an, wobei man oft mittags zum letzten Mal gegessen hat. Und schon gegen 5.30 Uhr oder 6 Uhr morgens muß man wieder von zuhause weg. Meines Erachtens wird dieser Arbeitsrhythmus der brasilianischen Jugend langsam, aber sicher ihre Heiterkeit nehmen, er wird sie berechnender, introvertierter und erfolgreicher werden lassen, kurz: den Jugendlichen in Europa ähnlicher, wenn diese auch ein in mancher Beziehung leichteres Leben haben.

In Afrika sieht man nicht selten, daß junge Leute sich kleiden wie Schüler oder Studenten, obwohl sie es nicht sind, bloß um damit den Eindruck zu erwecken, daß auch sie zu der neuen, privilegierten Klasse der Studenten gehören.

Angesichts einer solchen Nachfrage schießen die Privatschulen wie Pilze aus dem Boden. Hier bestimmt das Geld die Auslese, ob die Schulen selbst es wollen oder nicht. Man kann beobachten, wie sich ein lebhafter Handel rund um den Lehrbetrieb entfaltet: Schuluniformen, Bücher, und vor allem immer größere «Trinkgelder», damit das Kind angenommen wird und bei den Prüfungen durchkommt. In Indonesien, einem Land mit hoffnungslos niedrigen Einkommen, hat man mir erzählt, daß für einen Studienplatz an einer medizinischen Fakultät 10000 (zehntausend!) amerikanische Dollar gezahlt werden! Wer will sich da noch wundern, wenn die in einer solchen Lehre ausgebildeten Studenten ihrerseits käuflich sind: Im erwachsenen Leben sind offensichtlich alle Mittel geeignet, um Geld zu verdienen.

So werden die jungen Leute sehr bald und mit Hilfe eines offensichtlich so noblen und uneigennützigen gesellschaftlichen Instruments wie der Schule ganz in den Strudel des Handels hineingerissen. Und diese Kommerzialisierung macht hier noch nicht Halt. Eine massive Werbung wendet sich an diese «Jugend» als eine besondere Kategorie, die überhaupt erst einmal zu schaffen diese Werbung einen mächtigen Beitrag leistet, selbst wenn bisher an dem betreffenden Ort noch nichts existierte, was dem entsprochen hätte.

Nur ein Beispiel unter tausenden, das für mich aber besonders bedrückend ist, weil es sich um ein persönliches Erlebnis handelt: Ein junger Inder, arbeitsloser Akademiker, läßt seine Finger über den Stoff meines Perlonhemdes gleiten. Es handelte sich um ein ganz gewöhnliches Hemd, aber eben aus Kunstfasern. Der junge Mann murmelte leise vor sich hin: «Wenn ich erst einmal Arbeit gefunden habe, kann ich mir auch solch ein Perlonhemd kaufen!»

Mitgerissen von diesem wilden Ansturm auf die technologische Zivilisation wird der junge Mensch in der «Dritten Welt» bald in Konflikt geraten mit seinen Eltern. Er ist besser ausgebildet als sie, jedenfalls was das Wissen betrifft, das heutzutage zählt. Er lernt andere Kriterien der Moral kennen, andere gesellschaftliche Ausdrucksformen, ein anderes Empfinden, neue Emotionen, Ängste und Hoffnungen. Wenn er Erfolg hat, wird er mehr verdienen als seine Eltern. Dadurch wird die alte gesellschaftliche Rangordnung abgebaut. Eine neue Rangordnung muß entworfen und aufgerichtet werden. Das ist ein langwieriger und schmerzlicher Prozeß.

Selbstverständlich gibt es auch die Jugend, die nicht zum Zuge kommt. Die Zahl derer, die vom Schulbesuch ausgeschlossen sind, beträgt in der «Dritten Welt» 10–80%. Für diese aber ist alles ganz anders. Auf dem Lande herrscht die Armut mitsamt dem daraus resultierenden gesellschaftlich und intellektuell eingeschränkten Horizont.

In der Stadt oder vielmehr in den städtischen Slums erwartet die Jugend das Leben auf der Straße. Man überlebt hier durch Gerissenheit. Wenn man der Polizei und dem direkten Hunger entgeht, kann man ein ziemlich freies Leben führen, jedenfalls viel unabhängiger und weniger einengend als das Leben eines Schülers oder eines jungen Arbeiters. Aber diese Jugend ist vorherbestimmt für eine Situation gesellschaftlicher Inferiorität, und kein Mensch kann die Aussicht hinnehmen, ein Leben zweiter oder dritter Klasse im Vergleich mit anderen führen zu sollen.

Aus eigener Entscheidung arm zu leben setzt voraus, daß man schon Zugang gehabt hat zu all dem, was die technologische Zivilisation bietet. Das hat also nichts gemein mit der Situation dessen, der aus bloßer Notwendigkeit arm ist, weil er nie verkosten konnte, was diese Zivilisation an Gutem oder Schlechtem mit sich bringt.

2.3 Eine Jugend im Werden

Gegenüber Institutionen wie Regierung und Kirche ist die Masse dieser Jugendlichen nicht aufsässig. In Europa gibt man sich diesbezüglich oft Täuschungen hin, weil man hier nur mit einem verschwindend niedrigen Prozentsatz der jungen Menschen der «Dritten Welt» in Berührung kommt, mit den am meisten privilegierten, mit denjenigen, denen es mit Hilfe des Geldes ihrer Eltern oder eines Stipendiums gelungen ist, in das gelobte Land zu gelangen, wo die technologische Zivilisation herrscht. Weit entfernt von zuhause, abgeschnitten von ihrem familiären und kulturellen Milieu, konfrontiert mit einem auf allen Gebieten mächtigeren Land, haben sie, um ihre persönliche Identität zu bewahren, oft keine andere Wahl, als mit Haut und Haar kontestatorisch zu werden. Nach Hause zurückgekehrt, um hohe Posten einzunehmen, integrieren sich fast alle sehr bald in die bestehende gesellschaftliche und politische Struktur. Diese Umstellung bedeutet keineswegs eine Charakterlosigkeit. Sie mußten einfach in allzu unterschiedlichen Situationen überleben.

Diese jungen Leute sind also nicht typisch für die Jugend der «Dritten Welt». Genau so geht es mit den im Lande ausgebildeten Akademikern. Soweit sie nicht von einem Polizeiregime unter Druck gehalten werden, was für die meisten Länder der «Dritten Welt» zutrifft, so sind sie im allgemeinen ziemlich aufsässig gegen die etablierte Gesellschaftsordnung. Jedenfalls integrieren sich auch in diesem Falle fast alle sang- und klanglos in die bestehenden Strukturen, sobald sie in das Berufsleben eintreten. Man müßte eben entweder heroisch oder genial sein, um den Kampf gegen diese Strukturen fortsetzen zu können.

Sicherlich bahnen sich langsam Entwicklungen an, und die Verhältnisse ändern sich trotz allem. Aber nur selten vollzieht sich das nach den revolutionären Schemata, die man an der Universität oder in der Jugendgruppe heiß diskutiert. Ist denn übrigens im Vergleich mit der «Dritten Welt» die Situation in Europa so viel anders, wo man doch immerhin den Vorteil genießt, seinen Lebensunterhalt mit einiger Selbstverständlichkeit verdienen zu können und wo es eine große Freiheit der Meinungsäußerung gibt? Wie viele von der Gesamtheit der Jugend bleiben denn wirklich dabei, die Welt der vorausgehenden Generationen abzulehnen?

In der «Dritten Welt» ist die Masse der «Jugendlichen», das heißt der Altersgruppe, die an sich eine gesellschaftliche Kategorie «Jugend» bilden könnte, nicht kontestatorisch, weder gegenüber der technologischen Zivilisation noch gegenüber den Institutionen im allgemeinen; jedenfalls nicht im Sinne eines neuen Phänomens, das sich von der Situation zu anderen Zeiten unterscheidet.

Man kann das gut an der Kirche beobachten, in der es – mit Ausnahme von Lateinamerika, dessen Situation als einer «alten Christenheit», die sich auf Europa stützt, etwas besonderes ist – keine «Krise der Berufungen» gibt. Von Indien angefangen über Vietnam und Indonesien bis nach Korea sind Klöster und Seminare voll. Unter den Kirchgängern sind zahlreiche Jugendliche. Es ist nicht schwer, die jungen Leute zur Behandlung geistlicher Themen zusammenzubringen. Behinderungen kommen eher vom Staat, nicht aber davon, daß die Jugendlichen selbst die Kirche ablehnten. Denn der Staat ist mißtrauisch gegenüber Gruppen von Jugendlichen, die sich anschicken zu reflektieren.

In Lateinamerika ist es anders, weil die Kirche als Bestandteil der alten Ordnung der Lebensverhältnisse betrachtet wird, die man zu modernisieren oder hinter sich zu lassen sucht. Dennoch sind in den Schichten des breiten Volkes die kleinen kirchlichen Kommunitäten «neuen Stils» der bevorzugte Ort einer neuen Bewußtseinsbildung, der Einübung in eine neue Ordnung der Lebensbedingungen. Langsam beginnt sich dadurch die Haltung der jungen Studenten gegenüber der Kirche zu ändern. Ein neues Interesse zeigt sich, zunächst noch mißtrauisch, aber doch ganz real.

Wie soll man also die charakteristischen Züge

des Phänomens «Jugend in der Dritten Welt» beschreiben?

Es handelt sich um eine Altersgruppe im Übergang. Nicht so sehr im Übergang von der Kindheit zum Erwachsenenalter – das wäre eine bloße Binsenwahrheit, wenn auch die Jugend in diesem Sinne hier weniger als eindeutig abgrenzbare Größe existiert als in den anderen «Welten». Gemeint ist vielmehr ein Übergang in der Kulturform, ein Übergang von der vortechnischen zur technologischen Zivilisation. In dieser Hinsicht sind die Jugendlichen der «Dritten Welt» eindeutig benachteiligt gegenüber den Jugendlichen der Länder, in denen die technologische Zivilisation schon die unbestrittene Herrschaft ausübt.

Diese Situation der Benachteiligung ruft entweder revolutionäres Aufbegehren oder aber schweigende Unterordnung hervor. Aber sowohl in dem einen wie in dem anderen Falle strebt man die technologische Zivilisation an und versucht sich in sie zu integrieren. Die Kirchen werden bisweilen akzeptiert als ein Mittel, um dieses Ziel zu erreichen, bisweilen auch abgelehnt. Dies hängt immer von anderen Faktoren ab (von der Geschichte, von der Rolle, die andere Religionen spielen, von der Regierung usw.).

Um zum Schluß zu kommen, sei noch ein Wort zur politischen Situation gesagt: Unter allen Ländern der sogenannten «Dritten Welt» gibt es nur sehr wenige, in denen die Jugendlichen sich in aller Freiheit äußern und zusammenschließen können. Meistens sind sie einer dauernden Überwachung unterworfen, und die Strafen für jede Regung der Unabhängigkeit des Geistes sind streng. Andererseits werden diese Jugendlichen in die Verbände offizieller Jugendorganisationen gepreßt. Oder sie werden auch jahrelang verpflichtet, an Kursen in «Staatsbürgerkunde» teilzunehmen, mit denen das herrschende Regime die offizielle Ideologie verbreitet.

Ein Großteil der Jugend, die derzeit in der «Dritten Welt» aufwächst, ist also eine mundtot gemachte Jugend. Ein bitteres und schmerzliches Los, da doch die Umstellungsschwierigkeiten eigentlich die Möglichkeit freier Diskussion auf allen Ebenen forderten. Dennoch kann man der Vitalität dieser jungen Menschen vertrauen, daß sie ihnen die Kraft geben wird, sich immer aufs neue gegen die Unterdrückung zu wehren, deren Opfer sie ist. Das geschähe sicherlich zu unser aller Nutzen.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

FRÈRE MICHEL

geboren 1936 in Finschhafen (Neu Guinea), 1959 in die Kommunität von Taizé eingetreten, promovierte 1966 an der Universität von Paris mit «L'institution dans le dialogue œcuménique» in Soziologie, lebt seit 1966 in einer Taizé-Fraternität in Brasilien. Er veröffentlichte u.a.: L'avenir possible (Seuil, Paris 1970) und arbeitet an einem Buch über die Geschichte der brasilianischen Bevölkerung.

Marie-Christine Cadiot

Die Sprache der jungen Menschen und die Sprache der hierarchischen Kirche

Es ist nicht in erster Linie die Sprache, welche die Jugend von ihrer Kirche trennt, oder vielmehr, wenn es nur sie wäre, fiele es nicht so schwer, das Problem zu lösen. Wir machen hingegen – und zwar auf allen Ebenen – die Entdeckung, daß das sogenannte «Sprachproblem» in Wirklichkeit eine Existenzfrage ist.

Wenn die Jugend – denn um diese geht es hier – und die Hierarchie der Kirche nicht dieselbe Sprache sprechen, so darum, weil sie etwas anderes leben. Und es ist dieser Punkt, mehr als irgendeine Frage des Vokabulars, den wir in den kommenden Jahren zu regeln haben werden.

Zum Beweis dieser Lebens- und Ausdruckskluft brauchen wir bloß zwei neuere Affären als Beispiel anzuführen: erstens die «Erklärungen», die im letzten Sommer den Bischof von Straßburg und die JOC (katholische Arbeiterjugend) in Gegensatz zueinander gebracht haben, und zweitens die

Stellungnahme der Hierarchie zum Schwangerschaftsabbruch.

Vom «mystischen Strom» zur Alltagsrealität

Wenn die Intervention vom 14. Juli 1974 so viele Richtigstellungen nach sich zog, so deshalb, weil sie nicht sehr klar war. Bezeichnenderweise bat der Bischof in «Les dernières Nouvelles d'Alsace» (Samstag, 31. August 1974) die Präsides der JOC, «ihren Militanten behilflich zu sein, einen Text zu lesen, der nicht in ihrer Sprache abgefaßt wurde». In welcher Sprache war denn diese Intervention abgefaßt? Sie betraf ja in erster Linie diejenigen, die in der Kirche die Probleme, auf die sie anspielte, selbst erleben. Doch gehen wir zur Verlautbarung selbst über. Der Bischof sagte: «Ich habe bloß zwei Bemerkungen zu machen: Die sozialistische Option ergibt sich nicht aus dem Evangelium, und der Klassenkampf ist nicht eine Folgerung aus dem Evangelium.» Wer hat denn je das Gegenteil behauptet? Doch liegt der Grund dafür, daß man vor allem von «Versöhnung» spricht und den Klassenkampf in einen affektiven Kontext versetzt, nicht einfach darin, daß man ihn nicht am eigenen Leib erlebt hat? Als ich im Zeitpunkt der großen Versammlung der JOC einem jungen Jocisten begegnet bin, der in Boulogne-Billancourt bei Renault arbeitet, und ihm zugehört habe, ist mir aufgegangen, welche Bedeutung für ihn sein Glaube und sein kämpferischer Einsatz haben. Er sprach von seiner Arbeit, sagte, daß die JOC in ihm das Bewußtsein geweckt habe, der Arbeiterwelt anzugehören, und daß das Christsein ihm das Verlangen und die Motive gebe, gegen die Oppression zu kämpfen, die er selbst und die andern erlitten. Wie kann man da erwarten, daß das treue Festhalten dieser jungen Menschen an ihrem Christsein und an ihrem Arbeitersein zugleich nicht miteinander eine Einheit bildet? Wie kann man erwarten, daß diejenigen, denen das Evangelium beigebracht hat, daß die Liebe eine Solidarität schafft, heute behaupten könnten, daß sie schließlich Gewerkschafter seien, aber auch etwas anderes sein könnten, daß sie Christen seien, daß aber das für sie keine Bedeutung habe. Für diese Christen ist der Klassenkampf nicht ein «mächtiger mystischer Strom» oder eine Pseudoreligion, wie der Bischof sagt, sondern die Alltagsrealität ihres Daseins, worin man nichts hat, außer man erkämpft es und zwar kollektiv. Die Leiter der JOC haben denn auch unverzüglich reagiert, indem sie erklärten: «Wir leben im Klassenkampf. Wir haben ihn erlebt, bevor er uns bewußt wurde. Kennt denn der Bischof von Straßburg eigentlich die Arbeiterjugend? Was weiß er von den Lebensbedingungen der Lehrlinge? Die Arbeiter erleiden beständig Unterdrückung, wieso soll man ihnen da nicht von Klassenkampf sprechen? Die JOC ist eine Chance für die Kirche, denn unsere Bewegung hat es verstanden, die Lage des Arbeiters zu erfassen. In dieser Liebe und Solidarität, die die Arbeiterjugend antreibt, gegen die Ausbeutung anzukämpfen, erkennt man Jesus Christus.» Und indem sie logisch die Lehren aus dieser Kluft ziehen, sagen sie abschließend: «Schließlich suchen wir nicht die Unterstützung durch die Kirche.»

Das Problem liegt also weniger darin, zwischen einer «Pastoral der Milieus» und «Gemeinschaften, worin sich alle mit allen versöhnen», zu wählen, als in der Anerkenntnis der Kirche, daß sie selbst eine Diversität aufweist. Wir werden auf diesen Punkt weiter unten nochmals zurückkommen.

«Sie ist hart, die Kirche»

Eine der diesbezüglich frappierendsten Interventionen war die eines Bischofs am Fernsehen. Merkwürdigerweise behauptete er gleichzeitig und immer wieder seine Inkompetenz und seine Pflicht, zu sprechen: «Wie viele Frauen lassen Jahr für Jahr abtreiben? Ich weiß es nicht. Welche Sozialgesetze müßte man schaffen, um den Eheleuten behilflich zu sein, ihr Kind zu behalten? Ich weiß es nicht. Auf alle Fälle aber ist die Abtreibung ein Mord, der immer etwas Böses ist.» Das Traurigste an der ganzen Geschichte und das Empörendste für die jungen Menschen, ob Christen oder nicht, die diese Sendung mitansahen, ist dies, daß der Bischof, entspannt und lächelnd, wenn man von andern Problemen sprach, einen Zettel hervorzog, den er Wort für Wort ablas, sobald es sich um die Abtreibungsfrage handelte...

Man erwartete diesbezüglich von der Kirche viel. Sie ist sicher gewesen, sie hat Grundsätze eingeschärft. Hätte sie nur ein wenig Sachkenntnis und Mitgefühl an den Tag gelegt, würde sie alle, ob Christen oder nicht, veranlaßt haben, über den Wert des Lebens nachzudenken. Durch ihre Kälte und ihre Verständnislosigkeit verhärtete sie die Positionen. Vor drei Jahren sagte mir ein Jurist: «Die Kirche wird gerade durch ihre radikale Einstellung in den westlichen Ländern eine gänzliche Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs provozieren.» Und vor einigen Wochen ist es die Ge-

sundheitsministerin, Madame Veil, gewesen, welche die Franzosen in Ergriffenheit versetzt und zum Nachdenken über das Gewicht der menschlichen Existenz veranlaßt hat.

Niemand verlangt von der hierarchischen Kirche, diese «Perfektion», diese hohe Humanität, die sie unablässig als eine Hoffnung in Erinnerung rufen muß, aber es ist bedenklich, sehr bedenklich, daß sie keine der Fragen zu Wort bringt, welche die Christen leben und formulieren müssen; es ist bedenklich, daß sie sich beständig damit begnügt, Moralprinzipien zu wiederholen. Bei diesem Spiel findet sich immer jemand, der zu einem sagt: «Ihr seid die ersten, die das, wofür ihr eintritt, nicht respektiert, und damit habt ihr eben... nichts zu sagen.» «Warum», so fragte eine junge Arbeiterin, «haben die Bischöfe nichts gesagt, als Ordensschwestern, die in Afrika vergewaltigt worden waren, eine Abtreibung vornehmen ließen? Da war doch der Moment da, wo sie das Leben bis zum äußersten hätte verteidigen müssen. Ist übrigens die Abtreibungsziffer in den sogenannten ‹katholischen› Ländern nicht gleich hoch wie in den andern?»

Ja, wieso sollte man einer Kirche Glauben schenken, die das, was sie sagt, nicht tut? Ein Brief, der vor einigen Monaten in den «Informations catholiques internationales» erschienen ist, enthüllt treffend die Reaktionen, die diese Haltung hervorruft. Eine junge Frau, die sich über die Stellungnahme der Bischöfe empört erklärte, schrieb: «Weh euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer! Ihr bürdet uns schwere Lasten auf, rührt aber selbst keinen Finger, um sie aufzuheben.» Nein, es ist nicht die Sprache an und für sich, die die jungen Menschen von der Kirche trennt. Es ist das Leben und der Ausdruck unseres Lebens, unseres Glaubens, die der Hierarchie immer mehr entgleiten. Doch diese Behauptung wiegt schwer auf den Schultern aller, denn sie veranlaßt, gleichzeitig die Bedeutung des «Glaubensausdrucks» und die Rolle der Hirten der Kirche näher zu bestimmen. Dies wirft aber mancherlei Fragen auf, um die niemand herumkommen wird: Sind alle Glaubensäußerungen gleichwertig, sind sie christlich nur schon deswegen, weil man vorgibt, sie zu leben und zu äußern? Wer ist berechtigt, in der Kirche im Namen der Kirche zu sprechen? Wer wird verschiedene Ausdrucksweisen des Glaubens zu einer Einheit verbinden, garantieren, zum Koexistieren bringen?

Da doch der beständige Aderlaß an Geistlichen, die «das Leben der Menschen zu teilen suchen», zeigt, daß diese Verlegenheit geteilt wird, wird man das Problem nicht lösen können, indem man irgendetwas behauptet unter dem Vorwand, daß man etwas lebe.

Bis vor noch nicht langer Zeit war die Theologie repetitiv. Die Hierarchie reichte sich von Generation zu Generation das «Offenbarungsvermächtnis» weiter, das sie «treu bewahrte» und lehrte. Es ist an der Zeit, wiederum zu entdecken, daß die Kirche deswegen so lange überlebt hat, weil sie bei jeder Umwälzung der Geschichte den Ausdruck ihres Glaubens in einem neuen Kontext zu sichern verstanden hat. Sie war Stoikerin mit Paulus, Platonikerin mit Augustin; mit Thomas von Aquin behauptete und entdeckte sie den Platz, den die Intelligenz und ihre Fragen in ihrem Glaubensausdruck einzunehmen haben. Man vergißt allzuoft, daß die sakrosankte Tradition immer nur die Umwälzung ist, die in einer früheren Epoche stattgefunden hatte und die von der Hierarchie (die mehr garantiert und bewahrt als auf dem Weg einer Definition erfindet) in der folgenden Epoche anerkannt worden ist. In der feudalen, sitzenden Kirche des Mittelalters hat «eine Bande von Barfüßlern», die Dominikaner, gegen alle Winde und Wellen... und oft gegen die Hierarchie die Präsenz der Kirche in den Städten sichergestellt und dem Wort «Armut», das sie langezeit vergessen hatte, wieder einen Sinn gegeben.

Heute muß die Kirche einer Umwälzung dieser Größenordnung standhalten, wer wird aber dann den Glauben des 21. Jahrhunderts formulieren? Ein Beispiel: die Haltung der Kirche zur Frau. Sie hat während Jahrhunderten ihre einzigartige Mutterrolle mit großem Aufwand an Texten, sakralen oder nicht, zur Geltung gebracht und gerechtfertigt. Wer kann heute diese Positionen der Kirche spontan ändern? Wer kann am besten eine Veränderung, die von der Tradition nicht vorgesehen worden ist, bewerten und nach ihrem christlichen Sinngehalt suchen? Es sind Frauen, die über die nötige Erfahrung und Kompetenz verfügen, welche christliche Ausdrucksformen dieser neuen Einstellung theoretisch rechtfertigen und bekräftigen. Diese Frauen fordern von den Bischöfen nicht die Wahrheit über sich, sondern bitten sie, diese neue Erfahrung und deren Ausdruck anzuerkennen.

Somit wird man das gestellte Problem nur lösen können, wenn man es in die Glaubensäußerung von heute, in die Existenz und die Fragen der Menschen von heute hineinbringt und die Funktionen, die bis jetzt in der Hand der Bischöfe ver-

einigt waren, voneinander sondert. Wie kann man heute Aufgaben auf sich nehmen, die so verschiedene psychische Einstellungen erfordern wie beispielsweise die Prophetie und das Lehramt? In den ersten Jahrhunderten der Kirche war eine große Vielfalt von Funktionen vorhanden und erst infolge der wachsenden Bedeutung, die die Bischöfe erhielten, wurden diese nach und nach zur einzigen Autoritäts- und Ausdrucksquelle in der Kirche. Meines Erachtens wird man von ihnen inskünftig weniger fordern, «das letzte Wort», «das, was wirklich zu gelten hat» zu sagen unter dem Vorwand, sie seien die Garanten für die Tradition, sondern von ihnen eher erwarten, die verschiedenen Gesichter einer sich diversifizierenden Kirche anzuerkennen, zu unterscheiden, zu einer Koexistenz zu bringen, in der Einheit zu erhalten. Doch diese Anerkennung geschieht im Namen der Christengemeinde, die sie nachträglich durch ihr Leben ratifizieren muß. Für diese werden eines Tages die heutigen Aussagen über die Empfängnisverhütung zwangsläufig revidiert werden müssen: sie werden von der Christengemeinde weder gelebt noch angenommen.

Andererseits ist nicht das Leben der Kirche die Norm für das, was als christlich zu gelten hat..., sondern das Evangelium, und die Rolle, in der Kirche Verhaltensweisen und Ausdrucksformen zu prüfen und anzuerkennen, kommt den Hirten der Kirche zu.

Was sich heute anbahnt, hat eigentlich mit der Vergangenheit nichts zu tun, und es ist nutzlos, in dem, was die Kirche bereits gelebt hat, nachzuforschen – wie man das unablässig tut –, um das, was sich vorbereitet, total zu übernehmen. Im Evangelium ist alles bereits gesagt worden, aber in der Geschichte, die Gott und die Menschen miteinander verbindet, wurde noch nicht alles gelebt. Die Tradition liegt in der Vergangenheit, doch sie erstreckt sich auch in die Zukunft. Niemand in der Kirche besitzt das Evangelium, und der Heilige Geist weht nicht nur über der Hierarchie. Wenn man sich dessen nicht bewußt ist, wird die Kirche verschwinden, denn die Seelsorger werden sich vor leeren Bänken befinden... und wir werden einen Glauben zum Ausdruck bringen, den niemand wiedererkennen wird.

Übersetzt von Dr. August Berz

MARIE-CHRISTINE CADIOT

ist Lizentiat der Theologie und arbeitet als Journalistin bei «Le Monde» (Paris).

Alfons Horrevorts

Die traditionelle Moral der Kirche

Man hat mich vor eine Frage gestellt, mit der ich zunächst nichts anfangen konnte: «Welches Unbehagen haben Sie im Gedanken an die traditionelle Moral der Kirche?» Die Frage sagte mir zunächst nichts; denn die moralischen Traditionen der Kirche spielen in meinem Leben schon lange keine Rolle mehr. Sie sind aus meinem Leben verschwunden, genau so wie die Bauklötze, mit denen ich als Kind gespielt habe. In meiner Kindheit waren die Bauklötze ein Stück meines Lebens; aber je älter ich wurde, kümmerte ich mich immer weniger um sie, und schließlich verschwanden sie ganz im Baukasten. Nur eines weiß ich noch von diesem Kasten mit Bauklötzen: Sie müssen irgendwo auf dem Speicherboden stehen. Mit den moralischen Überlieferungen der Kirche ist es eigentlich genau so. Ich weiß, daß es sie gibt, aber ich habe keine Berührung mehr mit ihnen; mein Leben wird von ihnen nicht mehr bestimmt. Die moralischen Traditionen der Kirche wecken deshalb bei mir auch kein Unbehagen mehr. Vielleicht wird das alles etwas klarer, wenn ich kurz meine kirchliche Entwicklung skizziere.

Ich komme aus einem orthodoxen römisch-katholischen Milieu. Der Katholizismus durchzog alle Aspekte meines Lebens: meine Erziehung zu Hause, die Schule, die ich besuchte, die Musikvereinigung, deren Mitglied ich wurde. Die Lehre der Kirche hatte ich mittels eines Frage- und Antwortspiels in mich aufgenommen. Durch dieses Spiel lernte ich alles über die Theorie des Glau-

bens und über die Art, wie ich leben sollte. Als ich die Volksschule verließ, wußte ich Dogmatik und Moral der Kirche auswendig. Zu begreifen brauchte man das alles nicht. Ich wußte, daß mir bei Schwierigkeiten die kirchliche Lehrautorität helfen würde (die Autorität war der Pfarrer). Die unschuldige Selbstverständlichkeit dieser Wirklichkeit kam erst ins Gedränge, als ich mit dem Studium begann. Meine neue Umgebung stach von dem alten vertrauten heimatlichen Milieu hart ab. Die Sprache der neuen Wirklichkeit verstand ich nicht, und mit meinen überkommenen Normen konnte ich nichts anfangen. Ich machte die Erfahrung, daß es nicht nur die Aussagen der Kirche gab, sondern daß ich sie neben anderen Aussagen sehen mußte, die aus anderen Maßstäben kamen. Bis zu dieser Zeit hatte ich mich gefühlsmäßig der überlieferten Moral der Kirche übergeben – und es konnte gar nicht anders sein. Der Konformismus begann sich zu rächen. Ich konnte nicht länger eine Kirche verteidigen, die Gleichheit predigt, aber ihrem Wesen nach hierarchisch strukturiert ist und in der Unterwerfung unter die kirchliche Obrigkeit ein hohes Gut ist. Ich konnte nicht länger mit einer Kirche gehen, die eine absolute Lehre vorlegt und sogar vorschreibt, wie diese Lehre ausgeübt und gelebt werden muß. Ihre Haltung erschien mir intolerant; denn von mir wurde nur Gehorsam verlangt. Ich aber war auf der Suche nach einer Lebensanschauung, in der gerade der persönliche Beitrag einen wichtigen Platz hat; den aber fand ich nicht in einer Kirche, in der von vornherein genau festlag, wie ich zu denken und zu handeln hatte. Die Kirche mit ihrer überlieferten Moral konnte mich nicht länger inspirieren, sie entfernte sich immer weiter von meiner Lebenswelt. Ganz zufällig – von mir aus wäre ich nie darauf zugegangen – kam ich mit der Studentengemeinde in Berührung. Da erfuhr ich etwas Neues. In dieser Kirche entdeckte ich keine vertikale Autoritätslinie, in der einige mit Gewalt Bekleidete Urteile für andere fällten, sondern ich sah eine Möglichkeit, das Evangelium durch sich selbst lebendig zu erfahren. Ich begegnete der Möglichkeit, mit anderen über Dinge ins Gespräch zu kommen, die einen beschäftigen. In solch einem Verkehr werden absolute Urteile unvermeidlich zerschlagen, weil sie keinen Dialog dulden.

Ich will nun zu der Frage zurückkehren, die man mir gestellt hat: «Welches Unbehagen haben Sie im Gedanken an die traditionelle Moral der Kirche?» Meine erste Antwort darauf war: «Kein Unbehagen»; denn im Laufe der Jahre ist der Abstand zwischen den moralischen Überlieferungen der Kirche und mir selbst so groß geworden, daß sie mich in meinem persönlichen Leben nicht mehr in Verwirrung und Verlegenheit bringen können. Aber so leicht kann ich die Frage doch nicht zur Seite schieben. Denn wenn mich die überlieferten moralischen Traditionen der Kirche auch persönlich nicht mehr berühren, so heißt das nicht, daß ich indirekt damit nicht doch in Berührung komme. Ich begegne ihnen u. a. in der Zeitung, beim «alten» Pastor, aber auch bei Kontakten mit Menschen, die mir lieb sind, wie z. B. bei meinen Eltern. Und in solchen Situationen, denen ich nicht entfliehen oder die ich nicht einfach beiseiteschieben kann, versuchen die moralischen Überlieferungen der Kirche über andere in mein Leben einzudringen. Und das ruft eine andere Art von Unbehagen hervor. Ich glaube, daß Ihre Frage gerade so für mich Bedeutung bekommt.

Schon allein durch die Tatsache, daß ich zur Studentenkirche gehe, werde ich mit mannigfaltigen Sichten auf die traditionelle Moral der Kirche konfrontiert. Ich will versuchen, das etwas genauer zu zeigen, indem ich zwei solcher Sichten einander gegenüberstelle: die orthodox-kirchliche und die antikirchliche Richtung. Denn diese beiden wecken in mir das Unbehagen über die moralischen Traditionen und Praktiken der Kirche wieder stark auf.

Der «Rechtgläubige» setzt voraus, daß ich dem Papst gehorsam bin und nach den Gesetzen der Kirche lebe; daß ich über Dinge wie Euthanasie, Abtreibung, Homosexualität, Ehe und Sexualität denke, wie die Kirche es mir vorschreibt. In diesem Fall wird die Last der Kirche in Gestalt absoluter Lehraussagen auf meine Schultern gelegt. Es wird eine Beziehung zwischen mir und «der Kirche» vorausgesetzt, in der an der Entwicklung eigener Einsichten in allerlei Fragenkomplexe vorbeigegangen wird. Nehmen wir an, einer meiner Brüder sei homophil. Nach Ansicht der sogenannten Orthodoxie müßte ich meinen Bruder nach den Maßstäben beurteilen, die die traditionelle Kirche in Sachen Homophilie anlegt. Was meinen Bruder selbst bewegt und die Beziehung, die ich zu ihm habe, ist dabei ganz unwichtig. So kann dieselbe traditionelle Moral dazu führen, daß Eltern alle Verbindungen zu ihren Kindern, die voreheliche Geschlechtsgemeinschaft pflegen, abbrechen.

An folgendem Fall erlebte ich sehr stark den Schaden, der durch blinden Gehorsam gegenüber

der überlieferten Moral verursacht werden kann. Bei der Mutter einer meiner Freundinnen war Schwangerschaft außerhalb der Gebärmutter festgestellt worden. Der behandelnde Arzt nahm aber keinen operativen Eingriff vor, um die Frucht – die in solchen Fällen eine Lebensbedrohung für die Mutter ist – zu entfernen. Er ging davon aus, daß es eine kleine Chance gab, das Embryo in einem späteren Stadium der Schwangerschaft durch Operation lebend auf die Welt zu bringen. Seine kirchliche Moral verbot ihm, diese (wenn auch kleine) Chance ungenutzt zu lassen. Im sechsten Monat trat eine spontane Fehlgeburt ein, bei der die Mutter starb.

Aus diesen Beispielen lese ich, daß die traditionelle Moral der römischen Kirche den Menschen einen persönlichen Beitrag in die eigene Lebenshaltung versagt, Menschen miteinander in Konflikt bringen kann und Menschen die Möglichkeit bietet, ihre Verantwortlichkeiten abzuschieben.

Der «Antikirchliche» wird mir vorwerfen: «Wie kannst du noch in die Kirche gehen, wenn du weißt, daß die Standpunkte, die die Kirche z. B. gegenüber Rassendiskriminierung und faschistischen Regimen einnimmt, vage und ohne Eindeutigkeit sind; wenn du weißt, daß sie über rechtmäßige Verteilung von Gütern spricht, aber dabei von ihrem eigenen Reichtum nicht redet.» Hier habe ich es mit der politischen Moral der Kirche zu tun, wo mein Unbehagen durch die geschlossenen Kreise geweckt wird, die die Kirche immer wieder um ihre eigene Macht und ihr angebliches Ansehen zieht.

In der ersten Situation begegne ich einer Kirche, die im Prinzip tief menschliche Werte, wie ich sie u. a. im Evangelium bei Jesus von Nazareth finde, zu ihrem Besitz erklärt und zu starren Regeln und Gesetzen umgeformt hat. Das tut sie noch immer; man denke z. B. an ihr Urteil über Dinge wie Zölibat und Abtreibung. Diese Regeln und Gesetze sind es, an denen vielen Menschen gelegen ist, die aber mich zu dem Urteil verleiten: Was die Kirche lehrt, ist noch kein Evangelium.

Der «Antikirchliche» konfrontiert mich mit der Tatsache, daß die Kirche eine Institution geworden ist, die zu den Großmächten der Gesellschaft gehört, gegen die sie eigentlich auftreten müßte. Deshalb umgibt sie sich auf dieser Ebene mit allerlei diplomatischen Formen, deshalb werden Urteile gedämpft oder es wird geschwiegen.

Es gibt inzwischen glücklicherweise Menschen und Strömungen, die vom Evangelium als einer Form des gesellschaftsfremden Regelsystems wegwollen, die aber das Evangelium als Inspirationsquell für die Entwicklung einer eigenen guten Lebenshaltung sehen möchten. Vielleicht finden wir auf diese Weise mehr gemeinsamen Glauben als durch die überlieferte Moral der römischen Kirche.

Ich wüßte dann wohl für die überlieferte Moral der Kirche einen guten Ort: auf dem Speicherboden, neben den Bauklötzen.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

ALFONS HORREVORTS

geboren 1949 in Almelo, studiert an der Katholischen Universität Nimwegen Medizin. Den vorliegenden Beitrag redigierte er in Zusammenarbeit mit einigen Mitstudenten von der Universität.

Adalbert Krims

Das Unbehagen am institutionellen Apparat der Kirche

Mitte der sechziger Jahre – im Gefolge des konziliaren Aufbruches – begann gerade in Kreisen der katholischen Jugend eine engagierte Diskussion über die «Kirche der Zukunft». Diese Diskussion war von zwei Faktoren bestimmt: einerseits von einem gesellschaftlichen Unbehagen, das die bestehende Gesellschaft kritisch nach ihrem demokratischen Inhalt befragte und mit dem Anspruch der Demokratisierung aller Lebensbereiche (also auch der Kirche) auftrat, andererseits von einer Wiederentdeckung der christlichen Urgemeinden, deren Strukturen dem Aufbau der hierarchisch-autoritären Großkirche entgegengehalten wurden. Die Jugendlichen fühlten sich bei dieser Diskussion durch das Konzil und vor allem durch das «Aggiornamento» Johannes XXIII. legitimiert.

Dieses neuerwachende Interesse an einer Veränderung kirchlicher Strukturen – und damit wohl auch an der Kirche selbst –, das nach dem Konzil gerade in Gruppen junger Menschen festzustellen war, wurde jedoch bald vom amtskirchlichen Apparat gebremst. Redakteure kirchlicher Jugendzeitschriften, die Diskussionen über die «Kirche der Zukunft» publizistischen Raum gaben, wurden entlassen, Jugendseelsorger gemaßregelt usw. Das Ende der sechziger Jahre war bereits vom Vormarsch der postkonziliaren Reaktion gekennzeichnet. Die Saat des Konzils, die bei vielen Jugendlichen auf fruchtbaren Boden fiel, wurde von einem neuen hierarchischen Winter überrascht und erfror vielfach. Die Fragen kirchlicher Strukturänderungen wurden der Initiative von unten entzogen und in die sterile Atmosphäre kirchlicher Gremien kanalisiert. Synoden sollten nun die Beschlüsse des Konzils in die jeweilige konkrete Situation «übersetzen». Die Vorbereitung dieser Synoden war jedoch eine Sache des «Apparates», nicht der breiten Mitwirkung des Gottesvolkes. Für kirchenrechtlich nicht geschulte «Laien» war es praktisch unmöglich, die verschiedenen Fragen in ihrer Bedeutung und ihren Zusammenhängen einzuordnen und «legale» (d. h. dem Kirchenrecht entsprechende) Lösungen zu finden.

Auch die Wahl der Synodalen selbst war keineswegs Ausdruck der konziliaren Öffnung der Kirche. Zum einen hatten römische Verordnungen über die Zusammensetzung von Synoden sowie deren Kompetenzen klare Grenzen aufgezeigt, zum anderen mußte jedoch der Wahlmodus zwangsläufig zu einer Vertretung führen, die eine Zementierung des Einflusses der schon vorher in kirchlichen Gremien Mächtigen führen. Die wenigen Personen, die echt durch Basisinitiativen gewählt wurden, konnten somit nicht mehr als eine Alibifunktion haben.

Der Verlauf der Synoden – seien es Diözesansynoden oder etwa die gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD – führten zu einem weiteren Absinken des öffentlichen Interesses. Dadurch erreichten sie das Gegenteil von dem, was sie als Organe zur Konkretisierung der Konzilsbeschlüsse eigentlich hätten erreichen sollen: anstatt die Öffnung zur Welt und den Prozeß des «Aggiornamento» weiter fortzusetzen, haben sie letztlich zu einem Rückzug in die Kirchenräume bzw. gremialen Sitzungszimmer geführt. Die als Ergebnis der Synoden errichteten Räte auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen haben weder eine Aktivierung der Gemeinden, noch Strukturen der Mitentscheidung des Gottesvolkes mit sich gebracht, sondern lediglich die Legalisierung des Einflusses einer auch bisher schon einflußreichen Schicht höherer Laienfunktionäre und Politkatholiken. Doch sogar diese Räte sind in ihren Befugnissen streng von der hierarchischen Leitung der Kirche kontrolliert.

Diese kurze Beschreibung der strukturellen Situation der «nachkonziliaren» Kirche (dieser Begriff kann nur rein zeitlich verstanden werden) ist Voraussetzung, um die Einstellung der Jugend zum institutionellen Apparat charakterisieren zu können. Diese Einstellung hat sich im Laufe des letzten Jahrzehnts in der Tat geändert: das Konzil hatte gerade unter Jugendlichen zu einem verstärkten Interesse an der Kirche geführt, das man vielleicht als hoffendes und mit-leidendes Engagement bezeichnen kann. Davon ist heute nur noch wenig zu verspüren. Im letzten Jahrzehnt hat sich eindeutig ein Prozeß der «Auswanderung» der Jugend aus der Kirche vollzogen, der bei weitem über die verfügbaren Zahlen über Kirchenaustritte (die jedoch auch ständig steigen) hinausgeht. Die Zielrichtung dieses Auswandererstroms ist sehr unterschiedlich: sie reicht von nichtkirchlichen, neo-spiritualistischen religiösen Formen (z. B. Jesus people), über ersatzreligiöse Befriedigungen (z. B. Rauschgift), engagementloses Konsumieren bis hin zu säkularem politischem Engagement (das oft noch – zumindest indirekt – durch christlich inspiriertes Gerechtigkeitsdenken usw. motiviert ist). Bei dieser großen Gruppe aus der Kirche ausgewanderter Jugendlicher kann man kaum noch von einem «Unbehagen über den kirchlichen Apparat» sprechen. Kirchliche Fragen sind einfach uninteressant geworden, sie stellen nicht einmal mehr Diskussionsthemen dar. Die Kirche erregt nur noch dann Anstoß, wenn sie aus ihrem Getto heraustritt und zu Fragen des säkularen Lebens Stellung nimmt. Dementsprechend sind auch kirchliche Autoritäten hauptsächlich wegen solcher Stellungnahmen bekannt: Papst Paul VI. wegen «humanae vitae», die bayerischen Bischöfe wegen ihres Wahlhirtenbriefes für die CSU, die österreichische Bischofskonferenz wegen ihrer Unterstützung des Volksbegehrens gegen die Fristenlösung.

Eine Minderheit der Jugendlichen versucht immer noch, innerhalb der institutionellen Kirche – in Jugendorganisationen, Jugendzentren usw. – kirchliche Strukturen von unten her aufzubrechen, um dadurch Räume der Freiheit zu schaffen. Solche Versuche stoßen aber immer wieder auf

den Widerstand eines erstarrten Systems: Repressionen gegen oder Schließung von Jugendzentren (wie in Innsbruck), die Versetzung von Jugendseelsorgern und ähnliche Reaktionen der kirchlichen Hierarchie auf Initiativen junger Menschen haben meist über den konkreten Konfliktfall hinaus negative Folgen: sie führen zur Einschüchterung reformwilliger Jugendseelsorger und Laien und beschleunigen unter den Jugendlichen selbst den Prozeß der Auswanderung. Diese Konflikte treten nicht nur lokal auf; in der BRD und in Österreich mehren sich vielmehr die Beispiele, daß die gesamte Bischofskonferenz gegen bundesweite Jugendorganisationen vorgeht oder deren Vorsitzende abberuft (siehe in jüngster Zeit die Nichtbestätigung des Nationalleiters der Katholischen Arbeiterjugend Österreichs und des Vorsitzenden der Katholischen Studierenden Jugend Österreichs durch die Bischofskonferenz). Solche Maßnahmen tragen nicht dazu bei, bei den Jugendlichen das Bewußtsein zu wecken, daß die kirchlichen Autoritäten aus Verantwortung für die Gesamtkirche an einem Dialog mit der Jugend interessiert sind, bei dem sie sicher auch ihre Sorge und ihre Kritik einbringen. Vielmehr erscheint die kirchliche Autorität als ein starres Machtgefüge, das bei Abweichungen mit Repression, Entzug finanzieller Mittel oder Ausschluß reagiert.

Sicherlich gibt es auch Jugendliche, die kritiklos die Autorität von Bischöfen und anderen Amtsträgern akzeptieren und sich in ihrem Verhalten nicht von «erwachsenen» Kirchengliedern unterscheiden. Wenn man jedoch die Jugend als spezifisches Phänomen erfassen will, muß man gerade vom nonkonformen Verhalten ausgehen. So betrachtet ist sicherlich im letzten Jahrzehnt die Distanz der Jugend zum kirchlichen Apparat größer geworden und ist vieles an hoffend-kritischem Engagement verloren gegangen. Sicherlich ist die «Auswanderung» der Jugend teilweise auch auf einen quasi automatisch vor sich gehenden Säkularisierungsprozeß zurückzuführen, zu einem guten Teil ist sie aber auch Ergebnis des beharrenden Verhaltens des kirchlichen Apparates selbst. In bezug auf die Reglementierung kritischer Ansätze innerhalb kirchlicher Jugendbewegungen stellt sich die Frage der Verantwortlichkeit der kirchlichen Hierarchie noch klarer: sie zeigt sich vollkommen außerstande, auf die Diskussion junger Menschen auch nur einzugehen. Dadurch pervertiert sich kirchliches Amt in einen Repressionsapparat, der die ihm zur Verfügung stehenden Machtmittel (und diese sind zum Glück heute geringer als vor einigen Jahrhunderten) gegen Abweichler einsetzt. Das biblische Wort des «Unter euch soll es nicht so sein» verliert somit aufgrund der Praxis kirchlicher Autoritäten vollkommen an Glaubwürdigkeit – und damit die Autoritäten selbst an Autorität.

ADALBERT KRIMS

geboren 1948 in Freistadt, Oberösterreich. 1967 bis 1970 als katholischer Jugendführer und Religionslehrer hauptberuflich im kirchlichen Dienst. Wegen kirchen- und gesellschaftskritischer Publikationen im Februar 1970 aller kirchlicher Funktionen enthoben. Seit September 1970 Redakteur der Zeitschrift «Neues Forum», Wien. Vorsitzender der «Aktion Kritisches Christentum». Er veröffentlichte: Kirche und Politik in Österreich '70, in: Thomas Sartory (Hrsg.), praesens II. Kritisches Jahrbuch Katholische Kirche 1970 (München 1971), Vom Tod der Machtkirche zur Auferstehung des Christentums, in: Rolf Italiaander (Hrsg.), Argumente kritischer Christen – Warum wir nicht aus der Kirche austreten (Erlangen/Würzburg 1971), Sinn und Unsinn des Religionsunterrichtes (gemeinsam mit Gerhard Pieper) (München 1974).

Herbert Prock

«Der Revolutionäre Kampf ist ein christlicher und priesterlicher Kampf»

Camillo Torres

Innsbruck ist die Landeshauptstadt von Tirol, eine Fremdenverkehrsstadt mit ca. 120000 Einwohnern, deren Charakter durch Sport (Olympische Spiele 1964, 1976) und durch ein starkes Traditionsbewußtsein als Zentrum des «Heiligen Landes» Tirol geprägt wird. Sitz von Bischof Dr. Paulus Rusch, Oberhaupt einer etwa 450000 Köpfe zählenden Diözese.

Ausführung

«Der da oben wäre schon recht, nur das Bodenpersonal taugt nichts,» so beschloß ein Jugendlicher seine Anklage gegen das Christentum. Er tat das in Form eines Stegreifspieles, das ein aufgeschlossener junger Priester im Zuge einer Messe in unserem Jugendzentrum angeregt hatte. Die umstehenden 200 Jugendlichen fühlten sich aus der Seele gesprochen und nickten beifällig: dieser eine hatte dem Unbehagen, das in ihnen allen schlummerte, pointiert Ausdruck verliehen. Aber vor den Türen des Jugendzentrums, in der Innsbrucker Altstadt und den verschiedenen Tanzlokalen, befanden sich zur selben Zeit etwa zehnmal so viele Gleichaltrige, die auf ihre Meinung zur Kirche befragt, wahrscheinlich lediglich mit einem Achselzucken reagiert hätten.

Müßte ich die Stimmung gegenüber der Kirche in meinem Bekanntenkreis charakterisieren, so wären die Worte «Indifferenz und Gleichgültigkeit» wohl treffender als der Terminus «kritische Ablehnung». Und ich glaube, das auch erklären zu können: Wir Jugendlichen sind politisch mündiger geworden, das heißt, wir wollen bei der Gestaltung des öffentlichen Lebens (für das wir ja einmal verantwortlich zeichnen müssen) mitreden und uns dazu kritisch äußern dürfen.

In Tirol allerdings hört uns die amtliche Kirche nicht an; sie findet es nicht der Mühe wert, mit uns einen Dialog zu beginnen, sondern belehrt uns dogmatisch. Man bietet uns auch kaum Möglichkeiten unsere Aktivität zu entfalten; es gibt kein Betätigungsfeld, auf dem unser Idealismus frei werden könnte. Daß der Idealismus vorhanden ist, beweist wohl das Engagement jener Jugendlichen, die sich der «Neuen Linken» angehörig fühlen. Sie arbeiten, schreiben und demonstrieren mit *einer* Hingabe, die bereits oft in Fanatismus ausartet. Allein so grundverschieden sind wir, die als Anhänger von Jesus Christus auftreten, von den Jüngern des Karl Marx nicht, daß wir nicht ebenfalls für unsere Sache streiten möchten: nicht nur in Form von Worten, sondern auch in Form von Aktionen.

Am Anfang allerdings steht die Kritik, die zu hören es gilt und die vielschichtig ist. So vielschichtig, daß ich sie in einzelne Gruppen zerlegen möchte.

1. Schulpolitisches Verhalten

Die Schulpolitik ist ein zentraler Faktor im gegenwärtigen politischen Leben Österreichs. Seit der Regierungsübernahme durch die sozialistische Partei hat sich der Schulbetrieb verändert und wird im Falle einer Wiederwahl eine noch größere Wandlung erfahren. Geplant ist eine Einheitsschule für 6- bis 14jährige, um eine größere «Chancengleichheit» zu erreichen.

Die Kirche hat in diese Diskussion, hinter der doch deutlich ein bestimmtes Weltbild spürbar wird, nicht eingegriffen. Sie zeigt kein Interesse am Problem des Schülers, verabsäumt es, den Jugendlichen in einer konkreten Lebenssituation anzusprechen und zu unterstützen. Sie nützt auch nicht die Chance eines Schulversuches, der ihr, als Träger des einzigen Privatgymnasiums in Innsbruck zustünde. Sie kommt dem Wunsch nach einem Schulbetrieb auf menschlicher Basis, auf einer Basis der Zusammenarbeit zwischen Lehrern und Schülern, nicht nach. Sie übernimmt das Schema der staatlichen Schulen, in denen Wissensreproduktion zum Großteil überwiegt.

Auch sie verfolgt den Leitspruch: «Non vitae sed scholae discimus.»

Zum konkreten Schulfach «Religion» wäre zu sagen, daß wir gewillt sind, uns mit der christlichen Weltanschauung (ebenso wie mit anderen) auseinanderzusetzen. Ablehnung ist bei uns erst zu spüren, wenn der Religionsunterricht zu einer Einschulung in religiöse Praktiken wird. Wenn zum Beispiel der Meßbesuch zur Beurteilung herangezogen wird.

Sicher ist, daß die Schulpolitik ein Ansatzpunkt wäre, um an die Jugendlichen heranzukommen.

2. Kirche und Kultur

Jahrhundertelang war die Kirche Träger der Kultur in Mitteleuropa. Prachtvolle Kirchen und Kathedralen sowie immense Kunstschätze erinnern uns daran.

Um so erstaunlicher ist es, daß die Kirche im Augenblick auf kulturellem Gebiet überhaupt keine Rolle mehr spielt. Der gegenwärtige Naturalismus des Theaters zum Beispiel, der sich in Form einer Dialektwelle über die deutschsprachigen Bühnen ergießt, erfährt keine Interpretation, höchstens die der Verdammung. Dabei handelt es sich doch bei diesen Stücken zumeist um Milieuschilderungen und Darstellung von Gegenwartsproblemen. Die Ablehnung der Kirche oder auch schon die Nicht-zur-Kenntnisnahme moderner Literatur zu bemerken und die Kirche damit als weltfremd zu bezeichnen, ist für uns Jugendliche oft eins. Ein vorschneller Schritt, eine Generalisierung – vielleicht. Aber Ungeduld und Ungestümheit zeichnen uns Jugendliche eben aus. Musik, Literatur, Filme und Kunst bewegen uns Jugendliche in immer zunehmendem Maße. Die Kirche müßte diese Medien zur Glaubensverkündung heranziehen, müßte sich mit dem Angebotenen auseinandersetzen und Stellung dazu beziehen. Und zwar durch Leute, die etwas von Kunst und Theologie verstehen und sich nicht darauf beschränken, eine Obszönität in einem Film als Unmoral zu deklarieren.

3. Stellung der Kirche in der Weltpolitik

Die gegenwärtige weltpolitische Situation ist ein kompliziertes Gebilde, eng verknüpft mit Wirtschaft und Soziologie. Die moderne Nachrichtenübermittlung gestattet es jedem, sich über das Weltgeschehen zu informieren.

Gleichzeitig sind wir jedoch der Gefahr der Manipulation ausgeliefert und es ist einigermaßen schwierig, sich eine fundierte und objektive Meinung zu bilden.

In einigen Ansätzen versucht die Tiroler Amtskirche die Weltpolitik zu interpretieren. Was dabei herauskommt, kann jedoch lediglich mit Schwarz-Weiß-Malerei bezeichnet werden. Das Schema vom braven Westen und bösen und niederträchtigen Osten wird in die Leute eingehämmert. Die Beurteilung erfolgt nicht nach wissenschaftlichen Kriterien, stützt sich oft nicht einmal auf Fakten, sondern erfolgt im emotionalen Bereich. Noch schlimmer allerdings ist es, wenn sich der Herr Pfarrer seiner Stimme enthält. Wenn die Kirche zu einer Insel wird, abgeschirmt vom Problem der Umweltverschmutzung, der Energie- und Nahrungsmittelversorgung, weit weg von steigender Inflation und Nahostkonflikt. In diesem Augenblick erfaßt mich die Kirche nur mehr in einem Randbereich. Zentrale und fundamentale Sorgen werden verschwiegen und abgeschoben. Messe, Sakramente und Gebet als Selbstzweck?

Äußerst skeptisch stehe ich auch der gegenwärtigen Missionstätigkeit gegenüber, der ungeheure weltpolitische Bedeutung zukommt. Ich sehe in ihr die einzige Möglichkeit (des Westens) die Dritte Welt zu zivilisieren und zu organisieren und damit die Welt vor einer Ernährungs- und Überbevölkerungskatastrophe zu bewahren. Ausbildung durch pädagogisch talentierte Handwerker, Eingriffe in die Glaubenssituation, die Gefahren heraufbeschwört, wären notwendig. Dazu bedarf es allerdings einer groß angelegten Aktion, die nach einem weltweiten Plan durchgeführt werden müßte. Und diese Aktion dürfte nicht im Stil der heutigen Missionstätigkeit ausgeführt werden, für die ach so herzzerreißende Negerbildchen auf Tränendrüsen und auf Geldbörsen drücken.

4. Gesellschaftspolitisches Verhalten an Hand eines Beispiels

Die gesellschaftspolitische Stellung der österreichischen Amtskirche erwies sich in jüngster Zeit an einer sehr heiklen Frage: dem Abtreibungsparagraphen. Mir geht es dabei nicht um den vertretenen Standpunkt der Kirche (den ich im übrigen bis zu einem ziemlich hohen Grad teile), sondern um die Art des Vertretens. Auf der einen Seite reagiert die Amtskirche auf Anfragen in Bezug auf sexuelles Verhalten (im speziellen auf das der Jugendlichen) sehr empfindlich, ist zu keinem offenen Gespräch bereit und hüllt vieles in einen Mantel des Schweigens. Sie verabsäumt es flankierende Maßnahmen, etwa entsprechende Aufklärung oder die Förderung einer echten, positiven und ehrlichen Einstellung zur Sexualität zu ergreifen.

Erst in den Extremfällen reagiert sie. Dort jedoch dogmatisch. Sie verbietet die Pille, an Hand

einer an den Haaren herbeigezogenen Trennung in künstliche und natürliche Verhütungsmittel.

In der Diskussion um die Abtreibung geht sie auf echte Argumente, etwa das der Doppelmoral oder das der Bevorzugung der Reichen, die es sich ohnedies leisten können, eine Abtreibung in England vornehmen zu lassen, nur am Rande ein und vertritt einen Justamentstandpunkt, der «Nein» heißt, aber keine Besserung der gegenwärtigen Situation verspricht.

Das Verhalten der Kirche wird für mich erst ab dem Zeitpunkt glaubwürdig, ab dem sie zur gesamten Sexualität in ausreichendem Maße positiv Stellung nimmt und nicht nur in Extremfällen verbietend eingreift.

Im Augenblick jedenfalls ginge ich mit einem Problem auf diesem Gebiet vorher zu meinem Biologieprofessor, vor ich dem Rat des Bischofs folgte.

5. Kirchenpolitik und Demokratie

Einen weiteren Anstoßpunkt bildet die Handhabung demokratischer Spielregeln im innerkirchlichen Bereich. Ich hoffe allerdings schwer, daß wir Tiroler hier in eine Ausnahmesituation geraten sind, die in einem solchen Ausmaß wohl nirgends mehr vorzufinden ist. Ich bitte mir hier die Schilderung zweier unverständlicher Entscheidungen unseres Bischofs aus, um meine spezifische Ablehnung der Tiroler Amtskirche und mein dadurch begründetes Ressentiment gegenüber der Kirche im allgemeinen, verständlich zu machen.

a) Der Fall Kripp

Pater Sigmund Kripp baute die Innsbrucker MK zu einem 1200 Mitglieder zählenden offenen Jugendzentrum aus. Sein Erziehungsprinzip basierte auf dem christlichen Glauben und dem zwischenmenschlichen Gespräch. In autoritärer Art und Weise wurde vom Bischof die Absetzung Kripps durch den Provinzial erwirkt, weil er in seinem Buch «Abschied von Morgen» eine Schilderung seiner Jugendarbeit gab. Bischof Rusch besuchte kein einziges Mal das Kennedy-Haus und bezog sich immer wieder auf haltlose Gerüchte. Weder die Unterschriften von 600 Eltern, die für diese Entscheidung kompetent gewesen wären, weil ja ihre Kinder die Betroffenen waren, noch eine Unterschriftenaktion in der Tiroler Lokalzeitung, die ca. 6000 Pro-Stimmen aufbrachte, konnten an dieser Entscheidung rütteln.

b) Der Fall Schupp

Kaum ein Jahr später wurde Universitätsprofessor Dr. Schupp, der an der Innsbrucker Uni Dogmatik lehrte, abgeschossen. Zwei anonyme Gutachten, zu denen sich Schupp weigerte, Stellung zu nehmen, waren die Ursache für den Entzug der venia legendi. Auf eine Entgegnung der Innsbrucker Theologiestudenten und eine angekündigte Demonstration, reagierte der Bischof mit einem Abbruch des Dialoges und verwies die Studenten dahingehend, daß sie bereits dem Kirchenrecht zuwiderhandelten.

Diese beiden Fälle machen die Kirche bei den Jugendlichen Tirols in einem solchen Maße unbeliebt, daß die Indifferenz völlig verständlich wird. Von Mitbestimmung kann hier gar nicht die Rede sein. Wir Jugendlichen stehen einem hierarchischen Apparat ohnmächtig gegenüber. Wir werden behandelt wie die Schafe: getreten und sofort geschlagen, wenn wir es wagen den Mund aufzumachen. Den Weg bestimmt der Hirte oder besser gesagt der Führer, eine Diskussion über die Richtung wird sofort im Keim erstickt. Nur ein schlechter Hirte oder Schuld des Systems?

6. Wirtschaftspolitik

Auch in den wirtschaftlichen Belangen spiegelt sich die hierarchische und undemokratische Struktur wieder. Dem Bischof als Oberhaupt der Kirche fließen die Geldmittel automatisch ganz zu, und ihm obliegt es, sie wiederum zu verteilen. So ist es wohl ihm möglich, für ihn unangenehme Bereiche (wie zum Beispiel das Sigmund Kripp-Haus) einfach nicht ins Budget aufzunehmen und dadurch empfindlich zu treffen. Umgekehrt jedoch hat der Kirchensteuerzahlende nicht die Gelegenheit, sein Geld dorthin fließen zu lassen, wo es ihm günstig angelegt zu sein scheint. Ja, er bekommt nicht einmal Auskunft darüber, was mit seinem Geld geschehen ist.

Das Geld wird also zum Machtmittel ersten Ranges, das den Kirchenfürsten gewaltig stützt.

Und weil der Bereich des Geldes für sehr viele am leichtesten zu durchschauen ist, und weil er vielfach die einzige (wenn auch nur negativ gesehene) Bindung zur Amtskirche bleibt, ist gerade die Kirchensteuer oft und oft auslösendes Moment zum Austritt aus der Kirche.

Vielleicht ist es richtig, wenn ich zum Schluß

noch meine Wunschvorstellungen einer Amtskirche niederlege: Das Wichtigste wäre, wenn sich die Kirche dazu entschließen könnte, pluralistischer zu werden. Dazu würde gehören, daß es möglich ist, einen breiten Fächer von Meinungen anzuhören und dazu Stellung zu beziehen. Daß Laien und unter ihnen wiederum Jugendliche ihre Meinung offen darlegen dürfen und auch eine Behandlung ihrer Wünsche erfolgt.

Zum Zweiten müßte die Kirche in die Alltagssituation stärker eingreifen oder zumindest Interesse dafür zeigen und Stellung nehmen. Wir sind sicherlich in der Schule, am Arbeits- oder Sportplatz leichter anzusprechen als in der Kirche. Religion ist für uns keine leere Theorie sondern eine mit dem Leben verquickte Einstellung, für die die Hände ebenso wichtig sind, wie der Mund – und nicht nur um gefaltet zu werden.

Eine gewisse Freude zum Experiment und das Schaffen eines Betätigungsfeldes schließlich, würden meinen Wunschzettel im Prinzip bereits beschließen.

Eine Orientierung ist heute notwendig, eine Weltanschauung, die uns hilft, mit dem Leben fertig zu werden. Wir beweisen die Suche nach diesem Leitfaden zumeist nur negativ: indem wir uns Ersatzreligionen verschreiben.

Das Christentum könnte uns ein positives Angebot sein – allerdings muß es anders realisiert werden wie jetzt.

HERBERT PROCK

geboren 1955 in Innsbruck, absolvierte das neusprachliche Gymnasium in Innsbruck; während der Schulzeit Gruppenleiter und gewählter Vertreter der Jugendorganisation MK im Kennedy-Haus (jetzt Sigmund Kripp-Haus), nach der Matura einjährig freiwilliger Mitarbeiter in diesem, mit 1200 Mitgliedern größten Jugendzentrum Europas. Heute Schauspieler und Leiter einer Jugendspielgruppe, studiert Germanistik und Geschichte. Einige Veröffentlichungen literarischer Kurzprosa in Zeitschriften.

José Aranguren

Die Nichtbeteiligung der jungen Menschen an den Aufgaben der Kirche

Die zwei Seiten des Problems

Das hier zu behandelnde Problem weist zwei Aspekte auf, und beide sind meiner Meinung sowohl für sich allein als auch in ihrer Wechselbeziehung zu prüfen. Der eine von beiden besteht im schon uralten Widerstreben der Kirche – wahrscheinlich sämtlicher Kirchen –, den jungen Menschen Verantwortungen zu übertragen. Der andere, nicht alte, sondern aktuelle Aspekt liegt im Widerstreben, ja in der Weigerung der jungen Menschen, innerhalb der jetzigen Struktur der Kirche Verantwortungen – weniger bedeutende und sehr begrenzte Verantwortungen – zu übernehmen. Selbstverständlich stehen, wie schon angedeutet, beide Aspekte in engem Zusammenhang miteinander: Die sich distanzierende Haltung der Jugend ist die Folge der Gestalt, welche die Kirche im Lauf der Jahrhunderte angenommen hat, indem sie die jungen Menschen, eben weil sie jung sind, von jeder aktiven, verantwortlichen Mitarbeit ferngehalten hat.

Ältlichkeit der Kirche

Insofern die Kirche konstituiert und etabliert ist, war sie schon von jeher – ja, ich möchte sagen, einem psychologischen Gesetz entsprechend muß sie dies immer sein – eine mehr oder weniger ältliche, traditionsgebundene Vereinigung, die als Struktur – selbstverständlich nicht als Hoffnung – in die Vergangenheit zurückblickt und nicht in die Zukunft vorausblickt. Die Kirche als Organisation teilt die Schwerfälligkeit sämtlicher Institutionen, Apparate, Organisationen. Diese altern rasch, bilden um sich selbst und um das Traditionsgut, das sie hüten, einen abgeschlossenen Kreis, geben sich eine hierarchische Ordnung und haben die Tendenz, durch das System der Ergänzungswahl dafür zu sorgen, daß ihre Leitung konstant bleibt. Vom Institutionellen – nicht vom Sakramentalen – her gesehen, war man ganz im

Recht, wenn man die Kirche als die kirchliche Hierarchie im weiten Sinn ansah, d.h. mit Einschluß auch der einfachen Priester. Als kirchliche Hierarchie schließt die Kirche nicht nur die Jugendlichen, sondern auch die Laien und die Frauen aus ihrem Schoß aus. Sie ist eine Ek-klesia, ein Ausschuß von Episkopen, d.h. Aufsehern – Bewahren, Bewachen, Behüten ist nicht Sache von Jungen – und von Presbtern, d.h. Ältesten, die allesamt unverheiratet und Priester sind und von ihren Vorgesetzten, den Hierarchen, Gott geweiht und damit «ordiniert» worden sind. Die übrigen: die Laien, die Frauen und erst recht die Jugendlichen bilden – müssen sie bilden – die horchende und gehorchende Kirche, die vom guten Hirten geleitete Schafherde. Die Kirche entstand nicht, wäre nicht denkbar in einer Epoche wie der unsern, in der die Jugend eine solche gesellschaftliche Geltung besitzt, sondern sie entsprang und entspricht einem patriarchalischen Zeitalter mit seinem Respekt vor der Weisheit, zu der man durch die in vielen Lebensjahren gemachte große Erfahrung gelangt ist. Zudem konstituierte sich die Kirche zum größten Teil öffentlich als solche unter dem Römischen Reich, so daß sie von dessen erwachsenem, männlichem und hierarchischem Stil geprägt wurde. Die Kirche als Institution und Organisation ist nun einmal so. Bedeutet dies, daß sie, wie Seneca dies vom Menschen sagt, bereits alt genug zum Sterben auf die Welt kam und daß sie nur deshalb noch nicht gestorben ist, weil sie durch die Jahrhunderte hindurch eine angeborene Ältlichkeit mitschleppt? Eine von Anfang an verknöcherte, undurchdringlich in sich abgeschlossene Kirche wäre – unter der unmöglichen Voraussetzung, daß sie während zweier Jahrtausende fortbestanden hätte – absolut wirkungslos, ein aus fernster Vergangenheit stammendes sinnloses Relikt, kulturell inexistent geblieben. Weshalb war dies nicht der Fall? Weil sie, trotz ihrer geschlossenen Struktur, durchlässig und erneuerungsfähig blieb.

Erneuerung der Kirche

Wie konnte sie das? Welches war ihre Dialektik? Bis ihre Dekadenz zu der protestantischen Reform Anlaß gab, gingen aus dem Schoß der Kirche als einer Gemeinschaft, viel mehr als aus der hierarchisch-institutionellen Kirche, Bewegungen hervor, die wir fast wortwörtlich als jugendlich bezeichnen können, Erneuerungsbewegungen, ja -epochen, welche die erstarrte Kirche zu erneuern, ihr Leben und neuen Inhalt zu geben versuchten. Diese Bewegungen, die man anfänglich häufig als verdächtig ansah – die Rolle der vermeintlichen «Heterodoxie» ist für die Kirche lebenswichtig gewesen und das «oportet haereses esse» muß ganz wörtlich genommen werden –, wurden schließlich von der Kirche akzeptiert und erhielten ihren Segen. Zwar brachte diese Übernahme und Gutheißung ihre Annexion und infolgedessen ihre relative mehr oder weniger starke «Veralterung» mit sich – der Fall des Franziskanertums bildet das größte Beispiel eines jugendlichen Ursprungs, späterer Annexion mit entsprechender «perte de vitesse» und schließlicher «rentrée dans l'ordre» mit der Ausschaltung derjenigen, die sich nicht vereinnahmen ließen –, bis eine «neue Welle» abermals zu einer Erneuerung führte undsoweiter. Die Assimilationsmechanismen waren immer die gleichen. Analog zu dem Dictum, daß die Rechte – die intellektuelle Rechte – es ist, welche die politischen Programme der Linken durchführt, inkorporiert die intellektuelle Hierarchie, die verständigen Alten – ein eminentes Beispiel hierfür bildet neuerdings Johannes XXIII. – die Beiträge der «Heterodoxen», deren gänzliche oder wenigstens teilweise Orthodoxie am Ende anerkannt wurde. (Im zuletzt angeführten Fall wurde neben anderen Orthodixien, um von der Orthopoaxis zu schweigen, die früher verurteilte «théologie nouvelle» anerkannt.)

Die Kirche und die jungen Menschen

Dies war – und wird meines Erachtens weiterhin bleiben (außer es trete in der Struktur der Kirche eine radikale Veränderung ein, von der wir weiter unten sprechen werden) – die geschichtliche Dialektik der Kirche. Die jungen Menschen spielen in ihr eine sehr wichtige Rolle: sie machen Anregungen, die zuerst sehr langwierig – in einer Quarantäne von vierzig oder mehr Jahren (nie bloß Tagen!) – geprüft und zumindest als skandalöse Vorschläge beurteilt, schließlich aber von der kirchlichen Hierarchie gutgeheißen werden. Eine, ich wiederhole es, für das Leben der Kirche entscheidend wichtige Aufgabe der dem Alter oder dem Geiste nach Jungen. Ist je aus der Hierarchie selbst irgendein Erneuerungsvorschlag hervorgegangen? Natürlich ist mir nicht die ganze Geschichte der Kirche in allen Einzelheiten präsent, aber ich würde doch im Prinzip und wohl ohne mich dabei einer Übertreibung schuldig zu machen, diese Frage mit nein beantworten (einzelne Bischöfe, die der Römischen Kurie fern sind, bil-

den freilich eine Ausnahme). Eine, noch einmal sei es gesagt, entscheidend wichtige Rolle... Aber ohne wirkliche Beteiligung an der Verantwortung für Entscheide.

Wir leben in einer Epoche, in der, umgekehrt als in früheren, die Jugend hoch im Kurs steht. Die Kirche darf diese säkularen «Zeichen der Zeit» nicht übersehen, und so redet sie denn auch immer mehr von der «Jeunesse de l'Eglise». Doch trotz dieser rhetorischen Floskel sind ihre Bischöfe immer wachsamer auf der Hut gegenüber den Jugendbewegungen, die sich selbst als religiös bezeichnen und revolutionärer Einstellung verdächtig erscheinen (wir werden noch darauf zu sprechen kommen), gegenüber den jungen Priestern, die sich mit ihnen verbinden, um die bestehenden politischen und gesellschaftlich-wirtschaftlichen Strukturen umzustürzen, oder die *ad intra* die Abschaffung der Ohrenbeichte, des Priesterzölibats usw. betreiben, und ganz allgemein gegenüber den Laien, die an der Säkularisierungsströmung teilnehmen, welche dem heutigen Leben ihren Stempel aufgedrückt hat.

Die jungen Menschen und die Kirche

Während einerseits die hierarchische Kirche der Jugend mißtraut – später werden wir sehen, mit welchem Teil von Berechtigung gegenüber einigen von ihnen –, vor ihren Initiativen bangt und ihnen, durch einen in Jahrhunderten aufgehäuften Ballast behindert, infolge ihres strukturell «episkopalen» und «presbyteralen» Charakters keine andere positive Aufgabe zuweisen kann als die Rolle, die wir im vorhergehenden Abschnitt besehen haben, haben andererseits die jungen Menschen den alten Geist der Unterwürfigkeit und auch das Interesse für die Kirche, so wie sie ihnen verfaßt erscheint, aufgegeben. Dies wollen wir im Folgenden näher besehen.

In den alten Zeiten, als einige von uns noch Kind waren, gehörte es zu einem jungen Katholiken, ein eifriges Mitglied der Kongregation des hl. Aloisius Gonzaga oder einer ähnlichen Vereinigung zu sein, «fromm» und «brav» (Worte, die heute sehr aus der Mode gekommen sind), ohne Eigeninitiative, fraglos gehorsames «Kind» der heiligen Mutter Kirche zu sein. Das war die Haltung, die man schätzte und erwartete. Heute aber sind die jungen Menschen anders. Sie sind anders der Familie gegenüber – der sogenannte «generation gap» –, von der sie sich sehr früh emanzipieren und gegen die sie aufstehen; sie sind anders der Gesellschaft gegenüber, in die sie sich nicht integrieren oder dann nur mit Widerstreben, wenn ihnen nichts anderes mehr übrig bleibt, doch in gänzlicher Diskonformität mit deren Lebensstil. Und selbstverständlich sind sie auch anders der Kirche gegenüber, deren Struktur ihnen als die am meisten anachronistische, am stärksten veraltete aller bestehenden Strukturen vorkommt, da sie noch aus der Zeit der patriarchalen Familie und eines *Ancien Régime* mit einem alten paternalistischen Absolutismus stammt. Die jungen Menschen erachten sich in jeder Beziehung als mündig und darüber hinaus als die Träger der neuen Werte im Gegensatz zu der Hinfälligkeit der bestehenden Formen von Familie, Gesellschaft und Kirche. Die Erwachsenen haben den Glauben an sich selbst und an das, was sie repräsentieren, verloren; die alte Mystik der Weisheit der Alten ist ersetzt durch die neue Mystik der Jugend als einer privilegierten, heilbringenden, messianischen Klasse oder Quasi-Klasse – als Erbin des Prestiges, das der Marxismus dem Proletariat zuerkannt hatte. Dieser gesellschaftliche oder besser gesagt gemeinschaftliche Sinn der Jugendlichen einigt sie, so daß sie als solche in *peer-group,* in Gruppen Gleichrangiger tätig sein kann. Die jungen Menschen, die in früherer Zeit, wie wir im vorhergehenden Abschnitt sahen, mit ihren Anregungen die Kirche renovieren wollten, präsentierten sich damals nicht als Jugendliche, sie pochten nicht auf ihre Jugend, sondern auf ihre Botschaft als Ausweis für ihre Berechtigung. Heute hingegen begründet und verwechselt man die Botschaft mit der Jugendlichkeit derer, die sie proklamieren. Die jungen Menschen sind willens, die Strukturen und das Leben der Kirche zu verändern, da sie sich in ihr nicht am Platze, nicht heimisch fühlen, sondern unangepaßt und entfremdet vorkommen.

Andererseits – oder aus dem gleichen Grunde – hat die Kirche, so wie sie heute ist, es aufgegeben, sich für die jungen Menschen zu interessieren. Ihr Interesse – das nach deren Empfinden zu sehr mit dem Weltlichen und der bestehenden Ordnung verquickt ist – trifft sich nicht mit dem, wofür die Jugend eintritt; aus diesem Grund und aus dem weitern, oberflächlicheren, doch in einer Zeit wie der jetzigen sehr wichtigen Grund, daß das Leben intensiv und erregend als großes Abenteuer erlebt wird, ist die Kirche mit ihren eintönigen, sich stets wiederholenden, routinemäßigen, langweiligen Praktiken und Lehren für sie nicht mehr «interessant».[1] Bücher wie «Das Fest der Narren. Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe» von

Harvey Cox, Theaterstücke und Filme wie «Godspell» und «Jesus Christ Superstar» und das «Jugendkonzil» von Taizé, an dem der Prior am Tag seiner Eröffnung in klarer Sicht dieser Einstellung ausrief: «. . . La fête commence à nouveau. Et que la fête soit sans fin!», möchten jene verlorene Macht, an die freie Vorstellungskraft der Jugend zu appellieren, wenn nicht der Kirche, so doch wenigstens dem Christentum zurückgewinnen.

Ein Geist des Festes und der Freude, aber auch des Kampfes. Die heutige Jugend, für die der Glaube an das Jenseits sich nicht trennen läßt vom kämpferischen Einsatz für die Gerechtigkeit auf dieser Welt, macht der hierarchischen Kirche – obwohl diese in neuerer Zeit einige Erklärungen abgegeben hat, die jedoch immer abstrakt bleiben und nicht ins Leben eingreifen – den Vorwurf, sie sei nicht fähig, die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, die im Dienst der Mächtigen stehenden politischen Regimes, das maßlose Fiebern nach Bereicherung auf Kosten des Massenelends, die langsame, doch immer weiter gehende Zerstörung der Erde und ihrer Bewohner anzuprangern und zu verurteilen.

Der Teil, worin die Kirche recht hat

Wie wir eben sahen, bringen die jungen Menschen kein Interesse mehr auf für die Kirche in ihrer heutigen Form, da diese so in ihren Augen völlig unaktuell ist; andererseits aber mißtraut die hierarchische Kirche den jungen Menschen, verdächtigt und fürchtet sie. Weshalb? Es ist eben schwierig, die Auffassung der römischen Kirche zu verstehen und ihr gerecht zu werden, da doch die Kirche selbst, wenn auch unter einem anderen politischen Vorzeichen, sich für das hergegeben, ja das verteidigt hat, was sie jetzt, da sich nun das Gewicht radikal auf die Linke verlagert, zutiefst verurteilt: die Politisierung der Kirche. Die Kirche segnete die Allianz zwischen dem absolutistischen Thron und dem katholischen Altar und verurteilte den Liberalismus und die Demokratie. Später förderte sie die Gründung konfessioneller, der sogenannten christlich-demokratischen Parteien, die öfters vom Heiligen Stuhl politische Inspirationen im weitern Sinn erhalten. Heute jedoch verwirft sie den katholischen Progressismus. Warum eigentlich? Besteht der Verdacht, daß dieser das Christentum mehr ausnützt als einst die Konstantinische Christenheit, dann die feudalistische Christenheit, später der absolutistische Katholizismus und schließlich der bürgerliche Katholizismus? War es christlicher, zu denken: «Wenn es keine Religion gäbe, müßte man sie erfinden», um die Umsturzgelüste zu beschwichtigen und die Religion als «Opium für das Volk» zu gebrauchen, als unter Berufung auf das Christentum für die politische und kulturelle, gesellschaftliche und wirtschaftliche Befreiung des Volkes zu kämpfen? Sicherlich nicht. Die Gefahr besteht eher darin, daß in einer Zeit der Säkularisierung wie der heutigen der religiöse Sinn sozusagen nur metaphorisch bewahrt wird, da er sich gänzlich auf das Heil in dieser Welt verlegt und auf einen Glauben und eine Hoffnung, die zwar eschatologisch, weil auf das Ende der Zeit bedacht sind, sich aber innerhalb der Zeit – da es nichts über die Zeit hinaus gäbe – an die Stelle des echten christlichen Glaubens und der echten christlichen Hoffnung setzen. Um in der christlichen Wahrheit zu bleiben, muß man bei der Befreiung des Menschen gleichzeitig beide Pole, den geschichtlichen und den metahistorischen Pol der Spannung, der Hoffnung und des Glaubens an die Befreiung des Menschen aufrechterhalten. Denn was heißt religiös sein, welches ist die primäre Funktion der Religion? Die, den Menschen in dieser Welt zu befreien oder eine Transzendenz anzuerkennen, was in der kraß verkürzenden marxistischen Sprechweise nicht mehr bedeuten würde als die illusorische, phantastische Ersatzbefriedigung der realen Bedürfnisse? Zweifellos muß die Echtheit des Glaubens und der Hoffnung an die totale, endgültige Befreiung sich im Willen, den Nächsten zu befreien, zeigen und bestätigen, denn die Liebe zum Nächsten und die Liebe zu Gott lassen sich nicht voneinander trennen; deshalb darf man, ja muß man wahrscheinlich für den christlichen Progressismus emotionale Sympathie (man gestatte mir diese Verdoppelung) aufbringen, aber intellektuell denke ich, daß die Verwechslungen zu meiden sind.

Andererseits hatte man bis heute stets anerkannt, daß der Übergang von den ethnischen Religionen wie der jüdischen zu den universalen Religionen wie der christlichen einen großen Fortschritt bedeutet habe, und ich möchte sagen, nicht nur vom religiösen Standpunkt aus, was sich von selbst versteht, sondern auch als «symbolischer» Ausdruck des Übergangs von der partikularistischen «Rebellion» einer Rasse zu der Weltrevolution (der «internationale Erlöser», von dem Kautsky spricht). Für mich ist es klar, daß es nur auf dem Weg der «symbolischen Aktion» der christlichen, paulinischen – oder wie man sie nun

nennen will – Religion möglich war, zu einer «politischen Theologie», einer «Theologie der Befreiung» und einer «Theologie der Revolution» zu gelangen. Doch gewisse revolutionäre junge Christen denken nicht so und stellen die Zelotenfreunde und -jünger Jesu und die «Judenchristen» über das katholisch-romanisierte – wie sie sagen – Christentum des hl. Paulus, bloß weil sie nicht einen «friedfertigen Christus» gepredigt hätten. Nur auf dem Weg über die geistige, d.h. «symbolische» Revolution der Weltreligionen und namentlich des Christentums war es möglich, zur materiellen Revolution der Marxismen zu gelangen. Gewiß stellt die Einführung der Kategorie «symbolische Aktion» die orthodoxe Theorie des Marxismus vor schwere Probleme, da sie sich nicht auf ideologische Tarnung reduzieren läßt. Doch damit sollen sich die mehr oder weniger marxistischen Christen beschäftigen. Was ich mir hier vornahm, ist einzig dies, den Grund zu erfassen, der die kirchliche Hierarchie veranlassen mag, dem radikalen katholischen Progressismus gegenüber zurückhaltend zu bleiben. Ich wollte also die hierarchische Kirche verteidigen, auch gegen sich selbst. Und dies nur bis zu einem gewissen Punkte. Denn das paulinische Christentum war nun einmal, ob es uns paßt oder nicht, bereits zu Beginn seiner Strukturierung römisch. Kann es der Fall sein, daß es dies einmal nicht mehr sein wird? Ist eine radikale Veränderung seiner Struktur möglich?

Zu der Möglichkeit eines Wandels in der Struktur der Kirche

Merkwürdigerweise üben die progressistischen Katholiken, obwohl sie von einem stark vom Marxismus beeinflußten Standpunkt aus schreiben, nicht sehr viel radikale Kritik an der Kirche als Organisation. Von einem strukturalen, formalen Gesichtspunkt aus (d.h. wenn man von Inhalt und Sinn der vollzogenen Tätigkeit absieht) funktioniert die Organisation Kirche (und zwar nicht nur die katholische Kirche, sondern sämtliche Kirchen) gleich, und zwar schon sehr lange vorher, wie die sogenannten multinationalen Firmen oder, so man ein «geistigeres» Beispiel vorzieht, wie die modernen amerikanischen Universitäten, die als Unternehmen aufgezogen sind. Auguste Comte und durch ihn Max Weber nahmen diese vorbildliche «Modernität» der Struktur Kirche wahr. Der Imperialismus – ein geistiger Imperialismus selbstverständlich, aber vom rein Formalen her gesehen doch ein Imperialismus – der Kirche (Evangelisation, Missionen) ging, da sein Modell das imperiale Rom war, den von der Regierung Englands unterstützten Pionieren des britischen Imperialismus voraus. Der Übergang vom Gerundiv zum Substantiv, d.h. von der Offizin oder Agentur (warum sollen wir sie nicht so nennen, der amerikanischen «Agency» entsprechend) «de propaganda Fide» zu den Propagandaministerien (später euphemistisch Informationsministerien genannt) ist offensichtlich. Und Max Weber machte darauf aufmerksam, daß die Bürokratie eine kirchliche Erfindung war und viel älter ist als die staatliche Bürokratie, und das gleiche ist von ihrer inneren gesetzlichen Regelung zu sagen, d.h. im Fall der Kirche vom kanonischen Recht.

Dies ist die tatsächliche Struktur – ich wiederhole: vom Formalen und Funktionalen her gesehen, unter Absehen von den Unterschieden zwischen den «ewigen» Zielen und den «zeitlichen» Zielsetzungen – der Kirchen im allgemeinen und der katholischen Kirche ganz besonders. Wir sprachen vorhin von einem gewissermaßen «geschlossenen System», das die einzelnen Einflüsse, nachdem sie gefiltert worden sind, für seine sozusagen thermostatische Regulierung durchläßt. Diese Struktur, dieses System ändert man nicht mit «frommen Wünschen», mit rhetorischen Verzichten auf «fleischliche Mittel» und mit feierlichen Anrufungen des Heiligen Geistes. Die – wirtschaftliche – Basis bestimmt wahrscheinlich nicht die Superstruktur, aber konditioniert sie selbstverständlich beträchtlich.

Und es ist meines Erachtens offensichtlich, daß die Trennung der jungen Christen von der Kirche im Grunde genommen zurückgeht auf die hierarchisch-bürokratische Struktur der Kirche, ihre enge Institutionalisierung, ihren eminent «episkopalen» und «presbyterialen» Charakter im etymologischen Sinn, in dem wir diese Worte genommen haben. In ihrer jetzigen Struktur ist die Kirche gänzlich unfähig, die Jugend anzusprechen und anzuziehen. Im letzten Jahrhundert entfremdete man sich das Proletariat, sobald dieses zum Klassenbewußtsein gelangte, denn seine Aspirationen wurden von der Kirche erst spät und schlecht verstanden, und in diesem Jahrhundert entfremdete man sich eine Jugend, die im Lauf des Jahrhunderts sozusagen zu einem Klassenbewußtsein gelangt ist, das die Kirche nicht begriffen hat, vielleicht nicht einmal nach dem Zweiten Vatikanum. Der autoritäre, oder bestenfalls paternalistische, äußerst lehrmeisternde Charakter der Hierarchie mit ihrem Definieren «ex cathedra» oder

«quasi ex cathedra» – Mystifizierung des ordentlichen Lehramtes –, ihrer geschlossenen Dogmatik, ihren Verurteilungen und Exkommunikationen, ihrem Bestehen auf einem unveränderlichen theologischen Corpus, auf einem moraltheologischen Corpus, das besonders im Lebensstil und in der Sexualmoral zu den immer freizügigeren «mores» innerhalb der Jugend im Gegensatz steht und mit der bestehenden Ordnung liiert ist, im Gegensatz zu der radikalen politischen Reform und Kulturreform, die von den Jugendlichen herbeigewünscht wird, die sich, auch wenn sie nicht bis zu den Extremen der «Gegenkultur» gehen, den entgegengesetzten Exzessen der «technologischen Gesellschaft» widersetzen, welche im Klima des – wie wir sahen, von der Kirche erfundenen – administrativen Bürokratismus perfekt zutage getreten ist – all dies verwehrt es der Jugend, sich an den Aufgaben der Kirche wirklich zu beteiligen.

Ohne radikale Veränderung dieser Struktur, ohne einen Übergang von der jetzigen «geschlossenen Struktur» zu einer «offenen» Struktur[2] ist es der Kirche unmöglich, die Jugend für sich zu gewinnen. Etwas anderes zu denken ist eine Illusion: Weder kann die kirchliche Hierarchie der Jugend eine wirkliche Beteiligung gewähren, noch kann die Jugend eine solche annehmen, ohne daß die eine oder die andere aufhört, das zu sein, was sie ist. Zu anderer Zeit war die Jugend noch nicht das, was sie heute ist, und sie kann jetzt nicht plötzlich anders werden. Wird es dazu kommen, daß die Hierarchie ganz anders wird als sie heute ist – viel mehr koordinierend als subordinierend? Dies ist die Frage, von der die Möglichkeit einer realen Beteiligung der Jugend an den Aufgaben der Kirche abhängt. Wenn die Kirche sich in pluralistischer Form rekonstituiert, mit verschiedenen Möglichkeiten, katholisch zu sein und in der Kirche zu sein; wenn sich in einer Kirche mit verschiedenen Tendenzen für die autonome Beteiligung der Jugend ein breiter Spielraum öffnet; wenn die Funktion, die im vorreformatorischen Christentum die Orden und die religiösen Bewegungen übernahmen, sich mit der vereint, die in bezug auf die Reformation die «Sekten» repräsentierten, und man von diesen beibehält, was sie an Produktivem, Unkonformistischem, Begeistertem und Lebendigem aufwiesen; wenn man den Jugendlichen in der Kirche, einer jugendlichen Kirche, einen festen Platz einräumt; wenn man neben den «Tugenden», die das Erbe der greisen Kurie von Rom waren – die «Klugheit», die «Vorsicht», die Zurückhaltung gegenüber allem Exaltierten, der prophetischen Funktion und dem mystischen Impuls –, neben der hermetischen, abstrakten römischen Sprache, die mehr die eines Diplomaten als von «homines religiosi» ist, den jugendlichen Tugenden den Weg freigibt, die von ganz anderem Inhalt, Ton und Akzent sind; wenn man ferner von jeder ausschließenden Exklusivität – denn der einzige Richter ist der Herr – in der Kirche jedem einen Platz einräumt, der behauptet – «bekennt» – katholisch zu sein, weil er seinem Bewußtsein nach dies ist, wie immer er auch zu Rom eingestellt sein mag; wenn man eine Dezentralisierung der Kirche, eine Deromanisierung der Kirche durchführt und ihre Verlebendigung und Verjugendlichung zustande bringt – was keineswegs andere, weniger oder überhaupt nicht jugendliche Weisen, katholisch zu sein, auszuschließen braucht; und wenn schließlich die Kritik und die Kontestation in die Kirche integriert werden und die Krisensituation von dieser auf sich genommen wird, da es keine hieb- und stichfesten Katholiken mehr gibt und wir Christen alle stets einen Nichtchristen in uns tragen – nur dann wird eine wirkliche Beteiligung der jungen Menschen an den Aufgaben der Kirche möglich sein und kann ein authentisches kirchliches «Jugendkonzil» veranstaltet werden, wenn nötig in Verbindung mit den Versammlungen der «Presbyter»-Priester und dem Konzil der wachsamen Bischöfe.

Ist dies hingegen nicht der Fall, dann wird die Zahl der «kirchenlosen Christen», der Jünger Jesu, des Evangeliums und der eschatologischen Befreiung stark zunehmen – am Rand einer Kirche, die zu einem Asyl der Alten im Geiste geworden sein wird.

[1] Vgl. das Dossier «Ist die Kirche uninteressant geworden?» in: Dokumente (Köln, 4/29, Dez. 1973) (mit einem Beitrag des Autors).

[2] Vgl. dazu und zu diesem ganzen Teil J. L. Aranguren, La Crisis del Catolicismo (Allianza Editorial, Madrid 1970).

Übersetzt von Dr. August Berz

JOSÉ ARANGUREN

geboren 1908. Er war bis 1965, als er wegen politischen Meinungsverschiedenheiten mit dem spanischen Staat den Lehrstuhl verließ, Professor für Ethik an der Universität Madrid. Gegenwärtig ist er Gastprofessor an der Universität von Kalifornien in Santa Barbara. Er veröffentlichte zahlreiche Bücher über ethische und soziologische Probleme, u.a.: Crisis del Catolicismo (1969), Memorias y esperanzas españolas (1970), (als Mitarbeiter) Société injuste et révolution (Paris 1971).

Karl Kertelge

Jugend – Neuheit, bevorrechtetes Thema im Neuen Testament

I. Jugend und Kirche

Das Gesamtthema dieses Heftes, «Die Jungen und die Zukunft der Kirche», erweist seine Aktualität nicht zuletzt im Blick auf die zentralen Verkündigungsinhalte des Neuen Testaments. Nach dem Zeugnis des Neuen Testaments hat sich die Kirche als Trägerin und Repräsentantin eines «Neuen Bundes» zu verstehen. Durch Jesus Christus ist ihr eine Neuheit eingestiftet, in deren Licht die vorfindliche Welt und ihre Geschichte, einschließlich aller religiösen Systeme, alt erscheinen. Durch ihre Verkündigung in Wort und Tat hat sie die Neuheit des Gottesreiches inmitten der «alten Welt» zur Geltung zu bringen, d.h. sie den Menschen erfahrbar zu machen. In der Erfüllung dieser Aufgabe hat sie Zukunft. Ihre Zukunft besteht in der Treue zur Neuheit des «Neuen Bundes». Trotz fortschreitenden Älterwerdens bleibt die Kirche dieser Neuheit verpflichtet, die sie jedenfalls nicht auf ihre ersten, frühchristlichen Erfahrungen begrenzen kann.

Das Problem, wie die Kirche die Neuheit ihrer Botschaft und die Ursprünglichkeit ihrer Sendung durch die Zeiten bewahrt und verwirklicht, wird heute vielleicht schärfer gesehen als in früheren Zeiten. Wenn dieses Problem besonders von der Jugend in einer gewissen Übersichtigkeit gesehen und zur Sprache gebracht wird, liegt darin auch schon eine Chance für seine Bewältigung. Die Jugend fordert von der Kirche, daß sie sich durch Besinnung auf ihren ursprünglichen Auftrag erneuert und dem erneuernden und weiterführenden Wirken des Geistes Jesu Christi in unserer Zeit deutlicher und überzeugender Raum gibt.

Die so geforderte Erneuerung stellt zugleich aber auch eine erhebliche Anforderung an die Jugend selbst dar, der sie sich nicht leicht entziehen kann, wenn sie es mit dem Geist Jesu Christi halten will. Der Jugend kommt daher in der Kirche ein fester Platz zu, und zwar nicht nur, um die drohende Überalterung des «Kirchenvolkes» zu verhindern und für den notwendigen Nachwuchs zu sorgen, sondern um an die notwendige Erneuerung der Kirche zu erinnern und diese selbst auch wirkungsvoll zu betreiben. Die Jugend in der Kirche symbolisiert geradezu das *prophetische* Element, dessen die Kirche selbst bedarf, um ihren Auftrag inmitten der Welt zu erfüllen. Wenn die Jugend heute zu einem großen Teil aus der Kirche ausgewandert ist, dann ist zu fragen, ob das nicht einen tieferen Mangel der Kirche anzeigt, nämlich eine Kirche ohne Propheten zu sein oder immer mehr zu werden.

Im folgenden soll gezeigt werden, welcher Art die Neuheit des Evangeliums ist, das Jesus und seine Apostel verkünden, und wie sich die Kirche schon in neutestamentlicher Zeit um die ständige Aktualisierung dieser Neuheit bemühte. Damit suchen wir zugleich, den Ort der Jugend in der Kirche näher zu bestimmen, soweit dies mit Hilfe neutestamentlich-theologischer Überlegungen geschehen kann.

II. Neuheit als eschatologische Qualitätsaussage

Die Neuheit, von der hier die Rede sein soll, hat nichts zu tun mit den Neuigkeiten, die den raschen Verlauf unserer Geschichte und den mehr oder weniger regelmäßigen Wechsel von Zeiterscheinungen kennzeichnen. Wenn Christus in der Geheimen Offenbarung spricht: «Siehe, ich mache alles neu» (21,5), so ist damit nicht *etwas* Neues *in* der Welt und ihrer Geschichte angekündigt, auch nicht nur die Erneuerung des bestehenden Alten, sondern die Neuheit der Welt, in die das vorfindlich Alte vergehen muß. Eben von dieser letzten, unvergänglichen und unüberholbaren Neuheit sprechen die Schriften des Neuen Testaments in der Weise der Bezeugung und Verheißung.

1. Jesus Christus begründet in seinem Leben, besonders in Tod und Auferstehung den *Neuen Bund*. Am geläufigsten ist uns dieses Wort aus dem Abendmahlstext: «Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blute» (Lk 22,20; 1 Kor 11,25). Dementsprechend ist die Eucharistiefeier der verbindlichste Ausdruck für die bleibende Geltung des von Jesus begründeten Neuen Bundes. Ihre Mitte ist die Vergegenwärtigung Jesu als «Mittler des neuen Bundes» (Hebr 9,15). Das Ein-für-allemal der Bundesstiftung in seiner Hingabe bleibt Grund und Norm für das Leben der Christen.

Es ist hier nicht der Ort, um auf die theologische Problematik des Bundesbegriffs ausführlich einzugehen. Immerhin sei mit neueren Arbeiten[1]

darauf hingewiesen, daß «Bund» im biblischen Sprachgebrauch nicht als eine Vereinbarung oder Abmachung zwischen gleichberechtigten Partnern mißverstanden werden darf. Der «Bund» bezeichnet vielmehr die Bindung des Menschen an Gott, die in der Selbstzusage an den Menschen begründet ist. Als «Mittler des neuen Bundes» offenbart uns Jesus die Selbstzusage Gottes und zeigt uns in seinem Verhalten den einzig möglichen Weg, dem Anspruch Gottes zu entsprechen. Der «Bund» beruht also auf der alleinigen Initiative Gottes, er ist die «Setzung» Gottes, die auf das bundesgemäße Verhalten des Menschen tendiert und darin zum Vollzug kommt.

Der «Neue Bund» beendet und überholt den «Alten Bund». Zwischen beiden besteht nicht nur das Verhältnis eines zeitlichen Nacheinander, sondern ein qualitativer Unterschied. In diesem Sinne spricht der Hebräerbrief von Christus als dem «Mittler eines *besseren* Bundes, der auf bessere Verheißungen hin festgesetzt worden ist» (8,6). Hierzu beruft sich der Verfasser des Hebräerbriefes im folgenden auf den Propheten Jeremias, der sozusagen als «Evangelist» des «Neuen Bundes» zitiert wird: «Siehe, es kommen Tage, spricht der Herr, da werde ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund schließen, nicht wie der Bund, den ich mit ihren Vätern gemacht habe...» (31,31f.). Was Gott durch seinen Propheten verheißen hat, ist in Christus Wirklichkeit geworden. Die neutestamentlichen Autoren verkünden damit nichts anderes als das, was von den Propheten vorherverkündet wurde. Danach besteht die Neuheit des Neuen Bundes darin, daß Gott seine Verheißung verwirklicht: «Ich werde mein Gesetz in ihr Inneres legen und es ihnen ins Herz schreiben, und ich werde ihnen Gott sein und sie werden mir Volk sein» (Jer 31,33). Eben dies verkünden auch die neutestamentlichen Autoren (vgl. besonders Hebr 8,10; 10,16).[2] Sie verkünden es nur mit einer letzten Deutlichkeit, die ihnen im Blick auf Jesus ermöglicht ist. In Jesus, in seinem hingebenden Wirken bis in den Tod und damit in seinem bleibenden Mittlerdienst sehen sie die Verheißung Gottes schon im Vollzug. Denn Gott hat sein «Gesetz» ins Herz der Glaubenden geschrieben, so daß sie seinen Willen verstehen und tun; er hat ihnen seinen heiligen Geist geschenkt, der sie an alles «erinnert», was Jesus ihnen als Willen Gottes ausgelegt hat (vgl. Joh 14,26). Als von Gott berufenes Volk repräsentieren sie in ihrem Verhalten nach Maßgabe des Lebens Jesu den «Neuen Bund» als den *einen,* eigentlichen und letzten Bund, den Gott für die Menschen von Anfang an gewollt hat.

So läßt die biblische Rede vom «Neuen Bund» die Geschichte nicht in zwei Zeiträume zerfallen, die (nach einem geläufigen «heilsgeschichtlichen» Schema) als «Alter» und «Neuer Bund» zu unterscheiden wären. Vielmehr beinhaltet die biblische Theologie des «Neuen Bundes», daß Gott innerhalb der Geschichte der Menschen seinen Bund als den «Neuen Bund» hervortreibt, der von seiner Endgestalt her alle vorfindliche Geschichte in Frage stellt und überholt. Dieses eigentliche Bundeshandeln Gottes ist mit Jesus so deutlich in Erscheinung getreten, daß es in dieser Deutlichkeit nun zum verbindlichen Kanon menschlichen Handelns wird.

Dem «Neuen Bund» entspricht der «neue Mensch», der sich unter dem ständigen Imperativ des von Gott ermöglichten Neuen zu bewähren und zu verwirklichen hat. Die damit geforderte Erneuerung bedeutet im Hinblick auf den bisherigen Lebenswandel ein «Ablegen» des «alten Menschen» und ein «Anziehen» des «neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ist in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit» (Eph 4,24; vgl. Kol 3,10). Nur in dieser Erneuerung bewahrt der Christ sein neues Sein vor dem immer noch drohenden Veralten.

2. Neuheit ist verpflichtendes Lebensprogramm für die Christen. Der Christ lebt sein *«neues Leben»* nach Maßgabe des von Gott geschenkten heiligen Geistes. Der Apostel Paulus hat die Dialektik von Indikativ und Imperativ, von Gabe und Aufgabe des neuen Lebens zum Prinzip seiner ethischen Mahnungen gemacht.[3] Im Grunde hat der Christ nichts anderes zu tun, als das zu verwirklichen, was er empfangen hat. Etwas vereinfacht besagt das: Durch Jesus Christus sind wir erlöst und neue Menschen geworden; daher haben wir das, was wir (im Glauben an Christus) sind, im Leben zu verwirklichen. Christlicher Lebenswandel ist also bewahrheiteter Glaube.

Das *neue Lebensverhalten* der Christen ist das besondere Anliegen der Bergpredigt. Anders als bei Paulus kommt der Indikativ des neuen Lebens nicht ausdrücklich zur Sprache; in den Seligpreisungen tritt er immerhin deutlicher hervor, insofern die Heilsverheißung ihre Gültigkeit schon in entsprechenden Haltungen der Menschen in der Gegenwart erweist.[4] Jesus beruft zu einem neuen Verhalten, das auf den ersten Blick als eine menschliche Überforderung erscheint. Aber es geht dabei nicht um übermenschliche Leistungen,

sondern um den Erweis der Neuheit des Christseins als von Gott gewährter Gabe. Die gnadenhafte Befähigung des Jüngers wird in der Anforderung vorausgesetzt. Seine Kraft wächst mit seinem Angefordertsein, und zwar nicht aus dem eigenen menschlichen Vermögen; sie wächst ihm vielmehr von Gott her zu. Dabei ist aller Nachdruck auf die Ernsthaftigkeit gelegt, mit der man sich auf das Wort Jesu einläßt.

Die «bessere Gerechtigkeit» der Jünger (Mt 5, 20; vgl. 6, 1) ist zutiefst in ihrem Vertrauen auf die Autorität Jesu begründet. In den Antithesen Mt 5, 21–48 erweist die Autorität Jesu ihr besonderes Profil im Gegenüber zur vorgegebenen Überlieferung der «Alten». Danach genügt es nicht mehr, im Gefälle der Überlieferung zu verbleiben und unkritisch ständig nur die Autorität der «Alten» zu zitieren. Vielmehr bedarf es einer radikalen Neuauslegung des Willens Gottes in der Weise Jesu. Das fünfte und sechste Gebot (5, 21 ff.; 5, 27 ff.) und die übrigen Gebote des Dekalogs gelten, insofern sie Ausdruck des ursprünglichen Willens Gottes sind und nicht als bloße «Lebensweisheit», die von den «Alten« gelebt und vielfach bestätigt ist.

Sucht man das Neue der Gesetzesauslegung Jesu inhaltlich zu beschreiben, so ist mit den Antithesen stichwortartig die Brüderlichkeit, die sich in ständiger Versöhnung bewährt, und das Vertrauen zum Schöpfer und seiner Schöpfung, also die Überwindung von Mißtrauen und Mißgunst zu nennen. Gott will nicht nur einen an Einzelgeboten orientierten Teilgehorsam, sondern die Ganzhingabe des Menschen. Er will den ungeteilten Gottesdienst, der das ganze Lebensverhalten des Menschen umfaßt, dem es daher auch entspricht, daß zunächst die Versöhnung mit dem Bruder gesucht wird (Mt 5, 23 f.) und daß sie in allen Lebensbereichen, in der Ehe (5, 31 f.) wie im sonstigen gesellschaftlichen Leben (5, 33 ff.), bis hin zur Feindesliebe (5, 43 f.) zur Geltung kommt.

Die Forderungen Jesu sind nicht als bloße Ideale zu verstehen; sie wollen aus der Menschheit nicht eine große Klostergemeinschaft machen, weder ein großes Cluny noch ein großes Taizé. Vielmehr zeigen sie den Geist an, der mit Jesus in die Welt gekommen ist und das Verhalten der Menschen durchgehend bestimmen will, auch wenn die Widerstände gegen den Geist Gottes von seiten der Menschen hartnäckig sind. Allerdings bedarf die menschliche Gesellschaft dazu des ständigen Anstoßes, und hier haben exemplarische Konkretionen der Brüderlichkeit wie heute besonders eindrucksvoll in Taizé eine wesentliche Bedeutung. Ordensgemeinschaften und Bruderschaften können sich in der Verwirklichung des Geistes Christi nicht selbst genügen; sie stehen immer im Blick der Gesellschaft und sind notwendig auf sie bezogen.

III. Neuheit als Kennzeichen und Aufgabe der Kirche

Verstehen wir die Kirche als Trägerin des von Gott gestifteten «Neuen Bundes» und sehen wir die damit von Gott ermöglichte Neuheit des Lebens als eine eschatologische Wirklichkeit, die inmitten der gegenwärtigen alten Weltverhältnisse schon Raum gewinnen will, dann muß die von der Kirche bezeugte und verkündete Neuheit zunächst an ihr selbst gefunden werden. Aber die Kirche ist inzwischen gealtert. In zwei Jahrtausenden ist sie nicht schlechthin unverändert geblieben. Sie hat vielfache Erfahrungen gesammelt und ist daher geneigt, aus dem reichen Schatz dieser Erfahrungen zu leben, sich auf ihre bewährten Traditionen zu berufen und die Notwendigkeit einer ständigen Erneuerung auf Exerzitienbasis abzugelten. Die Neuheit des «Neuen Bundes» erscheint ihr dabei eher als Beständigkeit (im Sinne von «perennitas»), als Selbigkeit und Unveränderlichkeit des einmal Gegebenen, und weniger als Gabe Gottes, für die sie sich selbst in ihren Gliedern immer wieder neu disponieren muß. Die Kirche bedarf jedoch einer ständigen Erneuerung von ihrer ursprünglichen Berufung her und damit einer Orientierung am Geiste Jesu Christi, wenn sie nicht einer rein natürlichen Beharrungstendenz erliegen und ihre eigentliche eschatologische Dynamik verlieren will. Nur der Geist Jesu Christi bewahrt sie trotz geschichtlicher Alterung vor dem Veralten und erhält sie in der Neuheit des Neuen Bundes.

1. Die urchristliche Kirche hat sich als *geistbegabte* Kirche verstanden. Sie erwies sich als eine für Gottes gegenwärtiges Wirken aufgeschlossene Lebensgemeinschaft. In diesem Sinne mahnt der Apostel Paulus seine Gemeinden, der «Neuheit des Geistes» Raum zu geben und die Freiheit von der Veraltetheit des Gesetzeswesens zu verwirklichen (vgl. Röm 7, 6). Wohlgemerkt: Geistgewirkte Freiheit vom Gesetz kann und darf hier nicht als Gesetzlosigkeit mißverstanden werden. Vielmehr geht es dem Apostel wie schon Jesus selbst über den Gesetzesbuchstaben hinaus um den Willen Gottes in seiner eigentlichen, ursprünglichen Intention.

Geistträger waren in den urchristlichen Gemeinden alle Christen, insbesondere aber die *Propheten* unter ihnen. Sie standen im Dienst der Gemeinde und verkündeten ihr den Willen Gottes in seiner hier und jetzt den Menschen treffenden Gestalt zur «Erbauung, Mahnung und Ermunterung» (1 Kor 14,3). Paulus legt dabei besonderen Wert darauf, daß ihr Dienst auf das Ganze der Gemeinde bezogen ist. Wie die übrigen Charismen sind sie mit ihrer Gabe dem Kriterium der «Erbauung der Gemeinde» unterworfen (14,12). «Alles geschehe zur Erbauung» (*εἰς οἰκοδομήν*), nämlich zur Auferbauung der Gemeinde in «Glaube, Hoffnung und Liebe» (13,13). Freie Geisterschwärmerei war dem Apostel verdächtig, denn sie dient bestenfalls der «Selbsterbauung» (14,4), vielfach aber nur der Verwirrung der Christen wie auch der Nicht-Christen (vgl. 14,16ff.). Die Gemeinde bleibt daher auf die «Unterscheidung der Geister» (12,10) angewiesen, die den Geist nicht unterdrückt, wohl aber seine Äußerungen am Glauben prüft, dessen Mitte die Selbsthingabe Jesu «für die vielen» ist.

Es ist nicht zu übersehen, daß das prophetische Charisma in der Kirche teils infolge seines Mißbrauchs um seine Möglichkeiten gebracht wurde, teils aber auch infolge der Eigenart der geschichtlichen Entwicklung in die Isolation abgedrängt wurde. Es erschien eben leichter und ausreichend, sich mit den Formen des Geistwirkens zufrieden zu geben, die an das kirchliche Amt gebunden waren und dadurch jederzeit kontrollierbar blieben. Dennoch hat sich der prophetische Geist in der Kirche immer wieder auch in freieren Formen Geltung verschafft. Heute gibt es Zeichen für ein erneutes Erwachen von Geistesgaben, die lange Zeit verschüttet zu sein schienen. Die amtlichen wie die nicht-amtlichen Charismen, einschließlich der gesellschafts- und kirchenkritischen Aktivitäten, verdienen zunächst unser Vertrauen, das letztlich in dem Wissen um das Wirken des heiligen Geistes auch in unserer Zeit begründet ist. Sie alle unterliegen aber den gleichen Kriterien wie die Charismen in der frühchristlichen Zeit. Gerade durch das vielfältige Wirken des Geistes erweist die Kirche ihre Lebendigkeit.

2. *Erneuerung* kann in der Kirche Jesu Christi nicht nur revisionistischen oder gar restaurativen Crahakter haben. Erneuerung bedeutet hier vielmehr, der Neuheit des «Neuen Bundes» in der Kirche verstärkte Geltung zu verschaffen. Natürlich ist dabei, schon aus kirchenpolitischen und pastoralen Gründen (die nicht miteinander zu verwechseln sind), nicht revolutionär vorzugehen, als ob die vom Ursprung der Kirche gebotene Erneuerung schon in der Änderung institutioneller Strukturen erreicht würde. Die Kirche kann und muß nicht leugnen, daß sie von ihrer Geschichte vielfältig geprägt ist und immer auch Traditionen zu verwalten hat. Sie sollte allerdings das Wirken des heiligen Geistes nicht so leichtfertig mit der Geschichte ihrer Traditionen identifizieren, wie das vielfach geschehen ist und zum Teil immer noch geschieht. Erneuerung erfolgt vielmehr aus den Möglichkeiten, die der Geist Gottes *in der Gegenwart* bietet. Dann muß Tradition auf Gegenwart hin ausgelegt werden und nicht umgekehrt nur die Gegenwart der Tradition, zumal einer anonymen, untergeordnet werden.

Diese hermeneutische Regel liegt schon den Schriften des Neuen Testaments zugrunde. Die Worte Jesu finden in der Situation der überliefernden und auslegenden Gemeinde eine neue Anwendung und damit auch eine neue Akzentuierung. Ein besonders deutliches Beispiel hierfür ist das Gleichnis vom ungerechten Verwalter, Lk 16,1–9. Während das Gleichnis ursprünglich zu entschiedenem Handeln angesichts der Nähe des Reiches Gottes aufruft, legt die Auslegung des Lukas den Nachdruck auf den rechten Umgang mit dem «ungerechten Mammon». Die Lehre Jesu unterliegt den Gesetzen der Überlieferung ebenso wie die des Moses im Alten Testament. Entscheidend ist, daß der Impuls, den die Verkündigung Jesu gegeben hat, durch alle Tradition erhalten bleibt. Eben die ursprünglichen Impulse Jesu möglichst deutlich herauszuarbeiten, ist eine wichtige Aufgabe der Exegese.

Es genügt also nicht, auf Traditionen zurückzugreifen und die Tradition aus sich selbst auszulegen. Dies führt bestenfalls zu Historismus und archäologischer Rekonstruktion. Wie der Hausvater im Gleichniswort Jesu hat die Kirche vielmehr stets *«Neues und Altes aus dem Schatz hervorzuholen»* (Mt 13,52). Daß das Neue dem Alten vorgeordnet wird, zeigt an, daß die Vergangenheit auf die Gegenwart hin auszulegen ist. M.a.W.: Der Glaube an die Gegenwart des Geistes Jesu Christi läßt die wahre, den Menschen treffende Bedeutung des in Christus ergangenen Wortes Gottes erfassen.

IV. Die Verantwortung der Jugend

Die Kirche betont gerne und mit Recht ihre Verantwortung für die Jugend. Hiervon läßt sich je-

doch nur so sprechen, daß die Jugend in der Kirche selbst auch zur Geltung kommt. Es liegt im Gefüge der Kirche, daß in ihr die «Älteren», die πρεσβύτεροι, den Ton angeben. Die Jugend ist an das Wort der Älteren, nicht nur aus Gründen des Respekts, gebunden. Die Mahnungen des Neuen Testaments wissen um die «Begierden (ἐπιθυμίαι) der Jugend» (2 Tim 2,22).[5] Die Jungen bedürfen der Ermahnung, «besonnen zu sein» (Tit 2,6); aber man soll sie «ermahnen wie Brüder» (1 Tim 5,1). Dies alles reicht jedoch nicht aus, um der Jugend ihre Mitverantwortung in der Kirche streitig zu machen. «Niemand soll dich wegen deiner Jugend verachten», heißt es im ersten Brief an Timotheus. Vorausgesetzt ist dabei, daß die Verantwortlichen in der Kirche sich zwar in der Regel auf natürliche Lebenserfahrung stützen können, daß aber die Autorität des Amtes und damit die Verantwortlichkeit für die Kirche nicht schlechthin am Lebensalter hängt, sondern daran, daß Gottes Wort und Wille durch den Betreffenden deutlich zur Geltung gebracht wird.

Gottes Wort und Wille ist es, daß die Menschen seine Liebe kennenlernen, die er in Jesus Christus in unüberbietbarer Weise geoffenbart hat. Daß die Menschen die heilbringende Wirkung dieser Liebe erfahren, indem sie ihre eigenen, selbstgesetzten Grenzen immer wieder überschreiten und so das «neue Gebot» (Joh 13,34) erfüllen, sollte durch das vielfältige Engagement der Jugend in unserer Zeit deutlicher werden. Die Kirche kann nur gewinnen, nämlich ihre eigene prophetisch-charismatische Identität, wenn sie diesem Engagement der Jugend weiteren Raum gewährt. Der «junge Wein» des Neuen Bundes braucht auch in unserer Zeit «neue Schläuche».

[1] Vgl. G. Quell-J. Behm: ThWNT II, 106–137; E. Kutsch: E. Jenni und C. Westermann (Hrsg.), Theol. Handwörterbuch zum AT I (München-Zürich 1971) 339–352.

[2] Die Bedeutung von Jer 31,31–34 für das Selbstverständnis der urchristlichen Kirche und für ihre Verkündigung läßt sich nicht allein aus den wenigen Stellen erkennen, an denen der alttestamentliche Text ausdrücklich zitiert wird. Die Theologie dieses Textes steht deutlich erkennbar im Hintergrund der Verkündigung des Apostels Paulus von der «neuen Schöpfung» (2 Kor 5,17; Gal 6,1; Gal 6,15). Vgl. außer 1 Kor 11,25 auch 2 Kor 3,6–11 und die vielfache Anwendung des Gottesvolkgedankens auf die Kirche im NT.

[3] Vgl. etwa H. Schlier, Der Brief an die Galater = Krit.-exeg. Kommentar NT 7 (Göttingen ^{14}1971) 264–167; K. Kertelge, «Rechtfertigung» bei Paulus = Neutest. Abh. N.F. 3 (Münster ^{2}1971) 251–263.

[4] Vgl. G. Eichholz, Auslegung der Bergpredigt = Bibl. Studien 46 (Neukirchen ^{2}1970) 40–44; E. Schweizer, Das Evangelium nach Matthäus = NTD 2 (Göttingen 1973) 57.61.65.

[5] Vgl. N. Brox, Die Pastoralbriefe = Regensburger NT 7,2 (Regensburg ^{4}1969) 251: «dem jungen Amtsträger (liegt) heißsporniges, angriffslustiges Auftreten vor den Gegnern eher... als die V. 14 u.ö. gegebene Anweisung».

KARL KERTELGE

geboren 1926 in Selm/Westfalen, 1951 in Münster zum Priester geweiht, 1951–1961 Kaplan und Religionslehrer, 1964 Theologische Promotion in Münster, 1969 Habilitation für Neues Testament in Münster, seit 1969 o. Professor für Exegese des Neuen Testaments an der Theologischen Fakultät Trier. Er veröffentlichte: «Rechtfertigung» bei Paulus = Neutest. Abhandlungen N.F. 3 (Münster 1967); Die Wunder Jesu im Markusevangelium = Studien zum Alten und Neuen Testament 23 (München 1970); Der Brief an die Römer = Geistl. Schriftlesung (Düsseldorf 1971); Gemeinde und Amt im Neuen Testament (München 1972) (Hrsg.); Rückfrage nach Jesus = Quaestiones disputatae 63 (Freiburg 1974).

Ernesto Balducci

Die Anziehungskraft, die der Absolutheitsanspruch des buchstäblich verstandenen Evangeliums auf die Jugend ausübt

Um das Phänomen, das wir hier untersuchen wollen, besser zu verstehen, dürfte es angezeigt erscheinen, dieses im größeren Rahmen eines Prozesses zu sehen, der – wenigstens im «entwickelten» Westen – wohl weit über den Wirkungskreis der Kirche hinausgreift, der vielmehr die gesamte Gesellschaft betrifft. Es handelt sich dabei um die ständig fortschreitende Auseinanderentwicklung einerseits des Bewußtseins und des Gewissens der einzelnen, die sich gedrängt fühlen zur Suche nach einem neuen Lebenssinn und andererseits der Institutionen, die traditionellerweise die Aufgabe hatten, genau diese sinngebenden Lebensentscheidungen je nach ihrer unterschiedlichen Zielsetzung zu organisieren und die Treue ihrer Adepten mit einem starken Identitätsempfinden zu belohnen. Ein Professor, ein Beamter, ein Offizier, ein Priester, eine Ordensschwester waren, insofern sie Institutionen repräsentierten, die allgemein anerkannt waren als Träger von Bedeutungsgehalten mit universalem Wert, zugleich auch verpflichtende Bezugspunkte für jugendliche Gewissen auf der Suche nach einem Lebensstand mit moralischem Sinngehalt.

In diesem soziologischen Horizont (der sicherlich nicht der österliche Horizont ist!), erschien die Kirche als eine Institution unter anderen, oder mehr: aufgrund der «letzten» Würde ihres Sinngehaltes, stand sie über allen mit dem Anspruch, sich diese anderen Institutionen unterzuordnen wie das Absolute sich das Relative unterordnet.

Im traditionellen Staat – vor den Revolutionen – war die Kirche geradezu der ideologische Apparat schlechthin, hatte sie die Funktion, die Wertvorstellungen der herrschenden Kultur zu sichten und zu sakralisieren und so die Stabilität der bestehenden Ordnung zu sichern – in der Art einer *religio societatis*. Während dieser langen Zeitspanne – die auch heute noch überall dort andauert, wo die alten Formen der Christenheit überlebt haben – wurde der Absolutheitsanspruch des Evangeliums gedacht und erlebt in den Anschauungsformen der *religio naturalis*, unter denen die Vorstellung von dem Ineinsfallen von Vollkommenheit und Weltflucht den ersten Rang einnahm.

Die biblisch-messianische Sicht der Welt – welche die Verwerfung der bestehenden Ordnung und die Vorwegnahme des Reiches Gottes mit einschließt – blieb der religiösen Sicht mit ihren typischen Dualismen zwischen Materie und Geist, Zeit und Ewigkeit, Aktion und Kontemplation untergeordnet. Der Glaubensgehorsam, der seiner Natur nach prophetisch ist und von daher fast immer ein kritisches Urteil über die Institutionen nach sich zieht, wurde durch scharfsinnige theologische Vermittlungen soweit gebracht, daß er mit einem juridisch verstandenen Gehorsam gleichbedeutend wurde.

Auf diese Weise gelang es der kirchlichen Institution, alle charismatischen Bewegungen an der Kandare zu halten und in sich selbst hinein zu integrieren. Typisch dafür ist der Fall der franziskanischen Bewegung. Um das Zusammenleben der großen Allgemeinheit der Gläubigen und jener Gruppen von Gläubigen, welche das monastische Ideal als Lebensstand gewählt hatten, innerhalb ein und derselben Institution zu ermöglichen, erarbeitete man die Unterscheidung zwischen den für alle geltenden Geboten und den evangelischen Räten, deren Geltung auf denjenigen beschränkt sei, der sich zu einem Leben der Vollkommenheit berufen fühle. Und so wurden die absoluten Ideale der Armut, der Jungfräulichkeit und des Gehorsams, nachdem sie ihres Wertes als prophetischer Anrufe an die gesamte Kirche entleert waren, zum Sonderberuf einiger weniger «Spezialisten», ein wenig so, wie in einem militaristischen Staat das Ideal des Friedens für Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen reserviert ist.

Das unterscheidende Zeichen der Treue zu Christus war für die große Menge die Treue zur institutionellen Kirche, während von dem beispielhaften Zeichen der evangelischen Vollkommenheit nur noch die Praxis der Ordensgelübde übrigblieb. Die Beispielhaftigkeit des mönchischen Lebens wurde so diskussionslos hingenommen, daß sowohl der Weltklerus wie die Laien auf ihr ihre eigenen Vollkommenheitsideale aufbauten. Wenn die Anrufe des Evangeliums eine Antwort ohne Vorbehalt herausforderten, so führte dies immer

zu einer Entscheidung für den Ordens- oder Priesterberuf oder in neueren Zeiten zu einem kämpferischen katholischen Aktivismus, der in strikter Abhängigkeit vom Klerus verwirklicht wurde.

Dieses Gesetz hat aber in diesen letzten zehn Jahren in deutlich sichtbarem Maße an Geltung verloren. Während der unmittelbare Kontakt mit dem Evangelium – bei Einzelnen und in ganzen Gemeinschaften – gewachsen ist, haben die institutionalisierten Formen der «Nachfolge Christi» an Gewicht verloren. Dort, wo das Evangelium als oberste Norm des Lebens aufgenommen wird, wird das Vollkommenheitsmodell, das die Erfahrung der Jahrhunderte für immer und ewig zu empfehlen schien, immer mehr vernachlässigt. Über die allgemeine Ursache hinaus, auf die ich schon angespielt habe, nämlich die Auseinanderentwicklung von Bewußtsein und Gewissen der einzelnen einerseits und der Institutionen andererseits, hat diese Erscheinung noch unmittelbarere Ursachen, welche in den inneren Verhältnissen der katholischen Welt liegen. Sie ist nämlich der Reflex zweier Wandlungen, die nur scheinbar unabhängig voneinander sind, die aber in Wirklichkeit untereinander verknüpft sind: das neue Selbstverständnis der Kirche und die humanistische Wende.

Das Zweite Vatikankonzil hat im Bewußtsein der Kirche eine Dialektik eröffnet oder – sofern sie schon vorhanden gewesen sein mag – wenigstens legitimiert, die sich vermutlich nur noch verschärfen wird: die Dialektik zwischen den strukturellen und doktrinären Formen, die uns als Erbe der Tradition überkommen sind, und dem Wort Gottes als norma normans, welches die historische Kirche unter sein Gericht stellt, indem es alles, was in ihr seine Wurzeln in der Zeit hat, relativiert und in die Rolle von Provisorien zurückversetzt.

Wenn die Kirche sich erst einmal definiert als die Gemeinschaft der Gläubigen, die auf unteilbare Weise für das Heil der Welt verantwortlich und zur Wahrnehmung dieses Auftrags mit den Vollmachten Christi – der prophetischen, der königlichen und priesterlichen Vollmacht – ausgerüstet ist, dann verliert die Lehre von den Ständen der Vollkommenheit und die damit verbundene Unterscheidung zwischen Geboten und Räten ihre Grundlage.

Die Gleichförmigkeit mit Christus bedarf nun immer weniger der kirchenrechtlichen Vermittlungen und Bestätigungen: sie ist der freien Erfindungskraft der Gewissen überlassen. Wenn die Nachfolge Christi ein Programm für die Suche nach Erkenntnis des Willens Gottes ist, etwas, was gelebt werden muß im totalen Eintauchen in die unvorhersehbaren konkreten Situationen der Geschichte, welchen Sinn hat dann ein Lebensstand, dessen verpflichtende Aufgaben unwiderruflich feststehen sollen und in dem die Treue, indem sie sich selbst einem asketisch-juridischen Immobilismus unterordnet, schließlich die Möglichkeit ausschließt, daß die Stimme Gottes sich auch auf andere Weise und in anderem Sinne hören lassen könne?

Und wenn das Heil Gottes nicht bloß dasjenige ist, welches sich jenseits des Horizonts der Weltzeit verwirklicht, sondern auch Heil inmitten dieser Geschichte, Wachsen der Werte, welche den Menschen menschlicher werden lassen, welchen Sinn hat es dann noch, sich von der Welt abzusondern, um sein eigenes Heil zu erwarten? In diesem neuen Selbstverständnis der Kirche liegen die ernstesten Gründe dafür verborgen, daß das Ordensleben an Beispielhaftigkeit verloren hat.

Aber das Aufkommen und die alles überflutende und mit sich reißende Gewalt dieses neuen kirchlichen Bewußtseins wären unbegreiflich, wenn man sich nicht zugleich Rechenschaft gäbe über die anthropologische Wende, welche die Menschheit derzeit erlebt. Wer dabei stehen bleibt, die negativen Auswirkungen zu beklagen, welche die Konsumgesellschaft – von ihrer eigenen Logik gezwungen, die Bedürfnisse künstlich anzustacheln und folglich eine Ideologie des Eudämonismus zu propagieren – auf weite Schichten unserer Jugend hat, rührt damit nur an die Oberfläche dieses Phänomens.

Es genügt auch nicht, dieses Phänomen erklären zu wollen mit dem rapiden Abnehmen der ländlichen Zivilisation (dem traditionellen Reservoir für geistliche Berufe), wovon wiederum die urbane Zivilisation auf jede nur mögliche Weise profitiert, welche das Bewußtsein der Menschen in Kontakt bringt mit der ganzen Weite und Breite der Bewegungen der Geschichte. Die *pietas rustica* ist sakral, die *pietas civilis* ist ethisch, das ist wahr. Die Erschütterung aber, die heute mitten durch das Bewußtsein und das Gewissen der Menschen geht, entspringt den Wurzeln der technologischen Zivilisation, deren Widersprüche, die sich bis gestern noch auf die unmittelbar der Logik der Ausbeutung unterworfenen Klassen und Völker auswirkte, heute sowohl die ländliche Welt – deren Industrialisierung jetzt beginnt – betreffen wie auch die Gesellschaftsschichten, die vom Überbau oder im geschützten Bereich der Privilegiertheit leben.

Tatsächlich zieht die auf Produktivität gegründete Zivilisation in ihrer instrumentalisierenden Allmacht die gesamte Gesellschaft in ihren Bannkreis und weckt so auf allen Ebenen ein tief empfundenes Bedürfnis nach neuer Ursprünglichkeit sowie die Erkenntnis, daß die sittlichen Entscheidungen nunmehr immer die Verhärtungen der Objektivität durchbrechen müssen, um sie so zu verändern, mit anderen Worten: daß diese sittlichen Entscheidungen also eine politische Dimension haben.

Das ist der Grund dafür, daß die traditionellen Formen des Verständnisses der absoluten Forderungen des Evangeliums Ausflüchten ähnlich sehen oder als von der Ethik der herrschenden Klassen bedingt erscheinen. Das ist der Grund dafür, daß die klösterlichen Tugenden, statt eine Abwehr dieser Bedingtheiten zu sein, eher deren geheiligte Tarnung zu sein scheinen. Die Flucht aus der Welt hat, wenn sie überhaupt noch einen Sinn hat für die jungen Leute, nun einen ganz anderen Sinn als den traditionellen: Die Welt, vor der man fliehen muß, ist die Welt, so wie sie von den Mechanismen der Macht organisiert ist, vor allem von den Mechanismen der wirtschaftlichen Macht, eine Welt, deren Unmenschlichkeit man heute auch von den Gesichtern der Privilegierten ablesen kann.

Das Zweite Vatikankonzil hat ein gutes Beispiel gegeben für diesen neuen Stil der Ethik, wenn es anerkennt, daß wir heute «Zeugen der Geburt eines neuen Humanismus sind, in dem der Mensch sich vor allem von der Verantwortung für seine Brüder und die Geschichte her versteht» (Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 55).

Die Fälle, in denen junge Leute sich in ihrem Lebensentwurf vom Evangelium inspirieren lassen, sind immer zahlreicher geworden. Dabei richten sie ihren Einsatz jedoch auf Ziele, in denen die Hoffnungen der Unterdrückten Gestalt annehmen und die den großen Verheißungen der messianischen Prophetie entsprechen. Eine Gegenprobe für diese neue Orientierung ist es, daß die traditionellen Modelle der Heiligkeit wie etwa Aloysius von Gonzaga und Therese von Lisieux aus dem Horizont des sittlichen Strebens der Jugend verschwunden sind. Heute sind die bevorzugten Modelle die großen Propheten der geschichtlichen Veränderung wie Martin Luther King oder Che Guevara, wie Camillo Torres oder Ho Tschi-minh, mit anderen Worten also die Männer, die bis zum Opfer ihres Lebens die Verantwortung vor der Geschichte bewahrt haben.

Junge Leute dieses Schlages finden nur schwer Zugang zum Leben im Kloster oder im Priesterberuf, und wenn sie einmal dort hinfinden, so werden sie schnell davon enttäuscht sein. Viel leichter ist für sie der Versuch, ihre Glaubenserfahrung in einer der vom evangelischen Radikalismus inspirierten Kommunitäten oder Bewegungen zu leben.

Es handelt sich aber meist um sehr zerbrechliche und kurzlebige Berufungen. Ihre Inspiration durch das Evangelium neigt meist zu einer buchstäblichen Nachahmung des Vorbildes, aber wenn sich kritische Einwände erheben, löst sie sich in Nichts auf und macht dem Maximalismus der säkularisierten Eschatologien Platz.

Ich halte es für nützlich, in dem Horizont zu verbleiben, in dem ich selbst lebe, und eine kritische Bestimmung einiger Formen von kommunitären Bewegungen charismatischer Art zu liefern, obgleich es schwierig ist, in einer Wirklichkeit, die ständig in Fluß ist, genaue Orientierungslinien anzubringen. Ich verzichte aus naheliegenden Beweggründen der Diskretion darauf, Angaben zu machen, die eine genaue Identifikation der dieser Prüfung unterworfenen Bewegungen ermöglichen könnten. Was hier wirklich interessiert, ist ja ohnehin nur, jenseits dieser Typologie einige Orientierungslinien zur Aufdeckung von Tendenzen sichtbar zu machen, die in ihrer Gesamtheit vielleicht auch Ausdruck und Ankündigung einer neuen Zeit in der Geschichte der Kirche sein könnten.

Die Spaltungen – zwischen Rassen, Kulturen und Klassen –, die heute quer durch die Menschheitsfamilie gehen, wecken heute in vielen jungen Christen das Verlangen, die evangelische Liebe in ihrer Bedeutung als intersubjektive Intimität wiederzuentdecken. Es gab eine Zeit, in der junge Leute dieses Schlages die geborenen Anwärter für den Eintritt in die männlichen oder weiblichen Ordensgemeinschaften gewesen wären. Aber die klösterlichen Gemeinschaften sind allzu legalistisch, allzu sehr nach dem Schema einer «Gesellschaft der Väter» modelliert, ohne Spontaneität oder Freiraum für schöpferische Phantasie.

Die kommunitäre Bewegung, in der diese jungen Leute sich sammeln und organisieren, hebt jede Hierarchie auf und mißt dafür, auch im Stil des konkreten Lebens, den Dimensionen der Brüderlichkeit den höchsten Wert bei. Die Tatsache, daß diesen Kommunitäten junge Männer und junge Frauen verschiedenster Nationalität und manchmal auch verschiedener Hautfarbe angehören und die Tatsache, daß die jungen Leute unge-

achtet ihrer sozialen Herkunft aktiv zur gemeinsamen Finanzierung ihres Lebens beitragen, indem sie die niedrigsten Arbeiten übernehmen, und zwar auch in ihrem eigenen gemeinsamen Haushalt, belohnt die Gruppenmitglieder mit der tröstlichen Gewißheit, daß sie schon jetzt die christliche Liebe in ihrer alles umspannenden Weite zu leben wissen. Auf diesem Hintergrund hebt sich allerdings eine allzu bereitwillige Euphorie ab, eine allgemeine Weichheit voller affektiver Kompensationen. Die brüderliche Gemeinschaft scheint sich mehr aus den außerlogischen Quellen des Gefühls als aus den Imperativen der Heiligen Schrift zu nähren. Es fehlt fast völlig die kritische Auseinandersetzung mit der Welt und mit der institutionellen Kirche.

Was die Welt betrifft, so werden die ideologischen Konflikte und die unterschiedlichen politischen Standpunkte, die wirtschaftlichen Ursachen der Ungleichheiten und die ethische Notwendigkeit des Kampfes einfach ignoriert. Was die Kirche betrifft, so werden die institutionellen Verhärtungen, die man sich im übrigen durch formalen Gehorsam weit vom Leibe hält, nicht einmal wahrgenommen. Es kommt der Verdacht auf, daß die absolute evangelische Forderung brüderlicher und universaler Liebe dazu dient, eine Regression subjektivistischen Typs, ja ich möchte sagen eine Regression pubertärer Art zu verdecken. Wenn diese Regression kollektive Formen annimmt, so wird dadurch für alle der Übergang von der Subjektivität zur Objektivität, von der Sphäre der Empfindungen und der heroischen Absichten zur rauhen Sphäre der realen Beziehungen, welche sinnentleerte Leistungen zu fordern scheinen, immer schwieriger.

Der Aufruf des Evangeliums zu brüderlicher Liebe könnte auch als Alibi mißverstanden werden angesichts der Unfähigkeit, sich mit der Welt auseinanderzusetzen oder auch angesichts der Sehnsucht nach einem problemlosen Übungsfeld für Mitmenschlichkeit, in dem aber das gegenseitige Verhalten nicht so zu starren Konventionen geronnen ist wie in den Ordensgemeinschaften und pastoralen Organisationen, die von einer Art bloßer vernünftiger Betriebsamkeit angekränkelt erscheinen.

In den stärker industrialisierten Gebieten zeigen die Kommunitäten von Jugendlichen, die dort als Reaktion auf das Bedürfnis nach unmittelbareren und intensiveren zwischenmenschlichen Beziehungen entstehen, eine größere Offenheit für die großen utopistischen Alternativen zur modernen Welt. Die jungen Leute, die sich hier zusammenschließen, stammen fast ausnahmslos aus bürgerlichen Kreisen, die stark vom Druck der Leistungsgesellschaft betroffen sind und daher auch stark der Anfechtung durch ideologische Konflikte und der Frustration ausgesetzt sind. Dieses ihr familiäres Hinterland, das von der Vorherrschaft der wirtschaftlichen Interessen verwüstet ist, macht sie geneigt, affektive Integration und absolute Sicherheiten zu suchen, die sich dem dürren Pragmatismus ihrer Umgebung entgegensetzen lassen.

Eine Konstante derartiger Kommunitäten ist tatsächlich ihre Verachtung für die bürgerliche Gesellschaft – für ihre eigene Gesellschaft! –, die rationalisiert wird mit Hilfe einer Analyse marxistischen oder marcuseschen Typs. Mit der Unbefangenheit und Vorurteilslosigkeit von Analytikern suchen diese Kommunitäten – auf kultureller Ebene – der Notwendigkeit Genüge zu tun, mit Kreisen nichtchristlicher Jugendlicher zu wetteifern, die, wenn sie lebendig und aktiv sind, revolutionäre Tendenzen zeigen. Aber ihre Modernität macht an diesem Punkte Halt, weil die Analyse, nachdem sie erst einmal die Ursachen und die Konsequenzen des kapitalistischen Individualismus freigelegt hat, dann nicht einmündet in einen Operationsplan revolutionären Typs, sondern sich statt dessen – unter Verwendung der biblischen Eschatologie – kopfüber in eine christologische Lösung stürzt: allein die christliche Gemeinschaft, geboren aus dem Glauben an Christus, stellt das angemessene Modell zur Überwindung der gesellschaftlichen Widersprüche dar. Christus ist es, der in der Tat der wirkliche Retter der Welt ist: in seiner Lehre sind alle Antworten auf die Probleme des Menschen enthalten.

In einer derartigen Theologie gleicht Christus, in dem alles seine Versöhnung findet, ein wenig dem absoluten Geist Hegels, in dem sich auch – unter völliger Schonung der bestehenden Ordnung – alle Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft auflösen sollten. Und tatsächlich bietet der rein verbale Radikalismus dieser Kommunitäten für die Institutionen, ja selbst für die kirchliche Institution – zu der sie im übrigen respektvolle Distanz halten – keinerlei Grund zur Beunruhigung. In Italien bilden sie ein in sich abgeschlossenes Inselreich, das in sich vollkommen durchorganisiert und autonom ist. Die innere Hierarchie entsteht mittels eines charismatischen Ausleseprozesses: die enge Abhängigkeit von den Führerpersönlichkeiten erzeugt keine Gewissens-

bisse, weil sie verdeckt wird von einer suggestiven Einmütigkeit und ein Gegengewicht hat in der Aggressivität gegen die Außenwelt. Der narzistische und aggressive Wurzelboden dieser Kommunitäten offenbart sich auch in ihrer Neigung, die absoluten Forderungen des Evangeliums in sorgfältig abgefeilten, aber durch die verbohrte ständige Wiederholung erstarrten Formulierungen zum Ausdruck zu bringen. Es ist leicht verständlich, daß aus ihrer Mitte immer wieder die eine oder andere kirchliche Berufung kommt. So viel ist gewiß: wenn der katholische Integralismus noch eine Zukunft haben sollte – aber ich zweifle daran –, so wird er auf dieser Straße daherkommen.

Es ist noch der Erwähnung wert, daß viele gelehrige Schüler des italienischen Linksradikalismus aus diesen Kommunitäten kommen: Tatsächlich genügt es, daß der Übergang von der antikapitalistischen Analyse zur christologischen Synthese sich als unhaltbar erweist, um diesen zunächst christlichen Eschatologismus sich säkularisieren und das Reich Gottes sich mit der Revolution identifizieren zu lassen, die augenblicklich und mit allen Mitteln erreicht werden muß!

Die Bewegungen, von denen ich gesprochen habe, haben dieses eine gemeinsam: daß ihr bezeichnendstes Element die Erfahrung des gemeinsamen Lebens ist. Aber diese Evangeliumsbewegung der Jugend hat seit einigen Jahren auch andere, weniger fest strukturierte Formen angenommen, die sich inspirieren lassen von solchen geschichtlichen absoluten Werten – wie etwa «Friede» oder «Emanzipation der Dritten Welt» –, die sich leichter auf die Kategorien des Evangeliums zurückführen lassen. Seit etwa zehn Jahren gibt es – auch in Italien – mehr und mehr Katholiken, die sich mit einer unmittelbar aus dem Evangelium abgeleiteten Motivation für die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen entscheiden. Ohne Zweifel hat der von ihnen gegebene Anstoß mit dazu beigetragen, die öffentliche Meinung so weit zu bringen, daß sie das Parlament zwang, ein besonderes Gesetz für die Kriegsdienstverweigerer anzunehmen.

In den allerletzten Jahren haben die vom Evangelium inspirierten Pazifisten das schnelle Anwachsen des politischen Bewußtseins der Jugend in Rechnung stellen müssen und haben darum versucht, das Zeugnis der evangelischen Friedfertigkeit in eine Sprache zu übersetzen, die mehr an den Forderungen der politischen Vernunft Maß nimmt. Der Skeptizismus der herrschenden Klasse einerseits und der politische Realismus marxistischen Typs andererseits bringen es aber fast immer fertig, die christlichen Pazifisten als naive junge Leute erscheinen zu lassen. Dennoch ist ihre Fähigkeit, die öffentliche Meinung zu mobiliseren, immer noch groß. Ebenso wirksam ist ihr im Namen des Friedens immer wieder erhobener evangelischer Vorwurf an die institutionelle Kirche, die in ihren Augen Komplizin der Kräfte ist, die immer den Krieg gewollt haben und ihn auch heute noch wollen. Ihr – übrigens mehr psychologisch als biblisch bestimmtes – prophetisches Eintreten für die Wahrheit macht sie überdies unfähig zu jeder Einordnung in einen institutionellen Rahmen und läßt sie lautstarke Gesten und Solidaritätsbekundungen mit den Opfern der Institutionen vorziehen.

Mehr von allgemeiner Offenheit bestimmt und von seiner ganzen Natur her mehr auf der Linie der neuen Formen des Internationalismus der katholischen Kirche liegend ist die Bewegung oder besser: die Gesamtheit jener Bewegungen, für die evangelische Parteinahme für die Armen Gestalt annimmt in der – auf verschiedene Weise zum Ausdruck gebrachten – Solidarität mit den Völkern der Dritten Welt. Hier gibt es junge Leute, die – oft für immer – in die ehemaligen Kolonialländer gehen, aus den selben Motiven wie die Missionare, aber mit ganz anderer Zielsetzung. Sie sind aber nur der heroische Vortrupp einer sehr breiten Schicht in der Jugend, in der der Universalismus des Evangeliums sich Ausdruck verschafft in freiwilligen Initiativen, deren Sinn einerseits die Anklage gegen die Welt der Reichen und andererseits die konkrete Hilfe zur Emanzipation der ausgebeuteten Völker ist.

Bei der Propagierung dieser Zielsetzung ist die Verwendung des Vokabulars aus dem Evangelium weithin üblich. Es versteht sich von selbst, daß von dieser Werbung vor allem diejenigen Jugendlichen mit Erfolg angesprochen werden, die in diesen spontanen und improvisierten Formen des Einsatzes die Möglichkeit erkennen, sich ein gutes Gewissen zu verschaffen, ohne sich dabei in politische Risiken einzulassen. Die Initiatoren dieser Aktivitäten haben allen Grund, sich zu freuen über das Gehör, das das Evangelium in weiten Bereichen der Welt der Jugend findet, aber sie müßten erstens der Tatsache mehr Gewicht beimessen, daß die Begegnung mit dem Evangelium in diesem Falle mehr suggestiver Art und von vorübergehender Dauer ist, sodann aber müßten sie auch sehen, daß diese Jugendlichen, wenn sie erst

einmal aus der unkritischen Trägheit ihrer Umgebung aufgescheucht und in eine sittliche Beweglichkeit versetzt worden sind, in den meisten Fällen viel weiter gehen: Sobald die ethisch-religiöse Emotion von der ersten Ernüchterung aufgezehrt ist, werden sie sich zu einer politischen Parteinahme durchringen, die in der Regel ganz von der kritischen und völlig säkular motivierten Vernunft bestimmt sein wird.

In diesen letzten Jahren zeigt sich immer stärker die Tendenz eines Abebbens des jugendlichen Enthusiasmus für das Evangelium. Kennzeichnend dafür sind – negativ gesehen – das geschwundene Vertrauen in die Möglichkeit, daß das Glaubensengagement sich in äußere Wirklichkeit umsetzen läßt; sodann – positiv gesehen – das gemeinschaftliche Bemühen um die Begegnung mit dem Wort Gottes mit dem erklärten Ziel der «Bekehrung». Bei einem vor kurzem in Apulien abgehaltenen Treffen betrug die Zahl der versammelten Verantwortlichen einer Gemeinschaftsbewegung dieser Art rund sechshundert! Es handelt sich hier um Gemeinschaften, die nicht ausschließlich, aber vorwiegend aus Jugendlichen bestehen. Innerhalb dieser Gemeinschaften wird eine Disziplin geübt, die an ein Katechumenat erinnert. Die in diesen Gemeinschaften herrschenden Auswahlkriterien beziehen sich statt auf subjektive Urteile auf den Grad der Beharrlichkeit im Durchlaufen der verschiedenen Phasen des Ausbildungsweges. Das Wort Gottes ist für diese Gemeinschaften ein absoluter Wert, der sich selbst genügt. Sein Bezug zu den Veränderungen in der Geschichte – zu den Zeichen der Zeit – hat für das so verstandene Wort Gottes keine strukturale, sondern nur kontingente Bedeutung, und so kann er ruhig der Gewissensentscheidung des einzelnen überlassen werden. Dieser Bezug liegt außerhalb des heiligen Bezirks, in dem die Gemeinschaft dem Wort Gottes begegnet. Der spezifische sichtbare Ausdruck der Gemeinschaft ist die Predigt des Evangeliums, die in der Weise einer Pilgerschaft vollzogen wird, immer zwei und zwei, entsprechend dem buchstäblich genommenen Vorbild der Schrift. Ein solches apostolisches Paar wandert ohne Geld und ohne Empfehlungen von Haus zu Haus, von einem öffentlichen Platz zum andern. Es bringt die Frohe Botschaft ganz so, wie die innere Inspiration es ihm eingibt. Dieses Modell des Katechumenats breitet sich derzeit auch innerhalb der einzelnen Pfarrgemeinden aus. Tatsächlich trägt es ja auch keinerlei antiinstitutionelle Voreingenommenheit an sich, selbst wenn es von der Voraussetzung ausgeht, daß die traditionellen Formen der Ordensgemeinschaft und der Seelsorgeorganisation überholt sind und ebenfalls der Bekehrung bedürfen.

In einer ausgesprochen entgegengesetzten Richtung bewegen sich jene immer zahlreicher werdenden jungen Leute, die sich dem Evangelium mit einem eindeutig politisch bestimmten Vorverständnis zuwenden, das inspiriert ist von der Analyse und von der Parteinahme für eine Klasse. Auch bei dieser Richtung gibt es die Gefahr einer gewissen evangelischen Buchstabengläubigkeit, die Tendenz nämlich, die neutestamentlichen und ganz allgemein die biblischen Kategorien – wie die Kategorie des Exodus und der Erwählung der Armen – so aufzufassen, als wären sie unmittelbar anwendbar auf die revolutionäre Situation, in der sich die heutige Gesellschaft befindet. Aber dabei handelt es sich um eine Unbefangenheit, die schon in rascher Auflösung begriffen ist. Tatsächlich wird heute festgestellt und auch in weiteren Kreisen immer mehr bewußt, daß die prophetisch-eschatologische Botschaft etwas anderes ist als die wissenschaftliche Analyse der gesellschaftlichen Konflikte. Und damit eröffnet sich ein neues Kapitel in der Geschichte der Glaubenserfahrung, mit dem wir uns aber hier nicht zu befassen haben.

Es ist jetzt aber an der Zeit, daß wir uns fragen, ob es etwas Gemeinsames und Verbindendes gibt in dieser Vielzahl von Formen einer jugendlichen Evangeliumsbewegung. Meines Erachtens sind dies die charakteristischen Züge, welche sich in den verschiedensten Tendenzen immer wieder finden:

a) Vorherrschend ist der Wille, das Leben des Glaubens ohne jede Zuhilfenahme theologischer Vermittlung am Absolutheitsanspruch des Evangeliums zu messen.

b) Die Auffassung von diesem Absolutheitsanspruch und seine praktische Verwirklichung folgen weder den von der Institution vorgesehenen noch den von der Tradition des Lebens nach den evangelischen Räten kanonisierten Modellen.

c) Der treuen Befolgung des Evangeliums gesellt sich keine angemessen vergleichbare Achtung vor den Forderungen der kritischen Vernunft zu, welche die ideologischen Bedingtheiten entlarven könnte.

e) Daraus folgt, daß die Anhänger dieser vom Evangelium her motivierten Bewegungen zumeist zur bürgerlichen Klasse gehören, also zu der ideologisch am meisten festgelegten Klasse.

e) Daher kann man sich nur schwer des Ver-

dachtes erwehren, daß die hier besprochene Evangeliumsbewegung aufs schwerste, wenn auch noch nicht unheilbar, von der Krankheit einer unterschwellig wirksamen ideologischen Triebkraft befallen ist, welche mit diesem evangelischen Radikalismus ihre Impotenz gegenüber geschichtlichen Aufgaben zu tarnen versucht. Wenn dieser Verdacht sich bewahrheiten sollte, so handelte es sich hier um eine Weise der Weltflucht, die sich nicht mehr bloß auf den Wegen des klösterlichen Lebens abspielt und die daher viel problematischere Folgen hat. Der Wege zum Verfall könnten hier genau so viele sein wie der Wege zur Wiedergeburt.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ERNESTO BALDUCCI

geboren 1922 in Santafiora (Toskana), Piarist, studierte in Rom und Florenz, wo er Dozent für Geschichte und Philosophie ist. 1958 gründete er mit einer Laiengruppe die theologische Zeitschrift «Testimonianze», deren Direktor er ist. Er ist Rektor des Studienzentrums Badia Fiesolana in San Domenico (Florenz). Er veröffentlichte u.a.: Cristianesimo e cristianità (Brescia ^{2}1964), Papa Giovanni (Firenze ^{5}1964), Diario dell'esodo (Firenze 1971), Vietnam collera di Dio (Torino 1973), Die Kirche als Eucharistie. Gedanken zur Frage der Ortskirche = Der Christ in der Welt V, 14 (Aschaffenburg 1974).

Yves Congar

Soll das Christentum übermittelt und übernommen oder frei und neu interpretiert und gelebt werden?

Die Jugend wäre nicht Jugend, würde sie nicht in jeder Generation die ererbten, altgewordenen Formen durch Neuschöpfungen ersetzen, irgendwie so, wie bei einer vernarbenden Wunde von neuem frische Zellen sprießen und die Kruste der alten, abgestorbenen Zellen abstoßen. Aber man hat es auch schon erlebt, daß neue Generationen die Traditionen der Vergangenheit wiederentdecken und sie wiederaufleben lassen. Zumeist sind sie in das ihnen übermittelte Erbe eingetreten. Die Generation, zu der ich gehöre, hat wohl an den überkommenen Formen manches geändert. Doch besteht ein großer Unterschied zu der Jugend von heute: wir waren integriert. Das Charakteristikum der heutigen studierenden Jugend hingegen erblickt man im «weitverbreiteten Willen, sich nicht integrieren zu lassen».[1]

Wohl betreffen unsere Bemerkungen die Lage in Frankreich, da dieses unser Erfahrungs- und Forschungsfeld ist. Aber das Problem, das uns hier beschäftigt, hängt, wie wir sehen werden, mit der gewaltigen Kultur- und Gesellschaftsmutation zusammen, die auf Weltebene vor sich geht, und zudem ist auch das Phänomen «Jugend» seinerseits eine weltweite Erscheinung nicht nur infolge der Bevölkerungsexplosion – in der Dritten Welt: Südamerika, Afrika, Asien ist die Bevölkerung zu 43% noch nicht fünfzehn Jahre alt –, sondern auch deswegen, weil die jungen Menschen eine eigene, ihrer Eigenart bewußte, relativ autonome, als solche gewollte Welt darstellen.

Deshalb steht zu erwarten, daß dieser Umbruch, die Weigerung, sich von einer überkommenen Tradition bestimmen zu lassen, sich bei den jungen Menschen besonders stark bemerkbar macht. Doch in dem Maß, als wir dieses Phänomen studieren und darüber nachdenken, drängt sich uns die Feststellung auf, daß es nicht auf die Jugend beschränkt bleibt, sondern auch mehr oder weniger die Welt derer prägt, die in den Jahren nach dem letzten Weltkrieg zwanzigjährig geworden sind. Es hängt mit der gegenwärtigen Kulturmutation zusammen. Als Ergebnis einer großen Umfrage über den heutigen Katholizismus stellte René Pascal im März 1974 in der Zeitung «La Croix» ein weitgehendes «parting of the ways» fest: Die einen verteidigen die institutionelle, traditionelle Kirche, die andern lehnen sie ab. Er fragte sich am Schluß: «Gibt es heute nicht zwei Kirchen: die institutionelle ‹Kirche›, die ein

mächtiges Haus besitzt, und eine ‹instituierende Kirche›, die an verschiedensten Orten neue Stile kirchlichen Lebens erprobt?» Dies ist genau die Situation, die darzulegen wir gebeten wurden. Wir werden zuerst die Gesamtlage analysieren und sodann auf die «Jugend» zurückkommen, um darin, wie in glühend heißem Zustand, den Entscheid zu einem Christentum zu finden, das sich von vielen durch Tradition übermittelten Regulierungen freigemacht hat.

Ein übermitteltes und übernommenes Christentum

Das Christentum ist wesentlich eine Religion, die durch ein einmaliges Eingreifen Gottes konstituiert, instituiert worden ist. Es hat nur einen Abraham, einen Exodus, einen Sinaibund, einen David gegeben; es hat nur einen Johannes den Täufer, eine Maria von Nazaret, einen Jesus, nur ein Petrusbekenntnis, ein Abendmahl, eine Passion, eine Auferstehung, ein Pfingstereignis gegeben. All dies, zusammen mit allem übrigen, bildet den «heiligen ein für allemal übermittelten Glauben», von dem der Judesbrief (Vers 3) spricht. Dies hat nicht mehr zu geschehen, sondern ist bereits geschehen. Und dies ist uns gegeben, damit wir an diesen Realitäten Anteil haben und durch sie hindurch Gemeinschaft haben nicht nur mit Gott, sondern auch miteinander und mit all denen, die vor uns in dieser Gemeinschaft gelebt haben (vgl. 1 Joh 1,1–3). Wir sind nicht die ersten und nicht die einzigen. Es ist demnach so: Für die Kirche ist eine Überlieferungs-(Übermittlungs-)Struktur wesentlich.

Zugegeben, die Dinge liegen nicht so einfach. Was mir übermittelt wird und ich übernehmen soll, ist nicht Abraham, der Bund, Jesus einfachhin, sondern in einer dogmatischen, liturgischen, gesellschaftlichen, disziplinären Verfaßtheit; es sind somit Formeln, Präzisierungen, ein Kodex, Autoritätsstrukturen. Es ist die Solidarität mit einer Geschichte, die neben Franz von Assisi, Pius IX. und den Syllabus, neben den Martyrern die Inquisitoren, neben Las Casas den Fall Galilei in sich schließt... Es gibt die ganze Last der Strukturen, die von Simone Weil ein «Ungetüm» genannt wurden. Zudem wurde die ursprüngliche Institution im Lauf der Jahrhunderte von einer Kirche in gewissen Denk-, Sprach-, Kultformen gelebt, kurz, in einem Gefüge von Ausdrücken, die gleichsam ihr Kleid und ihr Gesicht bilden. Im Lauf der Jahrhunderte, vor allem aber in gewissen klassischen Perioden (Epoche der Kirchenväter, Architektur und Scholastik des Mittelalters, das 17. Jahrhundert Frankreichs, das Papsttum der Neuzeit) hat die Kirche so ihr Erbe mit einer Kultur umkleidet: eine bewundernswerte, geniale Schöpfung, voller Tiefsinn, Kraft und Poesie, ein Schrein der katholischen Kultur, der den seit der Urinstitution überkommenen Schatz überzieht, birgt und zum Ausdruck bringt.

Dies will «übernommen» sein. Generationen von Katholiken haben das ganze Erbe problemlos akzeptiert, und der Verfasser dieses Aufsatzes erklärt, daß er diese katholische Kultur liebt und sich darin nicht nur wohl fühlt, sondern auch sich dadurch geadelt und bereichert vorkommt. Er möchte nicht «konservativ» sein, aber er will ein Mann der Tradition sein und ist es. Zwar besteht die Überlieferung nicht einfach in Übermittlung: Es würde nichts übermittelt, wenn es nicht übernommen würde. Kann man die Eucharistie einer Population in einer Sprache «tradieren», die von dieser nicht verstanden wird? Eine gewisse Kritik und eine gewisse Kreativität müssen den Rückbezug und die Übermittlung begleiten. In diesem Sinn und innerhalb der zur Wahrung der Authentizität der Übermittlung gesetzten Grenzen besteht «die einzige Weise, das gleiche in einem neuen Kontext zu sagen, darin, es anders zu sagen».[2] Es läßt sich nicht bestreiten, daß von Gregor XVI. bis zu Pius XII. der Katholizismus das, was die Welt an Fragen und Anregungen an ihn herangetragen hat, zu wenig entgegengenommen hat – und manchmal überhaupt nicht: sie wurden zurückgewiesen, verurteilt oder ignoriert. Als die Barrikaden weggehoben (durch das Konzil) oder durchbrochen oder umgestürzt oder überstiegen wurden, kam es zu einem Debakel wie beim plötzlichen Schmelzen eines Eisfeldes.

Für die heutige Krise ist das Konzil nur in sehr beschränktem Maß verantwortlich: zum ersten hat es an den Tag gebracht, daß «die Kirche» nicht auf alles eine Antwort hat und daß sie keineswegs die Einheit eines Monolithen, sondern vielmehr Spannungen und gegensätzliche Tendenzen aufweist; zum andern hat das Konzil der Unbedingtheit des katholischen Systems, das aus der mittelalterlichen Scholastik, der Gegenreformation und dem Papsttum der Neuzeit hervorgegangen war, ein Ende bereitet: eines bündigen, straffen Systems, worin eine Scholastik, ethische Verhaltensregeln, ein Kirchenrecht, eine Stufenleiter von Würden und heiligen Autoritäten, eine enge Kontrolle mit einer Zentralgewalt, einem weit-

gehenden Konformismus und strammer Gehorsamshaltung sich paarten. Darauf beschränkt sich unserer Meinung nach die Verantwortlichkeit des Konzils, das sich selbst in die Linie der lebendigen Tradition hineinstellte. Die Krise ist nur darum so heftig, so unmöglich zu meistern, weil sie aus der phantastischen Zivilisationsmutation hervorgeht, die die Welt durchmacht, aus einer Mutation von einem Ausmaß, einer Tiefe, einer Allgemeinheit, einer Erstreckung und einer Akzeleration, wie man dies bis jetzt noch nie gekannt hat. Alles wird aufs Mal in Frage gestellt, alles, was man aus der Vergangenheit erhalten hat. Die ganze Welt wird dadurch erschüttert, aber selbstverständlich die jungen Menschen mehr als andere. Weshalb?

Das Übermittelte und Übernommene werden in Frage gestellt und verdrängt

Sämtliche Analysen der gegenwärtigen Mutation und Krise erblicken deren Ursprung im Übergang von einer Welt, worin der Mensch in eine bestimmte, relativ stabile natürliche Ordnung der Dinge eingebettet war, zu einer geschichtlichen Welt, die vom Menschen dominiert und in ihrem Lauf bestimmt wird. «In einer vortechnischen Welt läßt sich der religiöse Mensch von einer Weltvorstellung leiten, worin die ewige, gewollte Ordnung der Dinge sich von selbst aufzwingt. In einem industriellen, technischen Universum hingegen wird die kulturelle Grunderfahrung des Menschen vom Bewußtsein getragen, die Materie und den Kosmos zu verändern und zu geben. Damit kann das religiöse Verständnis, das sich der industrielle Mensch von seinem Leben macht, sich nicht mehr auf der Grundlage eines Sich-Einfügens in eine von der Schöpfung und der Natur auferlegte Ordnung realisieren. Nur innerhalb der Umgestaltung seines Lebens und der Welt, die er bewohnt, kann der Mensch sich eine Intuition des Übernatürlichen bewahren. Er bringt somit weiterhin seine Beziehung zum Transzendenten zum Ausdruck, doch diese Beziehung läßt sich nicht mehr in einer Religion von Riten und Verpflichtungen leben, worin zum Ausdruck kommt, daß man sich der Natur und der bestehenden Ordnung unterwirft, sondern sie wird in Verhaltensweisen aktualisiert, die auf dem Willen beruhen, die Welt und das Leben umzuformen. Anders herum gesagt: Man akzeptiert keine Verhaltensregeln und -modelle mehr, die im Namen einer als unveränderlich erachteten übernatürlichen Ordnung auferlegt werden, sondern man geht heute zu ‹orientierten, aber nicht regulierten› Verhaltensweisen über. Es handelt sich um einen Übergang von gesellschaftlich und moralisch geregelten Verhaltensweisen zu einem frei auf Werte orientierten Handeln.»[3] In einem Vortrag, den er zur Eröffnung der Christlichen Weltstudentenkonferenz am 22. Juli 1968 zu Turku hielt, sagte J. Moltmann: «Die moderne Welt ist eine Welt voller offener Möglichkeiten. Darum ist das moderne Bewußtsein zukunftsorientiert... Diese neuartige Ausrichtung auf mögliche, freie und neue Zukunft hat die vertrauten religiösen Vorstellungen des Glaubens in eine tiefe Krise gebracht und ist der Ansatzpunkt der modernen Religionskritik. Darum fühlen sich der Glaube an einen jenseitigen Gott und die religiöse Bindung an die Vergangenheit ohnmächtig in der modernen Welt.»[4]

Diese Veränderung des Geistesuniversums und das Bewußtwerden des Umbruchs, die sie mit sich bringt, gingen sehr rasch vor sich. Die jungen Menschen wurden davon fast auf einen Schlag erfaßt. Dieser brüske Umschwung erhellt aus den Ergebnissen einer Meinungsumfrage. Die Frage lautete: «Wird Ihre Generation anders sein als die Ihrer Eltern?» Antwort[5]:

	1957	1969
stark anders	16%	92%
nicht viel anders	76%	5%

«Schwerwiegender ist (...) die Tatsache, daß sie (die jungen Menschen im Westen) allmählich wahrnehmen, daß die Werte, die ihr Leben ausmachen, d.h. daß das, was ihnen in ihrem Leben wichtig erscheint, stets seine Bedeutung behält, wie auch immer die lehrhaften Rechtfertigungsversuche aussehen mögen, die sie aufzunehmen versuchen: daß der Friede, die Gleichheit der Menschen, die wissenschaftliche und technologische Leistungskraft, und daß die Authentizität und die Achtung vor den zwischenpersönlichen Beziehungen, daß der demokratische Dialog Werte darstellen, unabhängig von allen Lehrsystemen und Ideologien; schließlich auch, daß es viel mehr die Ideologien sind, die sich dem Menschen entgegenstellen, als die Werte.»[6] Das Christentum würde angenommen als Wert, der persönlich und in Freiheit gelebt würde. Man könnte mühelos aufzeigen, daß die Werte, die den Menschen von heute teuer sind, ihrem Ursprung nach christlich sind. Aber man interessiert sich für sie insofern der Mensch sie lebt, doch wenig für ihren Ursprung und noch weniger für die positiven Formen, die sie in der katholischen Dogmatik oder

Liturgie haben mögen. M. de Certeau und J. M. Domenach haben aufgezeigt, daß das Christentum zumindest als Wert gleichsam zu einer Kulturgegebenheit geworden ist, deren Inhalt man in sein Leben übernehmen kann, ohne sich an eine Kirche zu binden.[7] Jesus selbst entgleitet den Kirchen... Das gleiche gilt übrigens für Kulturbeiträge von anderer Seite: auch der Marxismus ist zu einem Kulturelement geworden und entgleitet der Parteiorthodoxie.[8]

Die Orthopraxis gilt nun mehr als die Orthodoxie, das persönlich Erlebte mehr als das offiziell Gelehrte. Da wo der Geist nicht mehr vom Respekt vor einer festen Ordnung bestimmt wird, sondern, sofern er gläubig ist, in einer zu verändernden Welt der Geschichte und des Menschen den Glauben lebt, erhält das menschliche Handeln, das die Realität der Welt und vor allem die Gesellschaftsverhältnisse umformt (Politik) mehr Gewicht als die Übermittlung der Rahmen und Formen des metasozialen und metahistorischen Sakralen. Für viele und vor allem für junge Menschen kommt es wenig darauf an, was man glaubt oder was man vielmehr zu glauben behauptet; wichtig ist das, was man lebt, d.h. die Werte. Nun aber lassen sich die Werte, die man christlich nennt, auch leben, ohne daß man sich an die Formen der Kirche hält, ja, diese Formen der Kirche behindern sie oft oder widersprechen ihnen sogar. Dies ist das aktivste Motiv, dieser Kirche den Rücken zu kehren. Sie erscheint als bedeutungslos, als ob sie nichts zu sagen hätte, was Aufmerksamkeit verdiente, weil ihre Existenzsprache, ihre Institutionssprache nicht dem Evangelium entspricht. Statt es zu übersetzen, verrät sie das Evangelium. Bestenfalls ist sie etwas anderes, das Überleben einer gewissen Welt, von der man heute annimmt, sie sei vorbei, veraltet, und über die man lieber einige Erdschollen wirft als Tränen vergießt.

Dieser Primat, den man der Orthopraxis gibt, und der zum Primat des gesellschaftspolitischen, revolutionären Einsatzes im Dienst der Gerechtigkeit in der Welt wird, diese äußerste Relativierung der kirchlichen Formen und selbst ihrer Lehre, Liturgie und Dienstämter wirken sich auch im ökumenischen Bereich aus. Die jungen Menschen werden vom «säkularen Ökumenismus» angezogen und erleben eine Einheit jenseits der klassischen Trennungen, die man einfach hinter sich läßt wie die unnützen Betonbunker einer Maginotlinie, über die Panzerfahrzeuge hinwegfahren. Man gelangt zu einer Situation, in der es so etwas wie eine Einheit der Christen ohne Einheit der Kirchen gibt. Ist dies möglich?

Die Zurückweisung der Formen der Kirche hat ihre spezifischen Motive, erfolgt aber auch aus allgemeinen Motiven, aus der Ablehnung von allem, was «Form» und «establishment», was Kader oder Norm ist, die man sich nicht selbst gegeben hat, sondern vor uns und ohne uns entstanden sind und sich uns aufzwingen möchten.[9] Dies kommt treffend darin zum Ausdruck, daß man seit 1968 in Abhängigkeit von Marcuse oder auch unabhängig von ihm wieder neu und massiv die Worte «Repression» und «repressiv» verwendet. Alles, was nicht von mir selber stammt und nicht freier Selbstausdruck ist, gilt als repressiv. Die Schule ist repressiv, die Familie ist repressiv und selbstverständlich die Armee, die «Macht» und schließlich auch die Kirche. Man weist zurück, was man einem auferlegen will, was gelehrt wird. In der Welt der Hippies (im weiten Sinn) stellt man eine Neigung zu Strömungen oder Verhaltensweisen fest, die nicht beigebracht, von den Eltern nicht vermacht worden sind wie z.B. der Buddhismus, der Hinduismus, um von den langen Haaren oder dem Kahlschnitt zu schweigen («Hair»: sich alles dessen, was widerstrebt oder behindert, entledigen).

Liegt nicht unter all dem ein gewisser Wahrheitsbegriff und ein Auswuchs der vielberedeten «Hermeneutik»? Wahr ist, was Selbstausdruck ist. Es geht nicht sosehr darum, sich nach etwas Vorgegebenem zu richten, sondern darum, in seinem eigenen Streben authentisch zu sein. Was das Gegebene betrifft, wissen wir wohl, daß es in jeder Situation neu zu aktualisieren ist, aber so, daß es objektive Norm bleibt. Hermeneutik ist hier Selbstinterpretation, heißt Paulus oder das Evangelium «secundum meipsum» lesen. Was man als Traditionsgegebenheit mit normativem Anspruch ausgibt, gehört der Geschichte an und oft der Archäologie, einer Gesellschaftskritik oder der Erkenntnissoziologie. Es darf nicht den Anspruch erheben, meine Überzeugungen und mein Handeln zu regeln. Man muß sich selbst sein, sein Ideal selbst erfinden und ihm treu sein.[10] Die Existenz geht der Essenz voraus und bestimmt sie (Sartre). Folgerichtig fiele somit jede Möglichkeit des Kircheseins, der Katechese durch eine Kirche dahin. Es gäbe nur noch Diskussionsgruppen und Gruppen freier Forschung. Einzelne möchten denn auch so weit gehen.[11] Oft aber nimmt ein gewisses kirchlich-gemeinschaftliches Element den Platz ein, den die Kirche als Gesellschaft oder In-

stitution verloren hat. Niemand darf vergessen, daß das Christentum nur als Gemeinschaft, in der ersten Person Plural zu existieren vermag. Eine der Chancen des Christentums liegt eben in seiner Befähigung, Möglichkeiten zu Gemeinschaft in einem Klima der Zweckfreiheit zu bieten. Sehr oft haben die kleinen Affinitätsgruppen das Bedürfnis, zu verifizieren, ob ihr Glaube auch der der andern ist. Aber dies bildet nicht ein Äquivalent für das Anstreben der Orthodoxie im herkömmlichen Sinn. Man mißtraut dem «Dogmatismus» allzusehr. Die Gewißheiten, die er bekennt, scheinen unwirklich, unwahrscheinlich zu sein. Man gefällt sich eher in der Unsicherheit. Die Gewißheiten, die man im Verdacht hat, «Sicherungsbestrebungen» zu sein, werden als Schwächen und beinahe als Sünden erachtet.

Wie sind die jungen Menschen?

Es gibt unter ihnen Konservative, ja Integristen. Man kann mehrere Anzeichen dafür wahrnehmen, daß man zutiefst nach einem anspruchsvollen, intelligenten, in gesunder Weise kritischen und erfinderischen Christentum sucht, das sich an das Gültige der Tradition hält. Dies läge auch in der Linie des Konzils. Wie schon gesagt, geht die Infragestellung eines Christentums, das man so übernimmt, wie es übermittelt wird, im wesentlichen auf eine tiefreichende, allgemeine Kulturmutation zurück. Bloß sind die jungen Menschen dafür empfänglicher und spontaner und totaler darauf eingestellt auch deshalb, weil sie in diesem neuen Universum geboren sind und aufwachsen. Sie sind sich ohne weiteres bewußt, daß sie einer ganz neuen Generation angehören, die gewissermaßen keinen Stammbaum hat, und daß sie somit den Glauben nicht auf dieselbe Weise ausdrücken können wie die früheren Generationen. Selbst ihre Eltern scheinen ihnen das Christentum anders aufzufassen und vor allem anders zu leben. Sie bemühen sich wenig, die Art der älteren Leute zu verstehen. Leider ist dies oft gegenseitig der Fall. Jede Generation erkennt sich und versteht sich in einer gewissen Sprache. Dabei denken wir nicht einfach an Worte, sondern an eine bestimmte Art, an die Wirklichkeit heranzugehen, an ein ganzes kohärentes Gefüge von Ausdrucksformen, die den Menschen und seine Verhaltensweisen ebenso sehr prägen wie zum Ausdruck bringen. In den fünfziger Jahren, als sich gewisse heutige Mutationen bereits abzuzeichnen begannen, waren die jungen Menschen noch willens, die Sprache der Eltern zu verstehen. Es ist zweifelhaft, ob dies auch heute noch ähnlich der Fall ist. Zwei Sprachen, zwei Welten – und vielleicht noch mehr – bestehen nebeneinander. Doch die Sprache der jungen Menschen ist vor allem in Bruchstücken vorhanden, die jedoch von einem gemeinsamen Instinkt, einem gemeinsamen Empfinden, von gemeinsamen Allergien zu einer Einheit verbunden werden.

Sie begehren oft gegen die vorkonziliaren Vorstellungen des Katholizismus auf, die mehr von den Großeltern als von der heutigen Katechese herrühren. Man weiß schon seit Timotheus (vgl. 2 Tim 1,5), welche Rolle die Großmutter spielt, denken wir etwa an ihre Bedeutung im heiligen Rußland. Sie trägt Veraltetes und Lebendiges weiter. Viele junge Menschen kennen von der Kirche vor allem die Rechtaspekte, die sie für hinderlich, repressiv und rückschrittlich halten. Die Welt, das Leben könne nichts damit anfangen. Auch das Evangelium habe nichts damit zu tun; man müsse sich davon befreien. Wir geben hier einige Aussprüche wieder, die wir hörten. Die Hierarchie besteht darnach aus alten Herren, die für die Jugend kein Verständnis haben. Man sollte den Papst abschaffen. Es sei idiotisch, sich an Grundsätze zu halten, die vor zweitausend Jahren aufgestellt worden seien, und ihnen blind zu folgen, ohne den eigenen Verstand zu gebrauchen. Ob man glaube oder nicht glaube, sei nicht so wichtig; Hauptsache sei, daß man recht lebe.

Ihr konkretes Erscheinungsbild ist für die Kirche zugleich förderlich und hinderlich. Sie hat etwas zu zeigen, was oft ansprechend ist. Das Fernsehen macht sich die feierlichen Zeremonien, die Prachtsentfaltung im Vatikan zunutze. Das Konzil war ein großes Schauspiel. Doch die jungen Menschen erblicken in all dem nur einen politisch-diplomatischen Panzer, den die Kirche ablegen sollte. Ein schrecklicher Mangel an geschichtlichem Sinn hindert sie daran, zu einem besseren Verständnis vorzudringen und die Proportionen wieder richtig zu sehen.

Aber es wird in der heutigen Kirche eine ungeheure Arbeit geleistet auf den verschiedenen Wissenssektoren: Bibel, Kirchenväter, Philosophie (obwohl zweifellos im letzten Punkt die empfindlichste Lücke besteht). Man strengt sich mächtig an, die Pastoral zu erneuern und die Liturgie auf gültige, ansprechende Weise zu feiern, wenn auch dabei manches fallengelassen wird. Es gibt Stätten des Gebetes, Klöster, die wirklich das geistliche

Leben pflegen. Und der Papst und die Bischöfe sind trotz allem doch noch etwas mehr als eine Kollektion alter, verknöcherter Herren! Man fragt sich, ob nicht, damit all dies «ankommt», übermittelt und entgegengenommen wird, in der Kirche bessere Kommunikationen vorhanden sein sollten. Man müßte sich zielstrebig, mit allen Mitteln und auf sämtlichen Registern um Kommunikation bemühen. Nur müßte dabei selbstverständlich gleichzeitig das Streben nach evangelischer Läuterung, nach Reform, nach dem Aufgeben von Fiktionen und nach Redlichkeit weitergeführt werden.

Ein Verständnis des Christentums als Tradition und Bewahrung eines hinterlegten Gutes, und ein anderes Verständnis als Aufbruch in eine noch unbekannte Zukunft lassen sich nur dann zueinander in Gegensatz stellen, wenn man die Tradition nicht richtig versteht, sondern sie mit der mechanischen Weitergabe eines toten Gegenstandes verwechselt, an den man nicht rühren darf. Zwar ist die Tradition Rückbezug auf das Hinterlegte, aber sie ist auch Leben, Geschichte, Wachstum, so wie auch die Apostolizität nicht nur zum Ursprung zurückgewandt, sondern auch dem Ziel zugewandt ist, das sie von Anfang an anstrebt. Geben wir zu, daß man einseitig den ersten Aspekt betont hat. Heute hebt man den zweiten Aspekt hervor, manchmal mit dem Risiko, einer gegensätzlichen, doch ähnlichen Einseitigkeit zu verfallen. Die Wahrheit besteht in der Synthese von beidem. Diese ist nicht so schwer zustandezubringen auf dem Feld der Ideen. In den Institutionen und im Alltag verhält es sich freilich anders.

[1] Yves Agnès in «Le monde» vom 19. Mai 1974.

[2] G.A.Lindbeck, Le catholicisme a-t-il un avenir? (Casterman, Paris 1971) 153 (Übersetzung von: The Future of Roman catholic Theology).

[3] Albert Basteni in einer theologischen Lizentiatsarbeit in Löwen mit dem Titel: «Une approche actionnaliste du ‹projet religieux› selon la sociologie d'Alain Touraine, 1971 (Fiches «Prospective», 16 rue Cattoir, Bruxelles).

[4] These 3 über «Gott in der Revolution»: Evangelische Kommentare 1 (10/1968) 565–571 (Zitat S. 567).

[5] «Expreß» vom 23. Februar und 2. März 1969.

[6] Die westliche Jugend und die Zukunft der Kirche: Pro mundi vita (Bruxelles) Nr. 33, Herbst 1970, S. 19.

[7] M. de Certeau und J.M.Domenach, Le christianisme éclaté (Paris 1974).

[8] Pierre Masset, Le marxisme dans la conscience moderne (Paris 1974). Man beachte hierzu die Bemerkung von «Pro mundi vita» aaO. 16: «Während der letzten Jahre tauchte da ein neuer Hinweis auf, den man zwar bisher nicht recht verwerten konnte, der aber immerhin Licht auf diese Frage werfen könnte, nämlich die stets wachsende Schwierigkeit, in den Schulen Religionsunterricht zu erteilen. (...) Man wird übrigens bemerken, daß ähnliche Schwierigkeiten auch in den Schulen sozialistischer Länder Mitteleuropas auftreten. Es wird dort immer schwieriger, den Marxismus-Leninismus zu lehren...»

[9] Vgl. die Diagnose von Angré Piettre, Lettre aux voyous du cœur (Paris 1972).

[10] Nach Aussagen von Studenten, angeführt in: D. Hervieu-Léger, De la mission à la protestation. L'évolution des étudiants chrétiens (Cerf, Paris 1973). «Jede Programmierung von außen des Forschens und der Äußerung ist zurückzuweisen, namentlich eine solche, die sich aus einer von einer kirchlichen Körperschaft, welche die Normen der individuellen und kollektiven religiösen Erfahrung bestimmen dürfte, a priori festgelegten Definition ergibt» (S. 113; vgl. S. 116 und 126 in bezug auf den Kult).

[11] Vgl. beispielsweise John Robinson, Eine neue Reformation? (München 1965) 89f. (= The new Reformation (scm paperback 6, London 1965) 81f.).

Übersetzt von Dr. August Berz

YVES CONGAR

geboren 1904 in Sedan, seit 1925 Dominikaner, 1930 zum Priester geweiht. Er ist Professor an der Theologischen Fakultät von Le Saulchoir und 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), L'Eglise de saint Augustin à l'époque moderne = Histoire des Dogmes III/3 (1970), Die Wesenseigenschaften der Kirche: Mysterium Salutis IV/1 (Einsiedeln 1972) 357–502, 535–599, Un peuple messianique. Salut et libération (im Druck).

Berichte

Sabine Laplane

Das Jugendkonzil

«Der Tag der Eröffnung des Konzils der Jugend ist gekommen, jener Tag, an dem wir alle sagen wollen: Öffne dich, um alles vom anderen zu verstehen; öffne dich, um alles zu verstehen von jedem Menschen, jenem versteinten Menschen, der aus demselben Stoff gemacht ist wie du, jenem Menschen, der gleich dir sucht, kämpft, schafft, betet. Gekommen ist dieser Tag nach einer langen Wartezeit, einer Wartezeit, die gelebt wurde im gemeinsamen Suchen, in den Spannungen, die es voraussetzt. Dabei war das Beherrschende im Letzten Vertrauen und Liebe.» Soweit Bruder Roger.

Will man versuchen, vom Konzil der Jugend zu sprechen, so muß man zu fassen suchen, was die in seiner Vorbereitung wirksamen Kraftlinien gewesen sind. Seit vier Jahren hat man davon gesprochen. Von Ostern zu Ostern haben sich die Etappen entwickelt und den Sinn des großen Festes herauskristallisiert, den Sinn der Lebenshingabe für ein Projekt der Befreiung, des Widerspruches, der immer das Evangelium beglaubigt –, des Kampfes und der Schau im Herzen des andern. Und doch wäre es unmöglich, eine Bilanz davon zu ziehen. Wie sollten wir es anstellen, Buch zu führen über die unablässige Arbeit des Geistes in der Kirche, im Volk Gottes? Es ist von uns verlangt, daß wir in Geduld sein Tätigwerden im Tiefsten der persönlichen wie der gemeinschaftlichen Wege erkennen, die immer einmalig in ihrer Art sind, selbst wenn sie dem Scheine nach noch so banal wirken.

Auf welche Werte Bezug nehmen?

Der vergangene 30. August, der Tag der Eröffnung des Konzils der Jugend, hat mehr als 100 Länder in Taizé versammelt. Sie haben sich nur für vier festliche Handlungen alle versammelt und gaben dadurch der Forderung Ausdruck, die dem ganzen Konzil der Jugend zugrunde liegt: Kampf und Kontemplation, Gebet und Engagement mit dem Menschen zu einer Einheit zu machen.

Am Ursprung des ganzen Unternehmens steht die Begegnung junger Menschen mit einer Gemeinschaft, deren Leben ganz vom gemeinsamen Gebet und der Offenheit für alle bestimmt ist. Es ist die Gemeinschaft von Taizé im Burgund. Von 1968 an kamen die jungen Menschen mit all ihren Fragen, ihren Enttäuschungen, und allem, was sie in Frage stellten. Und man ist auf sie eingegangen.

Ihre Analyse mag gut und gern kategorisch sein, aber ihre Kontestation zwingt zum Nachdenken: «Was bietet man uns an unter dem Namen Fortschritt der Zivilisation? Pseudo-Sicherheiten, Versicherungen im Hinblick auf eine ängstigende Zukunft, ein Lebensniveau und eine Lebenshoffnung, die ständig wachsen, und mit der Freizeitkultur institutionalisierte Langeweile... Aber wo bleibt ein Sinn für das Leben? Wo bleiben Werte, auf die man Bezug nehmen kann? Wo sind sie heute zu finden?»

Das heißt letztlich – und diese Frage führt die jungen Menschen in ihrem Suchen zueinander –: «Wie soll und kann man anders leben?» Länger leben, besser leben, mehr leben! Gut und schön, aber was soll man leben, für was? ... Hier treffen wir auf eine Ablehnung der von der Gesellschaft proklamierten Werte, weil diese im Letzten niemals ein Grund zu leben oder zu sterben sein können.

Es handelt sich hier keineswegs um eine Nabelschau von Heranwachsenden; ihre Beobachtung und Kritik weitet sich aus auf Weltmaßstab: «Diese Aktion der Gewaltanwendung gegen die Menschlichkeit des Menschen ist auf internationaler Ebene keineswegs weniger zu finden. Beherrscht werden die Beziehungen zwischen den Völkern heute von der Macht des Kapitals, das darauf aus ist, seine Machtstellung und Herrschaft über die Völker, die es unbedenklich unterdrückt, zu festigen. Hat man sich diesen Sachverhalt einmal ernsthaft zu Bewußtsein gebracht –, wie könnte man da anders als den Entschluß fassen, für eine menschenfreundlichere Welt zu kämpfen? Eine solche Situationsanalyse will nicht zu einer allgemeinen Schulderklärung führen, aber sie muß uns betroffen machen und uns gestatten, wenn wir einen Ansatzpunkt finden, das Ganze zu erschüttern.

Ostergeheimnis, Lebenserfahrung

Dieses Verlangen, zum Kampf überzugehen, hat seine Kristallisation durch eine neue Osterbotschaft gefunden; sie wird letztgültiger Bezug für die Jahre der Vorbereitung des Konzils der Jugend:

«Der auferstandene Christus wird ein Fest stiften im tiefsten Innern des Menschen.
Er bereitet uns einen Frühling der Kirche,
einer Kirche entblößt von materiellen Mitteln und Macht,
die Ort sichtbarer Gemeinsamkeit für die ganze Menschheit ist.
Er wird uns genügend Vorstellungskraft und Mut geben,
um einen Weg der Versöhnung zu bahnen.
Er wird uns bereit machen, unser Leben einzusetzen,
damit der Mensch nicht mehr Opfer des Menschen sei.»

Diese nach einer Frist der Beobachtung und des Hinhörens auf für die ganze Erde wesentliche Fragen von einer interkontinentalen Arbeitsgruppe erarbeitete frohe Botschaft wurde Ostern 1970 verlesen: daraufhin wurde dann das Konzil der Jugend als Mittel zu ihrer Aktualisierung vorgeschlagen. Das bedeutet für jeden einzelnen, daß er den österlichen Sinn seiner Existenz, jenen ständigen Übergang vom Tod zum Leben, vom Zweifel zum Glauben, vom «verborgenen Kämmerlein» zur Verkündigung, für sich persönlich neu aufgreift...

Selbst auf die Gefahr hin, einen krampfhaften Idealismus zur Schau zu tragen oder es an Wirklichkeitssinn fehlen zu lassen – was der Botschaft selbst zuwiderlaufen würde – kann man unmöglich jenes stetige Anliegen ausklammern: «Wo lassen sich heute Zeichen der Auferstehung finden, die eine neue Welt ankündigen, und wie kann man daraus leben?» Das war übrigens auch das Thema einer der festlichen Versammlungen bei der Eröffnung des Konzils der Jugend in Taizé. Diese Zeichen sind uns gegeben, um unsern Glauben zu untermauern. Dann aber ist die einzige folgerichtige Verhaltensweise, die sich aus dieser Logik der Hoffnung ergibt, als «Gesetzloser» dem Gesetz der Unausweichlichkeit gegenüber zu leben und zu glauben, daß es wirklich möglich ist, Mitarbeiter des Geistes zu sein und teilzunehmen am Kommen des Reiches der Gerechtigkeit, an jener Wiedergeburt der Kirche... So schrieb jemand aus Indien: «Die wirtschaftliche Situation ist derart, daß gegen den Strom rudern, das heißt, sich für die andern verwenden, mehr und mehr Tollheit ist. Und doch strahlt hier allein ein tolles Leben.»

Ein inneres Abenteuer

In dem Wissen, daß es recht schwer ist, allein und mehr oder weniger überall ein Engagement dieser Art auf sich zu nehmen, haben junge Menschen kleine Gruppen gebildet und wieder aufgegeben, wie es sich gerade als notwendig erwies. Das waren die lebendigen Zellen, gleich denen des Körpers. Jetzt, wo das Konzil eröffnet ist, zerspringen diese Zellen, um «Sauerteig in der Masse» abzugeben. Sie sind das Mittel gewesen, um bestimmten Erfordernissen zu genügen durch den Austausch von Erfahrungen, die gemeinsame Teilnahme an bestimmten Engagements, durch ein Infragestellen gewisser Vorurteile und Voraussetzungen und durch gegenseitige brüderliche Zurechtweisung. Das Gebet ist hier häufig der hauptsächliche Kontakt- und Kommunikationspunkt gewesen und der einzige Ort der Einstimmigkeit. Andere sind stets allein ihres Weges gegangen und doch in tiefster Fühlung mit dem Ganzen; dabei haben sie die lebendige Wirklichkeit einer «Communio» aller mit allen erfahren (ist das nicht das, was wir die «Communio Sanctorum» nennen!).

Nunmehr setzen sie sich dafür ein, «überall ein verborgenes Gebet anzuregen, allein oder in zahlreichen kleinen, stets provisorischen Gruppen, dabei aber auch soweit möglich zusammen mit dem Volk Gottes betend an den Orten, an denen es betet. Und das alles nicht im Namen des Konzils der Jugend, sondern im Namen des Volkes der Seligpreisungen, ohne spezifische Gruppen auf dem Konzil der Jugend, um *niemals eine eigene organisierte Bewegung zu schaffen.*»

Ohne die geringste Absonderung

Tatsächlich besteht einer der charakteristischsten Züge des Konzils der Jugend darin, um jeden Preis alle Art von Ausschließung zu vermeiden. Weder Alter noch Kontinent, weder soziale Stellung noch sonst irgendetwas machen unfähig, in den Bann dieses Abenteuers gezogen zu werden. Von einem praktischen Gesichtspunkt her, um in wenigen Tagen zu einem möglichst tiefgreifenden Austausch zu gelangen, ergibt sich, daß die Begegnungen in Taizé, die nur ein Aspekt des Konzils der Jugend sind, eine Altersgrenze bedingen. Und wenn man von einem Konzil der *Jugend* spricht, dann vor allem, um der Gewißheit Ausdruck zu geben, daß es heute noch möglich ist, den jungen Menschen Vertrauen zu schenken, ihr

Engagement und ihre Fragen ernst zu nehmen, ohne alle Demagogie. Folglich muß, wer «Konzil der Jugend» sagt, darunter verstehen, daß es sich hier um Verheißungen handelt, um ein Konzil von «Dingen, die kommen sollen».

In derselben Linie liegt die Eröffnung des Konzils der Jugend in Taizé, dessen erste Festfeier die *Universalität* des Vorgehens kennzeichnen sollte in einem «Gebet für die Menschen der ganzen Erde», für die fernsten (Korea, Japan), die am meisten geprüften (Vietnam, Bangladesch, Palästina, Sahel, Chile, Osteuropa...), die am meisten übersehenen (nord- und südamerikanische Indianer, australische Ureinwohner...), wobei jeder in seiner eigenen Sprache mitbetete.

Da sie allzulange abseits gehalten worden sind, hat man die Länder der südlichen Hemisphäre mit besonderer Aufmerksamkeit angehört, ebenso die Randgruppen der einzelnen Länder unter politischem, kulturellem beziehungsweise ökonomischem Aspekt. Von ihnen werden die intuitiven Einsichten kommen, die helfen werden, die Grenzen zu sprengen, die Abschließungen in Sekten, Schulen und Kirchturmbereiche zu durchbrechen... die Aussöhnung zu leben.

«Afrika oder Lateinamerika werden sich niemals durch eine Ablehnung des Abendlandes bereichern», schreibt Rodrigo, ein junger in der Afrikamission tätiger lateinamerikanischer Priester. «Ablehnung, Geringschätzung und Ressentiment haben noch niemals einen Menschen bereichert. Mehr als auf den Erwerb der uns von Natur aus gegebenen Unabhängigkeit hin müssen wir auf ein Bewußtsein der *gegenseitigen Abhängigkeit* voneinander hin erzogen werden, das den tiefsten Schichten unseres Individualismus den Krieg erklärt... Ich glaube fest, daß die Wirtschaftler nicht das Produkt entdeckt haben, das Lateinamerika an die Völker der Welt zu exportieren hätte: das brennende und lautere Verlangen nach einer menschlichen Befreiung. Das aber ist das Verlangen, das Jesus, der einzige Befreier der Welt, zu bringen gekommen ist. Um uns von der Unterdrückung durch die Sünde frei zu machen, hat er mit uns Sündern zusammen gehen wollen.»

Den Preis für die Aussöhnung bezahlen

Wenn die Jugend mehr oder minder überall in der Welt für einen Vorgang der Befreiung, für einen Kampf um mehr Gerechtigkeit, eintritt, dann keineswegs kraft eines unempfindlich machenden Idealismus. Davon zeugt die Erfahrung Philipps in Frankreich: «Wo wir inmitten junger Menschen aus dem Unter-Proletariat leben, Einwanderer, Zigeuner oder Franzosen, sehen wir uns ständig dieser doppelten Alternative gegenübergestellt: entweder an unserem geheiligten Privateigentum festzuhalten oder uns entblößen zu lassen, um zu einer Begegnung mit ihnen fähig zu werden; zur Polizei zu gehen und uns dort zu beschweren oder aber uns selbst mit unseren Angreifern auseinanderzusetzen... Damit sich eine neue Form von Beziehungen entwickeln kann, haben wir unaufhörlich unsere Entscheidungen zu treffen. Sie wissen, daß wir versuchen, uns am Abend Zeit zum Beten zu nehmen. Vielleicht begreifen sie, daß das unsere Einheit ist, sicherlich aber unsere einzige Kraft.»

Um der Wagnisse willen, die sie auf sich genommen haben, sind andere sogar ins Gefängnis gekommen oder erdulden jegliche Art von Vorurteilen... Sieht man sich all diesen Formen von Selbstentäußerung gegenüber, die man nicht gerade selbst gewählt hat –, wie soll man sich da halten, wenn man nicht, wie der junge brasilianische Landarbeiter Maximinio, der sehr wohl weiß, wovon er spricht, danach strebt, *das Herz eines Armen,* ein ausgesöhntes Herz, zu bekommen? Wozu dient es, Haß und Bitterkeit anzuhäufen, um sie hernach zu sublimieren, indem man die Beziehungen umkehrt, so daß die Unterdrückten von heute die Unterdrücker von morgen werden? Es gilt eine Welt zu entdecken, in der Vertrauen wahrhaft ein sozialer Wert ist und nicht nur eine Sache von Menschen, die einer Utopie nachjagen...

«Die Europäer», so betont Dieudonné aus Kamerun, «brauchen nicht bei uns in Afrika oder Lateinamerika den Baum der Ungerechtigkeit auszureißen. Wenn sie hierher kommen, dann um festzustellen, bis wohin seine Früchte gefallen sind. Vielmehr muß man bis an den Fuß des Baumes zurückgehen, um ihn zu entwurzeln. Man muß da, wo man lebt, zu entdecken trachten, wie man selbst diesem Baum Nahrung zuführt, wie man selbst in einer Kette der Unterdrückung steht. Dann gilt es, diese Kette auf der eigenen Ebene zu lösen, damit aufzuhören, daß man einer Wurzel Nahrung zuführt, damit die andern sich ihrerseits lösen können.»

Ein Engagement, von dem man niemals zurücktreten kann

Man kann sich aber keineswegs mehr nur mit Worten begnügen, wenn man, wozu eine andere Feier im Rahmen der Eröffnung des Konzils der

Jugend aufforderte, den in den armen und unterdrückten Menschen leidenden Christus betrachtet. Hier geht es um ein unwiderrufliches Geschenk, eine Hingabe ohne Vorbehalt, um «Feuer auf Erden entzünden zu können». Das war das Thema der letzten gemeinsamen Feier in Taizé, wo eine neue Etappe eingeleitet worden ist, die uns dazu treibt, «allerorten eine Gemeinschaft des Austausches, *ein Volk der Seligpreisungen* vorwegzunehmen»...

Jedem einzelnen bleibt nun die Verantwortung, den Lebensstil herauszufinden, der mit seinem tiefsten Sinnen und Trachten in Einklang steht, und dabei Tag für Tag mehr zu erfahren, wie wenig er allein ist, wie er seine Aufmerksamkeit schärfen muß für die Lasten der Welt, für die dringlichen Anliegen, die der Geist ihn erkennen lehrt.

«Für den Einen wird der Ton auf einem unwiderruflichen Engagement liegen, auf einem Kampf um eine Änderung der Strukturen der Gesellschaft, in der er lebt; für einen anderen wird der Schwerpunkt in einem Teilen mit den am meisten Bedrängten liegen; für den Dritten wird es eine unwiderrufliche Verpflichtung werden, sich selbst sein Leben lang nicht zu schonen; wieder ein anderer wird sich berufen sehen, auf Privilegien zu verzichten oder sein ganzes Leben einem Gebet im Verborgenen zu widmen. Und – so sagte dazu der junge Inder Moiz, der zusammen mit seiner Frau an der Realisierung eines landwirtschaftlichen Entwicklungsprojektes mitarbeitet, während er seinem Studium nach Astrophysiker ist – es wird einige geben, die versuchen werden, dies alles zusammen zu leben.»

Die Kirche? Das sind wir!

Angesichts einer solch tiefgründenden Lebensführung, in der Lehre jener gegenseitigen Abhängigkeit, die uns nicht spontan zuwächst, sieht man sich einer Menge Fragen gegenüber, die die Kirche betreffen, jene Gemeinschaft, die alle Menschen um Christus herum zu bilden berufen sind. Man ist über die Bestandsaufnahme der Fehlschläge hinaus. Es ist, ohne daß dies etwas an der Situation geändert hätte, zuviel darüber gesprochen worden, aus welchen Gründen die Jugend sich in immer geringerer Zahl im Rahmen der traditionellen Strukturen der Kirchen einfindet. Und doch ist auch diese Jugend Kirche, von dem Augenblick an, in dem sie ihren Glauben an Christus in Gemeinschaft zu leben sucht. Daher konnten diese jungen Menschen auch jenen «Brief an das Volk Gottes» schreiben, mit der Frage:

«Kirche, was sagst du über deine Zukunft?

Wirst du auf Machtmittel verzichten, auf Kompromisse mit den Mächten der Politik und der Finanz? Wirst du die Privilegien aufgeben und darauf verzichten, Kapital zu schlagen? Wirst du endlich universale Gemeinschaft des Austausches werden, endlich in sich ausgesöhnte Gemeinschaft, Ort der Gemeinsamkeit und Freundschaft für die ganze Menschheit? Wirst du an den einzelnen Orten und über die ganze Erde hin damit zur Gesellschaft ohne Klassen und ohne Privilegien werden, ohne Herrschaft eines Volkes über das andere, eines Menschen über den andern? Wirst du das Volk der Seligpreisungen werden, *ohne jede andere Sicherheit als Christus,* armes Volk, betrachtend, Friedensschöpfer, Bringer der Freude und eines befreienden Festes für die Menschen, bereit, dich um der Gerechtigkeit willen verfolgen zu lassen?»

Alle diese Fragen stellen für die Kirche eine Gelegenheit dar, die sie nicht vorübergehen lassen darf, Gelegenheit zugleich «betrachtendes Volk, dürstend nach Gott, Volk der Gerechtigkeit, Volk der Gemeinschaft, *in dem auch der Ungläubige einen schöpferischen Platz findet*» zu sein; denn diese Worte sind nicht in die Luft gesprochen: Hinter ihnen steht die Beglaubigung von vier Jahren universalen Reifens.

Genau gesehen kann man kaum von einem «Phänomen Taizé» sprechen... Es wird auch kein solches Phänomen geben, soweit man nicht die Menschen nötigt, Verteidigungspositionen zu beziehen, sich abzusondern durch ein Verhalten, das sie besonders unterscheidet. Das Konzil der Jugend will also weder eine Institution sein noch eine Bewegung mit genau festgelegten Mitgliedschaftsregeln. Jeder Mensch, jeder einzelne von uns, kann sich betroffen fühlen von dieser Unruhe, die man miteinander teilt, dieser wachsenden Forderung, ausgelöst durch einen Namen, der uns nahegelegt wurde, durch ein Gesicht, das wir erkannt haben: das Antlitz Christi... Einige haben gesagt: «das Ganze für das Ganze aufs Spiel setzen», aber auf den einzig Getreuen rechnen –, ist das so gewagt?

Man hat den «Brief an das Volk Gottes» zitiert, doch ist es nicht leicht, wirklich seine Tragweite zu begreifen, ohne dabei in Betracht zu ziehen, daß er doch nur eine Folge des Briefes ist, den Bruder

Roger für all diejenigen geschrieben hat, die ihr Dasein «in Gemeinschaft mit Christus, der die Liebe ist», aufbauen wollen.

Hier ist er in vollem Wortlaut:

«Mit dem Volk Gottes, mit Menschen der ganzen Welt zusammen, bist du aufgerufen, das Unerhoffte zu leben. Wie könntest du für dich allein die Strahlung Gottes erkennen? Zu glänzend, um gesehen werden zu können, ist Gott ein Gott, der den Blick des Menschen blendet. Christus faßt dieses verzehrende Feuer in sich und läßt – ohne blendenden Glanz – Gott durchscheinen. Ob er erkannt ist oder nicht –, Christus ist da, bei jedem. Er ist derart an den Menschen gebunden, daß er in ihm bleibt, auch wenn der Mensch es nicht weiß. Er ist da, wie einer, der im Geheimen existiert, ein Feuerbrand im Herzen des Menschen, ein Licht in der Dunkelheit.

Aber Christus ist doch auch ein anderer als du selbst. Er, der Lebendige, hält sich vor und jenseits von dir. Da haben wir sein Geheimnis. Er hat dich als Erster geliebt. Da liegt der Sinn deines Lebens: geliebt werden für immer, geliebt bis in alle Ewigkeit, damit du deinerseits hingehst und liebst bis zum Tode. Wozu lebt man ohne Liebe? Damit ist fortan, im Gebet wie im Einsatz, nichts schwerwiegender, außer die Liebe zu verlieren. Wozu ist der Glaube gut ohne Liebe, wozu ist es gut, auch wenn man soweit geht, daß man seinen Leib hingibt zum Verbrennen? Ahnst du es? Kampf und Kontemplation haben eine und dieselbe Quelle: Christus, der die Liebe ist. Wenn du betest, dann aus Liebe. Wenn du dich einsetzest, um dem Ausgebeuteten wieder ein menschliches Antlitz zu geben, dann geschieht dies auch aus Liebe. Willst du dich auf diesen Weg führen lassen? Auf die Gefahr hin, dein Leben aus Liebe zu verlieren. Willst du Christus für die Menschen leben?

Was kann ein Mensch für sich allein, um der Stimme der Menschen ohne Stimme Gehör zu verschaffen, um eine klassenlose Gesellschaft voranzutreiben?

Zusammen mit dem ganzen Volk Gottes, in seiner Gesamtheit, ist es möglich, Feuer auf Erden zu entzünden.

Eine Frage Christi faßt uns an der Kehle: Wenn der Arme Hunger litt –, hast du mich da in ihm wiedererkannt? Wo warst du, als ich das Leben des Enterbtesten geteilt habe? Warst du Unterdrücker –, und sei es nur Unterdrücker eines einzigen Menschen auf der Welt? Als ich sagte: ‹Wehe den Reichen›, den Reichen an Geld, den Reichen an doktrinären Prinzipien –, hast du da den Trugbildern des Reichtums den Vorzug gegeben?

Dein Einsatz läßt sich nicht in einer Welt von Ideen leben, die sich um sich selbst drehen, ohne konkrete Gestalt anzunehmen. Brich die Unterdrückung der Armen und der Ausgebeuteten: Du wirst dann zu staunenden Zeugen, der Zeichen der Auferstehung schon hier auf Erden aufsteigen sieht. Teile deinen Besitz um einer größeren Gerechtigkeit willen. Mach niemanden zum Opfer deiner selbst. Laufe als Bruder aller, als «frère universel» (schwer übersetzbarer Begriff, geprägt von Charles de Foucauld, etwa: der Bruder aller – Der Übersetzer) auf den mißachteten, verworfenen Menschen zu. ‹Liebe die, die dich hassen; bete für die, die dir Böses antun.› Wenn du hassest, was kannst du dann von Christus widerspiegeln? ‹Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.› Wenn du dich selbst hassest, welche Verheerung in dir!

Als Mensch im Überfluß suchst du alles vom andern zu begreifen.

Je mehr du dich einer Gemeinschaft näherst, umsomehr wird der Versucher sich bemühen. Um von dem Feind befreit zu werden, singe Christus bis zur reinen, ungetrübten Freude. Die Spannungen können schöpferische Kraft entwickeln. Doch wenn das Verhältnis zum andern sich verschlechtert im Grollen der inneren Widersprüche, in den Unmöglichkeiten einer Kommunikation, so gibt es – vergiß das nie – etwas, das jenseits der Kälte dieser gegenwärtigen Situation liegt. Der Mensch richtet den andern nach sich selbst, nach seinem Herzen. Du aber erinnere dich einzig und allein des Besten, das du im anderen entdeckt hast. Bemühe dich, das Wort der Befreiung auf den Lippen und nicht den Mund voll von Verdammung, nicht den Splitter im Auge deines Bruders zu betrachten. Richtet man dich um Christi willen ungerecht, so tanze voll Freude und verzeih, wie Gott verziehen hat. Du wirst dich in einer unvergleichlichen Freiheit wiederfinden. Wozu ist es schließlich gut, in jedem Streitfall zu untersuchen, wer recht gehabt hat und wer unrecht. Fliehe die Geschicklichkeit des Manipulierens; suche die Lauterkeit des Herzens, manipuliere niemals das Gewissen eines andern, indem du seine Unruhe als Hebel benutzt, um ihn deinen Absichten dienstbar zu machen.

In allen Dingen richtet sich die Wohlfeilheit der Mittel gegen die schöpferische Fähigkeit. Die Armseligkeit der Mittel führt zu einem intensiven Leben in der Fröhlichkeit des Heute. Doch versiegt die Freude, wenn die Armseligkeit der Mittel

zur Härte oder zu einem Geist des Richtens führt. Die Armseligkeit der Mittel bringt einen Sinn für das Universale hervor... Und das Fest beginnt von neuem. Das Fest wird keineswegs enden. Wenn das Festfeiern unter den Menschen verschwinden würde... Wenn wir eines schönen morgens erwachten in einer Gesellschaft, die gesättigt, aber leer geworden ist von aller Spontaneität... Wenn das Gebet so sehr eine säkularisierte Rede würde, daß es den Sinn für das Mysterium versiegen ließe, ohne Raum zu lassen für das Gebet des Leibes, für Poesie, für Gemüt und Gefühl, für Intuition... Wenn wir das kindliche Vertrauen auf die Eucharistie und das Wort Gottes verlieren würden... Wenn wir im Alltag zerstören würden, was wir an den Tagen des Lichtes ergriffen haben... Wenn wir ein Glück zurückweisen würden, das angeboten ist von Dem, der achtmal für ‹selig› erklärt hat (Mt 5). Wenn das Fest erlöschen würde im Leib Christi, wenn die Kirche Ort der Enge wird und nicht Ort allumfassenden Verständnisses –, wo soll man dann auf Erden einen Ort der Freundschaft finden für die ganze Menschheit?

Wenn du im Gebet keinerlei spürbare Resonanz vonseiten Gottes in dir findest –, warum sollst du dich dann beunruhigen? Die Grenzlinie zwischen dem Leeren und der Fülle ist ungenau, ebenso wie zwischen Zweifel und Glaube, zwischen Angst und Liebe.

Das Wesentliche bleibt deinen eigenen Augen verborgen. Doch die Leidenschaft des Suchens wird dadurch nur noch gestärkt, um vorzudringen auf die einzige Wirklichkeit zu. Dann aber wird es nach und nach möglich, die Tiefe und die Weite einer Liebe zu ahnen, die alles Erkennen übersteigt. Hier triffst du auf die Tore zur Kontemplation. Hier schöpfst du dann die Kräfte für jeden Neubeginn, für die Kühnheit des ständigen persönlichen Einsatzes.

Die Entdeckung deiner selbst ohne jemanden, der dich versteht, kann einen bis zur Selbstzerstörung führenden Lebensüberdruß erzeugen. Du gelangst dadurch oft soweit, daß du dich für lebendig der Verdammung überantwortet hältst. Doch für das Evangelium gibt es weder Normalität noch Anomalität; es gibt Menschen nach dem Ebenbild Gottes. Wer vermöchte da zu verdammen? Jesus betet in dir. Er bietet die Befreiung der Vergebung jedem an, der mit dem Herzen eines Armen lebt, damit er seinerseits ein Befreier für die andern wird.

In jedem Menschen liegt ein Anteil Einsamkeit, den keine menschliche Vertrautheit überwinden kann, nicht einmal die stärkste Liebe zwischen zwei Menschen. Wer diesem Ort der Einsamkeit seine Zustimmung verweigert, erfährt das Aufbegehren gegen die Menschen, ja gegen Gott selbst. Und doch bist du niemals allein. Lasse dich erforschen bis in die Tiefen deiner Persönlichkeit, und du wirst sehen, daß der ganze Mensch geschaffen ist, um bewohnt zu werden. Dort am Grunde des Seins, dort, wo kein Mensch dem andern gleicht, wartet Christus auf dich. Dort spielt sich das Unerwartete ab.

Als leuchtender Vorübergang der Liebe Gottes durchfährt der Heilige Geist jeden einzelnen Menschen gleich einem Blitz in seiner Nacht. Durch diesen Vorübergang ergreift der Auferstandene dich, lädt alles auf sich und nimmt alles auf seine Schultern, was unerträglich ist. Erst nachträglich, bisweilen erst lange Zeit nachdem es geschehen ist, wirst du begreifen: Christus ist vorübergegangen, sein Überfluß ist geschenkt worden. In dem Augenblick, in dem dein Blick sich für diesen Vorübergang öffnet, wirst du dir sagen: ‹Brannte nicht mein Herz in mir, als er zu mir sprach?›

Christus macht den Menschen aus Fleisch und Blut keineswegs zunichte. In einer Gemeinschaft mit ihm ist kein Raum für Entfremdungen. Er zerbricht nicht, was im Menschen ist. Er ist nicht gekommen, abzuschaffen sondern zu erfüllen. Wenn du in die Stille deines Herzens hineinlauscht, wird er in dir verwandeln, was am meisten beunruhigt. Wenn du verwickelt bist in das Unverstehbare, wenn das Dunkel immer dichter wird, dann ist seine Liebe ein Feuer. An dir ist es, dieses in der Dunkelheit entzündete Licht anzuschauen, bis die Morgenröte aufzusteigen beginnt und der Tag in deinem Herzen anhebt.

Unermüdlich fragst du, Christus, mich: ‹Was sagst du, wer ich bin?› Du bist der, der mich liebt bis zu dem Leben, das nie endet. Du öffnest mir den Weg des Wagnisses. Du gehst mir voran auf dem Pfad der Heiligkeit, auf dem glücklich ist, wer aus Liebe stirbt, auf dem das Martyrium die letztgültige Antwort ist. Das Nein in mir verwandelst du Tag für Tag in ein Ja. Du verlangst von mir nicht nur ein paar Brocken sondern meine gesamte Existenz. Du bist der, der bei Tag und bei Nacht in mir betet, ohne daß ich wüßte, wie. Mein Stammeln ist Gebet: Dich rufen mit dem einen Namen Jesus, erfüllt unsre Gemeinschaft.

Du bist es, der jeden Morgen auf meinen Finger den Ring des verlorenen Sohnes streift, den festlichen Ring.

Und ich! Warum habe ich solange gezögert? Habe ich ‹Gottes strahlende Herrlichkeit eingetauscht gegen Ohnmacht, habe ich den Quell lebendigen Wassers verlassen und mir rissige Zisternen gegraben, die das Wasser nicht halten›? (vgl. Jer 2, 11–13).

Du hast mich unermüdlich gesucht. Weshalb habe ich erneut gezögert und gebeten, mir möge Zeit gelassen werden, damit ich mich mit meinen privaten Angelegenheiten befasse? Warum habe ich zurückgeschaut, nachdem ich meine Hand an den Pflug gelegt hatte? Ohne daß ich mir recht klar darüber war, habe ich mich unfähig gemacht, dir zu folgen. Und doch habe ich dich geliebt, ohne dich je gesehen zu haben. Du hast mir wiederholt: Lebe das Wenige, was du vom Evangelium begriffen hast. Entzünde ein Feuer auf der Erde. Folge mir nach! Du...!

Und eines Tages habe ich es dann begriffen: Du hast mich zu einem Entschluß ohne Widerruf gerufen.»

Bibliographische Angaben

Zum Zwecke weiterer Information über das Konzil der Jugend und die Gemeinschaft von Taizé:

La Lettre de Taizé. Erscheint viermal jährlich in acht Sprachen. Der Brief bringt Nachrichten über das, was überall in der Welt gelebt wird.

Communion. Erscheint viermal jährlich in drei Sprachen. Bringt Texte und Artikel als Unterlage für Gedanken zum Konzil der Jugend (z.B.: Der Fremde; Blicke der Kontemplation; Alle Stimmen wecken; Der Lebendige geht uns voraus...).

Audacieuse Aventure. Ein Buch über die Vorbereitung des Konzils der Jugend, erarbeitet von einer interkontinentalen Arbeitsgruppe junger Menschen.

Die Bücher von Bruder Roger. Ta Fête soit sans fin (Dein Fest sei ohne Ende); Lutte et contemplation (Kampf und Kontemplation).

Für alle weiteren Informationen wende man sich an 71460 *Taizé-Communauté* (Frankreich).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

SABINE LAPLANE

unterrichtet Klassische Literatur in Sainte-Marie de Neuilly. Sie hat sich ein Jahr lang zur Verfügung gestellt, um am Vorbereitungsbuch für das Konzil der Jugend «Audacieuse Aventure» mitzuarbeiten, zahlreiche Artikel für verschiedene Zeitschriften zu schreiben, durch Europa und Madagaskar zu reisen und an den internationalen Treffen in Taizé mitzuwirken.

Jean Duchesne

Jesu Rückkehr zu den jungen Menschen in den USA

Geistliche und Laien, die beruflich diesem Anliegen verpflichtet sind, sorgen sich derzeit sehr und keineswegs grundlos um die Zukunft des Christentums. Der von den Kirchen angebotene Sonntagsgottesdienst übt kaum noch Anziehungskraft auf die Jugendlichen aus. Die rituellen und moralischen Vorschriften der Tradition erscheinen ihnen oftmals überholt und unpraktizierbar. Das Problem aber hat sich nur in Europa ergeben. In den Vereinigten Staaten hat in einem spürbar anders gearteten kulturellen und politischen Kontext die Krise schon Ende der sechziger Jahre einen Höhepunkt erreicht und sich teilweise in dem, was man die «Jesus-Revolution» genannt hat, wieder gelöst.

Was ist da vor sich gegangen? Einer spontanen Bewegung der «Rückkehr zu Jesus» ist es gelungen, die in der Revolte der Hippies zum Ausdruck gekommenen Forderungen in sich aufzunehmen. Daraus ist sowohl bei den verschiedenen protestantischen Denominationen als auch im Schoße der katholischen Kirche ein Geist der Erneuerung wach geworden. Dieses «religiöse Erwachen» war das Werk der jungen Generation bis etwa 25 Jahre, das heißt derer, die von allem unbefriedigt waren und schließlich das gefunden haben, was sie verzweifelt in einem anscheinend ursprünglichen, doch authentischen Christentum gesucht haben. Allenthalben ist unter den jungen Menschen das Bedürfnis wach geworden, zu einem ursprünglichen, einfachen Christentum zurückzukehren, das von aller Last frei gemacht ist, die ihm eine als in voller Dekadenz befindlich angesehene Zivilisation aufgebürdet hat.

Denn der von den Erwachsenen gelebte Glaube schien dem Bankerott einer Welt nicht entrinnen

zu können, der er, wie man geglaubt hatte, eine Seele einhauchen konnte und in der er sich ausgebreitet hatte. Daher hat die «Jesus-Revolution» über die Ablehnung einer Gesellschaft hinaus, die dem Wahnsinn des Krieges, der Verschmutzung und dem blinden Profitstreben verfallen war, innerhalb des Christentums selbst einen in klassischem Sinne kontestatären Aspekt bekommen. Die Kritik der Jungen hat sich zunächst gegen das «kirchliche Establishment» gerichtet mit ironischen Bemerkungen wie: «Wenn ihr euch Sonntag für Sonntag auf eine Kirchenbank setzt, habt ihr eine ebenso große Chance ein Heiliger zu werden, wie ein Huhn, das regelmäßig einen Hühnerstall besucht.» Tatsächlich schien es, als spielten die Kirchen in der Gesellschaft nicht ihre Rolle, und zwar in dem Maße, in dem sie sich als unfähig erwiesen, irgend etwas zu ändern und die Massen wirklich zu bekehren, indem sie sich damit begnügten, in steriler Weise nach den Regeln der Kunst vor sich hinzuschnurren, um Minderheiten der einmal initiierten Klientel zu bewahren. Daher rührte der Vorwurf des Pharisäismus gegen die «etablierten» Kirchen und das Schlagwort: «Nein zur Sonntagsreligion und zum Sonntagschristentum, aber eine persönliche und bleibende Beziehung zu Jesus!»

Doch das liberale und «säkularisierte» Christentum, das von den Star-Klerikern gepredigt wurde, schonte man ebensowenig. An die Verurteilung der Großpapa-Religion hat sich ganz natürlich das Verdammungsurteil gegen das angeschlossen, was diese Religion im Umkreis dieses Großpapas ersetzen wollte. Die «Theologie des Todes Gottes» war ein Scherzartikel für jene jungen Menschen, deren Haltung bereits die Schlußfolgerungen aus diesen subtilen soziologisch-psychologisch-philosophischen Analysen Lügen strafte. In der christlichen «Untergrund»presse gab es einmal eine Karikatur mit zwei Figuren (einem struppigen Kontestatär und einem Kleriker), die sich, ohne es zu merken, von einer gewaltigen aus einer Wolke hervorragenden Hand ihr Transparent stehlen ließen, das verkündete, Gott sei tot. Auf einem höheren Niveau haben die «Revolutionäre Jesu» den «fortgeschrittenen» Christen den Vorwurf gemacht, in einem reinen und schlichten Agnostizismus oder in einem politischen Dogmatismus dahinzudämmern, der die wahre Caritas ausschließe.

Diese Ablehnung des leeren Christentums, dem damit der Verdacht anhaftet, einer älteren oder jüngeren Vergangenheit verpflichtet zu sein, bildet den negativen Aspekt der «Jesus-Revolution». Die positive Seite ist das Verfechten eines entschieden und bewußt vereinfachenden Glaubens an Jesus als den alleinigen Gott und Heiland. Das Problem, auf das unvermeidlich jeder Versuch dieser Art, das Wesentliche des Christentums wiederzufinden, das man als durch die früheren Generationen entstellt ansieht, stoßen muß, liegt in der Herstellung einer direkten Kommunikation mit Christus. Die «Jesus-Revolutionäre» haben dieses Hindernis weggefegt – einerseits durch ein Zurückgreifen auf die Bibel, andrerseits durch eine Betonung der Rolle des Heiligen Geistes bei der Entwicklung ihrer eigenen Bewegung.

Die christlichen Hippies, die jungen Leute, die den Stil und die konservative Ideologie des großen Baptistenpredigers Billy Graham angenommen haben, und die Studenten, die die katholische Pfingstbewegung ins Leben riefen, haben alle damit begonnen, daß sie die Bibel mit einem neuen Blick gelesen oder wieder gelesen haben – nicht, um dort schlecht und recht die Bestätigung für instinktive Überzeugungen zu finden, sondern um daraus mehr über Gott und speziell über Christus zu erkennen und zu erfahren. Dieser Weg steht letztlich in der Linie der Reformation und der großen Mehrzahl der protestantischen Erweckungen: Wenn die «etablierten» Kirchen enttäuschen, wendet man sich der Schrift zu in einer «fundamentalistischen» Reaktion, um dort die Quelle einer verlorenen Authentizität wiederzuentdekken. Daraus erwuchs in der Konsequenz ein außerordentliches Bemühen, ein wahrhaft dem Geist des Evangeliums gemäßes Leben zu führen, vor allem auf dem Gebiet der Moral (materielle Armut, Keuschheit, Taten der Nächstenliebe) und des apostolischen Einsatzes. Gerade das aber hat die breite Öffentlichkeit in Amerika am meisten beeindruckt. Dazu kam, daß diese jungen Leute wirklich nicht mehr Nietzsches Vorwurf verdienten, den er gegen die Christen erhob: Sie sahen wahrhaft erlöst aus. Eine derartige getreue Orientierung am Buchstaben des Evangeliums wäre zweifellos nichts vollkommen Neues, wenn sich diese jungen Menschen nicht auf den Heiligen Geist berufen und ihn für sich in Anspruch genommen hätten als den wahren Urheber der Bekehrungen, den Interpreten der Schrift und den Mittler für jede Beziehung zu Jesus und seinem Vater. Unter ihren verschiedenen Aspekten gründet sich die «Jesus-Revolution» tatsächlich auf die Überzeugung, daß der Christ, der seines Namens würdig ist, «erfüllt ist vom Heiligen Geist», und daß ihm damit nichts unmöglich ist –, weder die heroischesten Tugenden, noch das eingegossene

Wissen um göttliche Dinge, noch die Entrückung (mit allen außerordentlichen Phänomenen, die dies mit sich bringen kann). In diesem Sinne kann man ohne Übertreibung von einer Pfingstbewegung sprechen: Um zu dem von den Erwachsenen verratenen Christus zurückzukommen, haben diese jungen Amerikaner in sich das Wirken des Heiligen Geistes anerkannt und in ihrer Bewegung ein neues Pfingsten erblicken wollen.

Das Ergebnis war ein glühendes, dynamisches, ansteckend wirkendes Christentum, zugleich streng und froh, mit Anliegen und Ausrichtungen, die letztlich sehr verschieden sind von den in Europa, zum Beispiel den in Taizé zum Ausdruck gelangten. Der charakteristischste Unterschied ist zweifellos die politische Grundeinstellung. Die in den USA «zu Christus übergegangenen» jungen Leute lehnen jedes Engagement und jede Stellungnahme auf diesem Gebiet ab. Nach ihrer Überzeugung würde eine Verbesserung der gegenwärtigen sozialen Strukturen oder ihre Ablösung durch andere im Grunde nichts ändern, bliebe doch immer die Notwendigkeit bestehen, die Menschen zu ändern und ihre Herzen zum Umdenken zu bewegen. Aus ihrer Sicht kann die «Revolution» nur beim Einzelmenschen ansetzen und bedeutet eine innere Umkehr durch ein vorbehaltloses «Ja» zu Jesus. Der kritische Hinweis auf herrschende Ungerechtigkeit und Unterdrückung erscheint ihnen als ein intellektuelles Alibi und eine Flucht in die Ideologie, die die Feindesliebe und damit die eigene Umkehr und die der andern behindert. Ohne daß sie die Bedeutung der alltäglichen Lebensbedingungen in der Gefolgschaft Christi leugnen, erscheint es ihnen unmöglich, ja geradezu schuldhaft, an die Wirksamkeit der sozialen «Kämpfe» zu glauben, denn – so sagen sie – Christus erwartet nicht die Verwirklichung der sozialistischen Utopie, um allen und jedem Einzelnen die Forderungen seiner Liebe kundzutun. Damit aber dispensieren sich die «Revolutionäre Jesu» keineswegs davon, sich in konkreter Weise in der Welt zu engagieren und in ihr tätig zu werden: All das, was sie tun, um den am meisten Enterbten zu helfen (den Drogenabhängigen, den Gefangenen, den Bedürftigen, den Landstreichern und Arbeitslosen) verbietet den Vorwurf, sie ständen dem Elend der Menschen ihrer Umgebung uninteressiert gegenüber. Was jedoch in ihren Augen verantwortlich ist für alles Übel, ist die Sünde und Satan und nicht «das System».

Diese Divergenz zu Europa erklärt sich großenteils aus dem eigentümlichen sozio-kulturellen Kontext der Vereinigten Staaten. Jede religiöse Einstellung erfreut sich nahezu automatisch eines günstigen Vorurteils, und der Einfluß marxistischer Ideologien ist praktisch gleich null, sowohl in der Situationsanalyse als auch im praktischen Engagement. Insgesamt und obwohl sie sich energisch gegen den Vorwurf verteidigen, sie hätten sich «vor den Wagen der amtlichen Kirche spannen lassen», kann man heute sagen, daß die «Revolutionäre Jesu» den Kirchen ermöglicht haben, sich wieder zu fangen, indem sie ihnen bewiesen haben, daß man ebenso aufrichtig und begeistert zu Christus zurückkehren muß, wie die Hippies zur Natur zurückgekehrt waren. Die Frage ist, ob die nachfolgende Generation sich angesichts neuer Schwierigkeiten mit derselben Unbefangenheit durchsetzen wird... Was einen gewissen Zweifel an der «Jesus-Revolution» begründen kann, ist nicht ihre politische Abstinenz, sondern die Qualität des Christentums, das dort gelebt wird. Die Aufrichtigkeit und die Ergriffenheit sind zweifellos Zeichen aufbrechender Heiligkeit. Sie bedeuten, daß man heutzutage mit zwanzig Jahren glücklich sein kann, wenn man «Ja» zu Christus gesagt hat, daß man beten kann, ohne lächerlich zu sein, daß man singen kann ohne die Sorge, sentimental zu werden, daß man predigen kann ohne Furcht zu moralisieren, von Wundern, Engeln und Dämonen zu reden. Dabei ist es für die ganze Welt interessant, daß gerade in dem technologisch am höchsten entwickelten Land die jungen Menschen mit großem persönlichem Einsatz das neu bekennen, was andernorts die Apologeten als obskurantistische Ungereimtheiten schweigend übergehen zu sollen glauben. Mehr noch: Die «Jesus-Revolution» gründet sich auf einen spontanen und unmittelbar vom Evangelium hergeleiteten Glauben an den historischen Charakter der Person Jesu, an die Realität seiner Göttlichkeit und seiner Auferstehung und an die erlösende Kraft seines Leidens.

Diese unerwartete Erneuerung des Christentums ist indessen nicht vollends das, was sie sein will: ein Wiedererstehen der Urkirche in ihrer ganzen Dynamik und ihrer vollen Integrität. Die freudige Unbefangenheit endet nicht selten in einer irrationalen Affektivität. Das hindert die Bewegung vermutlich, die Länder zu gewinnen, in denen man weniger bereitwillig dem religiösen Gefühl allein und der Autorität der «charismatischen» Führer allein Kredit zu geben neigt. Das aber ist überall dort der Fall, wo die Stellungen des Atheismus weiter verbreitet und besser verteidigt

ist und damit eine größere Versuchung darstellt als in den Vereinigten Staaten. Die Unzulänglichkeiten, die die antiintellektualistische Naivität mit sich bringt, zeigen sich in der Vorstellung von der Kirche, wie sie viele junge Amerikaner haben. Ihr praktischer Ökumenismus, der es ablehnt, irgendjemanden auszuschließen, ist äußerst anziehend. Tatsächlich aber unterscheiden die «Revolutionäre Jesu» sehr radikal zwischen «wahren» Christen (nämlich denen, die gleich ihnen selbst erfüllt sind vom Heiligen Geist und erlöst werden, gleich welchem Bekenntnis sie angehören) und den anderen (die Formalismus oder fanatisches Engagement am wirklichen Umdenken hindert), so daß dieser scheinbare Ökumenismus auf einem recht engen Begriff vom Volk Gottes ruht: Diejenigen, die aufrichtig suchen, diejenigen, denen die Übung des Glaubens schwer fällt, sind in tragischer Weise verdammt.

Und schließlich noch etwas: Der Ton, der (berechtigtermaßen) auf die aus der Bekehrung erwachsene Freude verlegt wird, unterschätzt sehr schnell eine andere grundlegende Dimension christlicher Spiritualität: die des Kreuzes. Wenn man die «Revolutionäre Jesu» hört, hat man den Eindruck, daß die Bekehrung endgültig alle Probleme löst. Das Christentum erscheint dadurch wie eine Zufluchtsstätte, eine nahezu magische Lösung, und wird damit ebenso sicher verraten und entstellt wie durch die pharisäischen oder zelotischen Erwachsenen.

Trotz dieser Mängel, die bewirken, daß diese Bewegung zweifellos nicht das Embryo des Christentums von morgen ist, bleibt der «Jesus-Revolution» ein ungeschmälertes Verdienst: das Verdienst, die verschiedenen Weisen, in denen wir bis dahin die Zukunft der Kirche gesehen haben, eingeschlossen in die Alternative Progressismus oder Integrismus, in Frage gestellt zu haben.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN DUCHESNE

geboren 1944 in Paris, Agrégé der Universität, war 1967 bis 1968 an der Stanford Universität (Kalifornien) Instruktor für Französisch und ist jetzt Professor am Lycée Honoré de Balzac in Paris sowie Chefredakteur der «Montmartre-Orientations» (Zweimonatsschrift der Basilika Sacré-Cœur von Montmartre), Mitglied des Akademischen Beirates des S.G.E.N. (Gewerkschaft C.F.D.T. der Nationalen Erziehung), mit den ersten Repräsentanten der Jesus-Revolution befreundet. Er veröffentlichte zahlreiche Zeitschriftenaufsätze sowie: Jesus Revolution, made in U.S.A. (Du Cerf, Paris 1972).

René Laurentin

Ist die Krise der geistlichen Berufe eine Krise der Jugend?

Liegt die Krise der geistlichen Berufe an der Jugend? In welchem Umfang?

Man muß diese Frage in einen Raum jenseits der üblichen Schlagworte hineinstellen. Das ist heute möglich dank den Jahrbüchern des Statistischen Amtes des Vatikans, die nach konstanten und einheitlichen Kriterien Zahlen für die Gesamtkirche veröffentlichen. Durch Vergleich der jeweils am 31. Dezember der Jahre 1970, 1971 und 1972 veröffentlichen Daten gestatten sie bereits für drei Jahre die Feststellung einer Entwicklungsrichtung.[1]

1. Abgrenzung des Problems

Zunächst einmal: Gibt es überhaupt eine Krise? Die Frage muß gestellt werden, denn der Rückgang ist keineswegs ein einheitliches und massives Phänomen.

Wachstumszonen

Ein Wachstum zu verzeichnen hat die Anzahl der katholischen Priester in 53 Ländern der Welt[2] im Jahre 1970; in 69 im Jahre 1971; in 60 im Jahre 1972: in 21 afrikanischen, 14 amerikanischen, 15 asiatischen, 5 europäischen und 5 ozeanischen Ländern. Für dieses letzte Jahr hat das globale Wachstum angedauert:

Afrika	+ 54	Amerika	+ 105
Asien	+ 180	Ozeanien	+ 16

Die stärksten Wachstumsbewegungen sind in folgenden Ländern zu verzeichnen:

Polen	+ 114	Philippinen	+ 28
Mexiko	+ 98	Nigeria	+ 25
Indien	+ 84	Tansania	+ 21
Vietnam	+ 37		

Globaler Rückgang

Alles in allem gibt es, wenn man Polen und Vietnam ausklammert, kein einziges Land, in dem die Zunahme der Ordinationen dem demographischen Wachstum oder selbst der Zahl der Getauften entspricht.

In absoluten Zahlen betrachtet ist die Rezession ein globales Faktum im Weltmaßstab. Seit 1968/69 hat die Zahl der Priester, die 440000 überschritten hatte, mit zunehmender Schnelligkeit abgenommen. Das ist die Feststellung, wenn wir die Globalzahlen der Weltpriester (Tabelle V des *Annuaire statistique*) und Ordensleute (Tabelle VIII) aufstellen.

Priester am 31. 12.	Weltpriester	Ordensleute	gesamt	Abnahme
1968		168218		
1969	272845	168694	441539	
1970	270924	168550	438844	2695
1971	270737	167692	438429	415
1972	268976	166150	435126	3303

Die im Anhang Nr. 4 gebrachte Tabelle erfaßt das Phänomen über einen längeren Zeitraum hinweg, aber in dem verkleinerten Maßstab von 1300 Diözesen.

Tabelle VII des *Annuaire statistique* von 1972 gestattet eine Analyse der Faktoren der Abnahme *im Weltklerus*. Die Zahl der Ordinationen ist überholt von der Summe der durch Austritt und Tod Abgegangenen.[3]

Weltpriester am 31. 12.	Anzahl	Abnahme	Ordinationen	Austritt	Tod
1969	272845				
1970	270924	1921	4622	1848	4695
1971	270737	187	4469	1894	4971
1972	268976	1761	4475	1964	4887

2. Statistiken und der Faktor Jugend

Da diese Ausgabe von *Concilium* dem Thema Jugend gewidmet ist, müssen wir uns an den Zahlen orientieren, die dieses Phänomen betreffen, also nicht die Abgänge durch Tod oder auch durch Austritt, die die Schichten über 40 berühren, sondern die Ordinationen und Berufe, die die Zukunft repräsentieren, voranstellen.

Ordinationen

Wenn der Klerus abnimmt, so bestätigt die nun folgende Tabelle, daß die Ordinationen global einen leichten Anstieg aufweisen: ein positives Phänomen im Hinblick auf die Jugend, wobei jedoch festzustellen bleibt, daß die Zunahme der Ordinationen nicht mit dem demographischen Wachstum, ja nicht einmal mit der Zunahme der Katholikenzahl, Schritt hält, die nach Aussage derselben statistischen Jahrbücher (Tabelle I) folgende Bewegung aufweist.

Jahr	Weltbevölkerung	katholisch Getaufte
1970	3589725000	653532
1971	3645829000	664388
1972	3715403000	678001

Die Verhältniszahl der getauften Katholiken bleibt konstant: 18,2%, wobei ein jährliches Wachstum zwischen 1,6 und 1,8% einberechnet ist.

Länder, in denen die Anzahl der Ordinationen im Jahre 1972 weiter anwächst

Kontinente:

Afrika	229	+ 21
Antillen	29	+ 1
Südamerika	270	+ 25
Gesamtamerika	1329	+ 13
Asien	438	+ 4
Ozeanien	80	+ 2
Rekordziffern:		
Polen	472	+106
Vietnam	70	+ 38
Philippinen	67	+ 33
Zaire	39	+ 11
Tansania	38	+ 7

In Polen hält die Wachstumsbewegung an: 1973 557 Ordinationen (85 mehr als 1972); 1974 650 (+93).

Berufe und Seminare

Die diesem Beitrag gesetzten Grenzen gestatten nicht, die komplexen Zahlen, die die Entwicklung der Effektivzahlen in den Theologen- und Knabenseminaren (Tabelle X oder XI nach den *Jahrbüchern*) und die Austritte (Tabelle XI oder XII) betreffen, näher zu analysieren. Hier die am greifbarsten zu formulierenden Ergebnisse, die beträchtliche Nuancierungen erfordern:

1. Die Belegschaftszahlen der Großen Seminare haben sich im Laufe von zwei Jahren (1970 bis 1972) von 72991 auf 64647 verringert, das heißt um mehr als 10%; die der Kleinen Seminare von 179245 auf 161797, also 20%. Dagegen gibt es kein Land, in dem ein Wachstum deutlich anhielte, abgesehen von Vietnam, Nigeria, Zaire, Tansania und vor allem Polen (das eine ziemlich komplexe Analyse erfordern würde).

2. Die Zahl der jährlichen Abgänge (unsre Tabelle 3 im Anhang) nimmt aufs ganze gesehen bei den Kleinen wie bei den Großen Seminaren ab. Doch das liegt vor allem daran, daß die Belegschaftsstärken geringeren Umfanges sind. Jedenfalls hat selbst der Anteil der Abgänge gewissermaßen abgenommen. (Die absoluten Zahlen betragen – immer für die Jahre 1970 und 1972 – 14753 und 14010 für die Kleinen, 6149 und 5365 für die Großen Seminare.)

3. Die (recht komplexen) variierenden Werte zwischen *«Seminar»* und *«Konvikt»*, das heißt vereinfacht: Internat und Externat (geschlossene und offene Form der Ausbildung und Erziehung), wie sie in den Tabellen XI oder XII der Jahrbücher aufgeführt sind, lassen keine wirklich signifikante globale Entwicklung erkennen.

3. Ursachen und Richtung der Krise
Geographische und kulturelle Abgrenzung

Die Krise ist in erster Linie in folgenden Ländern und Kontinenten zu beobachten – nach Auskunft von Tabelle VII der drei *Jahrbücher* (dabei bezeichnen die Sternchen die Zahlen, deren Erhöhung sich entweder durch einen Wechsel der Kriterien oder durch die Entsendung ausländischer Priester in den Dienst von Kirchen schwächerer Vitalität erklärt: alles Fälle nur scheinbaren Anstieges):

Abnahme der Zahl der Priester	1970	1971	1972
Europa	—1718	—2032	—1779
Nordamerika	— 425	+ 547*	— 462*
Südamerika	— 205	+ 58*	— 164*
Frankreich	— 593	— 609	— 805
USA	— 284	+ 856*	— 414
Spanien	— 224	— 132	— 219
Deutschland	— 219	— 93	— 264*
Italien	— 172	— 692	— 192*
Niederlande	— 162	— 198	— 94
Kanada	— 141	— 307	— 49*
Belgien	— 136	— 331	+ 75*
Brasilien	— 119	— 50*	— 84
Österreich	— 64	— 104	— 81*
Portugal	— 41	— 64	— 121
Chile	— 24	— 65	— 3*

Die Verringerung der Ordinationszahlen, ebenso wie die der Berufe ist im großen und ganzen in denselben Ländern zu beobachten. Der Rückgang der Belegschaften der Großen Seminare um annähernd 8000 Kandidaten innerhalb von zwei Jahren verteilt sich mit etwa 5000 auf Europa und über 3000 auf Nordamerika. Dasselbe gilt für die Kleinen Seminare, bei denen sich der Rückgang um annähernd 18000 mit etwa 12000 auf Europa und über 5000 auf Amerika verteilt. Dabei darf man ferner nicht übersehen, daß diese Gebiete überdies die Tendenz zeigen, den Typ des *Kleinen Seminars* überhaupt aufzugeben, den die Kongregation der Glaubensverbreitung in den Missionsländern unterhält, wobei die von Rom kommenden Unterstützungen an die Zahl der Schüler der betreffenden Anstalten gebunden sind. Der Rückgang, der sehr massiv Nord- und Südamerika erfaßt hat[6], wird noch jahrelang anhalten, denn eine in den jüngeren Bevölkerungsschichten wurzelnde demographische Tendenz braucht stets längere Zeiträume, um ihre Richtung zu ändern.

Die Ursachen

Die Ursachen für die oben umschriebene Rezession werden häufig stark vereinfacht:

1. Die einen suchen sie auf seiten der Jugend: Glaubenskrise, mangelnde Anhänglichkeit an die Institutionen, mangelnder Großmut – so sagt man.

2. Andere beschuldigen die Institution: Sie wird als formalistisch, administrativ handelnd, von den lebendigen Kräften abgeschnitten, dazu neigend, künstlich Formen des geistlichen Amtes aufrecht zu erhalten, die aus vergangenen Zeiten stammen, dargestellt.

Jugend – Institution: ihrem Wesen nach relative Begriffe

Wenn es eine Vereinfachung bedeutet, die Dinge nur von der Jugend oder nur von der Institution aus zu betrachten, dann vor allem deshalb, weil es sich bei beiden um relative Begriffe handelt und die Krise ihre Wechselbeziehungen betrifft.

1. Was ist *Jugend* im allgemeinen Wortgebrauch, wenn man dabei von der Kindheit absieht? Sie läßt sich nicht durch eine absolute Altersangabe definieren: zum Beispiel durch die Altersstufen von 10 bis 20 oder 30 Jahren. *Jugend ist vielmehr die Zeitspanne, während deren das kulturelle Erbe weitergegeben wird.* Dieser Zeitraum aber verlängert sich mit der Zunahme dieses Erbes, also je gewichtiger, komplexer und differenzierter es wird. Immer mehr Menschen bleiben bis zu einem immer höheren Alter in einer Situation des Lernens und Studierens –, ohne eigene Verantwortung, ohne Einfluß und ohne finanzielle Mittel. In gewissen Primitivkulturen wird das Kind etwa mit dem 12. Lebensjahr erwachsen, was häufig durch Initiationsriten bestätigt wird. Bei uns liegt gegenwärtig der Übergang vom Jugend- zum Erwachsenenalter um das Ende des dritten Lebensjahrzehnts herum, ja sogar noch später. Dazu kommt noch eine qualitative Änderung, die das Phänomen noch komplizierter macht. Denn diese nunmehr im Besitz kultureller Güter befindliche, erwachsene und den Inhabern der Macht überlegene Jugend wird zu einer kontestierenden, erneuernden oder revolutionierenden Kraft je nach Lage der Dinge.

2. Die *Institution* selbst steht normalerweise im *Dienste* des Volkes, auf das sie also bezogen ist. Gleich dem Sabbat ist sie für den Menschen da (für das Volk Gottes). Das sind die Prinzipien des Evangeliums, wie sie vom Konzil erneut zutage gefördert worden sind.

Das heutige Problem liegt in dem Abstand zwischen Jugend und Institution; es ist eine Krise der Weitergabe der Werte und Modelle.

Bedeutung der Rezession

Die gegenwärtige Krise erfaßt in denkbar massivster Weise fünf der sechs größten katholischen Länder der Welt:

Brasilien mit	88 890 000	Getauften, Ende 1972
Italien mit	53 552 000	Getauften, Ende 1972
USA mit	46 793 000	Getauften, Ende 1972
Frankreich mit	45 424 000	Getauften, Ende 1972
Spanien mit	34 139 000	Getauften, Ende 1972

Die genannten Länder sind die Heimat von mehr als einem Drittel aller katholischen Christen. Allein Mexiko, das mit 48 583 000 an dritter Stelle rangiert mit seiner Katholikenzahl, befände sich demnach in einer relativ günstigeren Lage.

Die allgemeinen Ursachen[7], die sich auf alle diese Länder auswirken, dürften im großen und ganzen die folgenden sein:

1. Die Krise der geistlichen Berufe ist Ausstrahlung einer *Glaubenskrise,* oder ganz genau gesagt einer Glaubensunsicherheit, die von dem kulturellen Umschwung, durch den alle Kernbereiche unsrer religiösen und moralischen Vorstellungen und Begriffe gestört werden, herrührt.

2. Dazu kommt eine Krise der *Materialisierung und Versinnlichung,* hervorgerufen *durch die Konsumhaltung.*[8] Gleichwohl wendet ein Teil der Jugend sich gerade gegen diese Tendenz in einer Kontestation und in tieferen Schichten durch eine Gegenkultur. Die Ablehnung einer Gesellschaft, die einer materialistischen Ideologie huldigt, ist in Polen ein Faktor, der zugunsten der geistlichen Berufe wirkt (in kausalem Zusammenhang mit der Glaubensqualität eines geeinten Volkes).

3. Der Katholizismus, der sich im Laufe der Jahrhunderte im Gefolge einer von den Griechen und der Scholastik ererbten spekulativen Theologie eigener Art entwickelt hatte, und ein besonderer Typ von Institutionalisierung, der die Prinzipien an sich besonders hoch wertete und ihnen den Vorzug den (existenziellen) gelebten Wirklichkeiten gegenüber gegeben hatte, ist heute dabei, den Glauben als Leben und Praxis wiederzuentdecken. Diese kopernikanische Wende ist schwierig und unbequem. Die Bemühungen, aus ihr herauszufinden, verlaufen nicht ohne Fehlschläge und Verwirrungen.

4. Es gibt, noch spezieller, eine *Krise der Ämter* als solcher. Diese hatten immer mehr (vor allem seit dem vierten Jahrhundert) eine klerikale Form angenommen, die nicht dem Neuen Testament entsprach und die von den Tendenzen und Bestrebungen der neueren Generationen aus betrachtet, überholt ist.

Hierher gehört ein weiteres wichtiges Phänomen: die *Allergie der Jugend gegen ein definitives Engagement.* Sie erlebt in eigener Erfahrung die Wandelbarkeit der Welt und des Menschen und findet ein Engagement auf Lebensdauer wenig realistisch, da sie nicht ermessen kann, was sie selbst und was die Welt schon in den nächsten zehn Jahren sein werden. Daraus ergibt sich das Problem des zeitlich begrenzten Engagements.

Zur Lösung dieser Krise geht es weniger darum, Sammlungsbewegungen für die Jugend zu schaffen, wenngleich auch das wichtig ist, sondern vielmehr darum, die Beziehungen zwischen Jugend, Kirche und Institution zu erneuern. Die Synode hat das bemerkt, ohne indessen ihre Folgerungen daraus zu ziehen. Die Sorge um die Formen müßte einer Sorge um lebendige Wirklichkeiten und um existenzielle Dienste weichen, die da, wo die Jugend christlich engagiert und motiviert ist – selbst in Ländern, die sich in der Krise befinden –, zu improvisieren wären. Das aber ist nur von Lebensgemeinschaften aus zu bewerkstelligen.

Die in Expansion befindlichen Bereiche

Doch sollte man die Kehrseite des Problems nicht übersehen: die Expansion, die sich in zwei Bereichen der Kirche fortsetzt:

1. *Östliche Länder,* zumindest Polen – denn die jugoslawische Expansionsbewegung ist in den letzten Jahren zusammengebrochen: Die jährlichen Ordinationszahlen in Polen wachsen ständig: 1972 472, 1973 557, 1974 640. Das sind die Zahlen, die ich im Land selbst ermitteln konnte.

2. *Die jungen Kirchen* der Dritten Welt: in Afrika und noch mehr in Asien, wo der Zölibat besser Fuß faßt, weil es hier kulturelle Wurzeln dafür gibt, die in Afrika fehlen, wenn man einmal von marginalen und Grenzphänomenen absieht.

Ist diese Expansion von Dauer? Ist sie wirklich verheißungsvoll? Das alles hängt ab von den Ursachen, die hinter diesem Wachstum stehen.

1. Sie betrifft weitgehend Länder der Dritten Welt, die noch wenig berührt sind vom Säkularismus und dem Konsumdenken. In dem Maße, in dem dies die Ursachen sind, ist die Krise nur aufgeschoben und wird mit der Entwicklung der betreffenden Länder kommen.

Einen bezeichnenden Vergleichsfall haben wir in Spanien, wo die nach dem Krieg ungemein zahlreichen Berufe schlagartig aufgehört haben, als der Konsum seinen Aufschwung nahm und die lange Zeit vor internationalen Einflüssen abschirmenden Grenzen geöffnet wurden. Polen wäre derselben Prüfung ausgesetzt gewesen, wenn die von der Regierung vorgeplante Konsumsteigerung nicht durch die seit Ende 1972 Europa in Mitleidenschaft ziehende Öl- und Rohstoffkrise gebremst worden wäre.[8]

2. Die Länder, die eine Expansion zu verzeichnen haben, sind in einem gewissen Umfang – das gilt zumindest für Polen – solche Länder, in denen der Glaube sich gefestigt hat und verteidigen muß gegen ein autoritäres Regime atheistischer Ideologie. In marxistischen Ländern nimmt ein Teil der Jugend militant am Leben der Kirche teil, wie in Lateinamerika, wo viele junge Christen militante Marxisten sind. Soziologisch gesehen beruht die Stärke der Kirche Polens darauf, daß sie sich als ein Ort der Freiheit zur Verteidigung der grundlegenden Menschenrechte darstellt. In diesem Land und in anderen sind die Berufe zahlreich, doch die Möglichkeit, eine entsprechende Ausbildung aufzubauen, ist begrenzt, vor allem auf der Ebene der Kleinen Seminare (Knabenseminare). Aus diesem Grund bleibt die Schülerzahl dieser Anstalten in Polen unter der Grenze von 600. In anderen Ländern, in denen die katholischen Christen eine geringere Kraft darstellen und die autoritäre Führung rücksichtsloser ist, ist die Heranbildung für christliche Dienstämter nicht mehr möglich. Hier haben wir die weißen Flecken auf der Karte: China, Albanien, um nur zwei Beispiele zu nennen.

Neue Ämter

Die eben umrissene Expansion hängt also ab von stimulierenden Existenzbedingungen, die dazu angetan sind, die Jugend zu motivieren –, ob es sich dabei nun um einen Existenzkampf handelt oder um einen Evangelisationsplan, wie es in bestimmten Ländern Afrikas und Asiens der Fall ist. Worauf es ankommt, ist also das Entstehen von Projekten. Wir sind an einer Wegbiegung angelangt. Die altbewährten Ausbildungsstätten – Große und Kleine Seminare – bleiben dort Basen für den geistlichen Nachwuchs, wo seine Situation erhalten bleibt oder sich günstig entwickelt. Die Aufhebung solcher Institute vorhersagen wollen, wäre utopisch. Ihre Entwicklung ist im Gange.

Doch muß auf ein Phänomen ganz anderer Art aufmerksam gemacht werden, das sich noch schwer einschätzen läßt. *Das Entstehen neuer Ämter* in lebendigen und engagierten Gemeinschaften. Sie folgen einem mystischen oder politischen Konzept für die Bereiche der Entwicklung, der Gerechtigkeit und des internationalen Friedens. Das ist eine auf der vierten Versammlung der Synode oftmals aufgeworfene Frage, eine Frage, die wach gehalten werden muß.

Wie stellen sich die neuen Ämter in der heutigen Welt dar?

Der Diakonat, der vom Zweiten Vatikanum er-

neuert worden ist, entwickelt sich langsam. Die Afrikaner interessieren sich aus sehr verschiedenartigen Gründen nicht dafür: aus der Sorge, dadurch die Katechisten zu klerikalisieren; oder aus der Befürchtung, dadurch würde das Problem der Ordinierung Verheirateter verdrängt, die die Mehrzahl von ihnen bei ihrer Ankunft auf der römischen Synode 1971 wünschte, während deren Verlauf diese Mehrheit aber umgekehrt wurde. Die Wachstumsziffern für den Diakonat betragen:

1970: 309 Diakone (die erste Ordination erfolgte am 28. 4. 1968)
1971: 470
1972: 874 (davon 270 in den USA).

Wir erleben also keineswegs den Ansturm, der hätte stattfinden können. Es ist zumindest ein exponentielles Wachstum. Die Zahl von 1000 Diakonen ist heute zwar weit überholt, aber was bedeutet das auf Weltebene. Noch Jahre sind nötig, daß die Zahl 1% der Ordinierten ausmacht.

Andere Ämter entwickeln sich aus dem konkreten Leben und organisch in den Basisgemeinschaften, aber auch in den Pfarrgemeinden. Sie lassen sich weder katalogisieren noch statistisch erfassen angesichts ihres informellen und unjuridischen Charakters. Dennoch besitzt das Phänomen seine Bedeutung.

Neue Formen der Ausbildung entwickeln sich gegenwärtig zum Beispiel in Frankreich, außerhalb der Seminare. Es handelt sich um etwa 500 junge Leute im studentischen oder im Arbeitermilieu. Aber diese neuen Ausbildungstypen sind von der allgemeinen Statistik noch nicht erfaßt, sind aber auch kaum von speziellen Statistiken erfaßbar, da es sich um eine Ausbildung «à la carte» handelt.

Schließlich stellt sich noch die Frage nach der Wiederaufwertung des Faktors Religion in den meistsäkularisierten Ländern. Amerikanische Soziologen haben seit einigen Jahren die Zukunft der Religion in der in beschleunigter Entwicklung befindlichen Gesellschaft diagnostiziert. Und der *volkstümliche Katholizismus,* den man lange Zeit als entfremdend verschrien hatte, ist in Europa wie in Lateinamerika wieder zu Ehren gekommen. Das war eins der häufigst besprochenen Themen der Synode.

Dieses religiöse Erwachen erklärt sich zweifellos aus mit der Natur des Menschen gegebenen tiefliegenden und bleibenden Ursachen.

Historisch gesehen stellt es sich dar als eine pietistische Reaktion gegen den Vorgang der Rationalisierung, der Säkularisierung und des Kritizismus, die Schwung und Begeisterungsfähigkeit des Menschen unerfüllt gelassen haben. Typisch sind in dieser Hinsicht die Jesusbewegung und die katholische Pfingstbewegung, die innerhalb von acht Jahren eine halbe Million Anhänger gewonnen hat. Die Gemeinschaften dieser Bewegung entdecken den Verzicht auf die Ehe um des Reiches Gottes willen wieder, aus tiefen Beweggründen und ohne jede Zweckhaftigkeit, verbunden mit der evangelischen Armut[9], jedoch in Gestalt der Berufung des Laien und nicht so sehr als priesterliche Berufung. Denn diese hochherzigen Christen haben das Gefühl zu verkümmern oder zu erstikken, wenn sie die Gemeinschaft verlassen, in der sie das Leben gefunden haben.

Handelt es sich dabei um ein vorübergehendes Ansteigen einer Brandung oder um die Geburt einer starken Bewegung? Es wäre verfrüht, wollte man darauf schon jetzt eine Antwort geben. Die Zukunft gehört einer Erneuerung inneren Antriebes aus dem Geist des Evangeliums und der Gemeinschaft, in der sich die Aussöhnung von *Mystischem* und *Politischem,* von *Basis* und *Institution* konkretisieren müßte. Das aber setzt voraus, daß das Volk Gottes sich die Kirche wieder zu eigen macht und ihre Neustrukturierung von innen her. Das ist einer der bedeutsamen Vorgänge und einer der wesentlichen Einsätze der nachkonziliaren Zeit.

[1] Annuario statistico della Chiesa (Rom 1970) I, 292 S.; (1971) 2, 296 S.; (1972) 3, 310 S. – Das ist die Hauptquelle für die Angaben dieses Beitrages. Ferner haben wir verschiedene Zusammenstellungen von diözesanen Zahlen konsultiert, die im Annuario Pontificio (Rom, Vatikan) veröffentlicht sind. Sie gestatten, die Entwicklung über einen längeren Zeitraum hin zu verfolgen (vgl. im Weiteren die Tabelle im Anhang Nr. 4). Die diesem Beitrag gezogenen Grenzen haben uns genötigt, Zahlen und Tabellen auf ein Minimum zu beschränken.

Die Statistiken der Ordensfrauen, die von großem Interesse für das Studium des Verhaltens der weiblichen Jugend gewesen wären, sind noch nicht ausführlich genug aufgestellt, um als Grundlage für eine signifikante Analyse und entsprechende Rückschlüsse dienen zu können. Betont sei nur, daß der Rückgang bei den Ordensfrauen bedeutend stärker ist als bei den Priestern, wobei vor allem die Kontemplativen eine Ausnahme bilden.

[2] Eine umfassendere Untersuchung würde zwei Wachstumsfaktoren zu unterscheiden haben: einen endogenen und einen exogenen (vom Ausland kommende Priester, namentlich in Lateinamerika).

[3] Die hier verwendete Tabelle ist nach verschiedenen Kriterien der vorher zitierten Tabelle VII überprüft, wie im Annuario 1972, S. 66, Anm. 1 und 2 weiter erläutert ist. Wir klammern hier die Versetzungen von Priestern aus, die sich global gesehen aufheben.

Hinzugefügt sei noch, daß die Ziffern ein wenig aufge-

bläht sind durch Zugrundelegung gewisser nicht kanonisch registrierter Angaben. In Zeiten der Rezession gibt es in jeder Statistik «tote Seelen».

[4] Tabelle in Anhang Nr. 1.

[5] Tabelle in Anhang Nr. 2.

[6] Aufgrund verschiedener Modalitäten. In Europa und Nordamerika haben wir ein Absinken von hohen Zahlen aus. In Südamerika handelt es sich um eine endemische Krise. Hier hat es niemals einen echten Start gegeben, und die Zahl der ausländischen Priester ist beträchtlich, nicht selten sogar majoritär.

[7] Aufmerksam gemacht sei auf die Unterschiede zwischen Ländern wie Frankreich, Italien, Spanien, USA, wo auf etwa 1300 Katholiken ein Priester entfällt, und die Länder Lateinamerikas, wo das Verhältnis bis auf 1 zu 7246 (Mexiko) oder sogar 1 zu 16267 (Brasilien) reicht. Diese signifikanten Proportionen zum Phänomen Jugend würden andere Tabellen und Erläuterungen erfordern.

[8] Das ist hier nur ein Faktor unter anderen: Die USA standen lange Zeit an der Spitze, sowohl im Konsum als auch in den Berufungen. Lateinamerika dagegen ist in beidem auf einem sehr niedrigen Niveau geblieben (und befindet sich dort heute noch). Eine Untersuchung, die über mehr Raum verfügt, würde die kulturellen Faktoren, namentlich das kritische Bewußtsein den kirchlichen Institutionen gegenüber, zu sondieren haben.

[9] R. Laurentin, Pentecôte chez les Catholiques (Paris 1974).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

RENÉ LAURENTIN

geboren 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. Er war Gastprofessor an vielen Universitäten, 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

Tabelle 1

Schüler der Großen Seminare	(IX) 1970	(X) 1971	(XI) 1972
Afrika	3470	3667	3871
Amerika	23638	22120	20001
Asien	10671	10344	10677
Europa	33971	31962	28891
Ozeanien	1241	1283	1207
insgesamt:	72991	68776	64647
Länder mit den größten Schülerzahlen			
USA	12749	11703	10049
Italien	10227	9439	8131
Spanien	4783	4557	4583
Indien	4291	3679	3981
Polen	4100	4194	3987
Mexiko	3459	3552	3373
Deutschland	3111	2726	2446
Frankreich	3106	2524	2263
Philippinen	2400	2569	2802
Brasilien	2024	1948	2006
Vietnam	971	1043	1140
Nigeria	529	559	623
Zaire	459	472	498
Tansania	393	409	429
Uganda	203	259	284
Ruanda	123	127	87

Tabelle 2

Schüler der Kleinen Seminare für Welt- und Ordenspriester	1970	1971	1972
Afrika	24854	24882	25325
Amerika	43358	40358	38166
Asien	20525	19453	20186
Europa	89443	85842	77538
Ozeanien	575	584	582
Insgesamt:	179245	171119	161797
Länder mit den höchsten Schülerzahlen			
Spanien	29178	24552	23948
Italien	25837	25260	22220
USA	10651	11703	8491
Brasilien	10332	9034	8841
Deutschland	9942	12192(sic)	9874
Mexiko	6583	6373	6520
Frankreich	6382	5534	4752
Indien	5144	4557	4786
Vietnam	5142	4881	5264
Zaire	4104	4080	4083
Philippinen	4052	3698	3524
Nigeria	3297	2942	3459
Tansania	2231	2239	2140
Jugoslawien	1908	1805	1347
Ruanda	1334	1260	1350
Mozambique	872	965	835
Polen	580	858	641

Tabelle 3

Austritte	Kleine Seminare			Große Seminare		
	1970	1971	1972	1970	1971	1972
Afrika	2731	2383	2869	375	377	461
Amerika	4161	4126	3681	2172	2097	1895
Asien	2136	1586	1630	498	479	491
Europa	5687	5778	5761	3027	2809	2433
Ozeanien	38	42	69	77	60	85
Insgesamt:	14753	13915	14010	6149	5822	5365
Italien	2827	2553	2252	867	665	611
Spanien	1391	1580	1680	658	677	545
USA	1042	1027	939	1158	1215	1073
Kolumbien	745	835	621	136	132	133
Mexiko	304	775	642	304	336	313
Brasilien	742	684	677	149	103	87
Frankreich	487	487	300	348	356	300
Zaire	631	334	497	68	58	96
Deutschland	244	272	256	289	277	256
Indonesien	296	272	285	20	16	27
Indien	328	270	294	146	133	121
Nigeria	228	225	325	45	48	60
Tansania	229	210	273	38	38	54
Österreich	155	180	214	64	63	41
Uganda	101	175	158	35	69	37
England	123	143	154	113	78	126
Elfenbeinküste	119	124	135	2	4	4
Holland	?	?	?	10	10	4
Polen	192	167	8	16	3	137
Vietnam	449	250	348	30	32	33

Tabelle 4

Allgemeine Statistik des Jahrzehnts 1964–1973
Zusammenstellung der von 1300 Diözesen allgemeinen Rechtes angegebenen Zahlen (Quelle: Annuario pontificio)

Jahr	Katholikenzahl	Diözesanpriester	Neugeweihte	Verstorben	Aufgabe d. Berufes	Verluste insgesamt	Bilanz	Studenten d. philos. Semester	Studenten d. theol. Semester
1964	465 110960	233556	5657	4414	467	4881	+ 776	25877	26539
1965	479568500	234195	5477	4242	1010	5252	+ 225	26156	26287
1966	485 181520	236881	5523	4372	1115	5487	+ 36	25953	25173
1967	493632180	237497	5107	4212	1513	5725	— 618	25605	24003
1968	507505420	237267	4902	4200	1717	5917	—1015	24884	22518
1969	515820760	237357	4647	4344	1636	5980	—1347	21892	21001
1970	526604110	236167	4063	4352	(1710)	6062	—2001	19481	19252
1971	533722250	233161	3531	4113	1743	5856	—2325	16570	18313
1972	543534820	232352	3205	4039	(1820)	5859	—2634	13895	16320
1973	548289130	229061	3009	4025				12338	14849

Diese Tabelle, die zusammengestellt ist nach den betreffenden Ausgaben des Annuario pontificio, enthält die Zahlen von 1300 Diözesen von etwa 2200. Dabei treten hier die günstigsten Zahlen der von der Propaganda Fidei und der Kongregation für die orientalischen Kirchen abhängenden Sprengel nicht in Erscheinung. In diesen 1300 Diözesen allgemeinen Rechtes beginnt der Rückgang 1967 und nimmt ständig zu. Da das Annuario pontificio für die Jahre 1970 und 1972 keine Zusammenstellung der Berufsabgänge gestattet (da die Angaben zu fragmentarisch sind), haben wir aufgrund der sicheren Angaben des Annuario statistico von 1971 und 1972 eine Ziffer eingesetzt, die dem Anteil unserer 1300 Diözesen an der Gesamtzahl entspricht.

Theologika im Erich Wewel Verlag

Joseph Ratzinger

Dogma und Verkündigung

Leinen DM 29,50
Kart. DM 22,–

Ein notwendiges Buch für die theologische Praxis

Joseph Ratzinger schuf mit «Dogma und Verkündigung» eine klar konzipierte Synthese aus der modernen Welt des Christen von heute und der Kirche als Ort der Verkündigung.

Andreas Gruber

Künde die Botschaft

Ansprachen zu den Festzeiten und Festtagen des Jahres
DM 24,–
Leinenausgabe

Die in diesem Sammelband vorgelegten 135 Predigten zu allen Festtagen und festlichen Anlässen des Kirchenjahres sind die reife Frucht einer jahrzehntelangen Seelsorgepraxis des bekannten Predigers und Schriftleiters der größten deutschsprachigen Predigtzeitschrift.

Gerhard Schmied

Pfarrgemeinderat und Kommunikation

Zur Soziologie einer neuen Institution
DM 24,–

Die Institution des Pfarrgemeinderates hat eine fruchtbare Zusammenarbeit von Gemeinde und Kirche zum Ziel.

Père Christian

Die Armen vor der Türe

DM 14,80

Ein ungewöhnliches Buch von einem ungewöhnlichen Priester. Der Leser erfährt die Hintergründe und Mühen praktischer Seelsorge, die er mit seinen eigenen vergleichen kann.

Kirche und Homosexualität

Mit Beiträgen von J. B. F. Gottschalk (Herausgeber), B. S. Witte und J. L. Grubben. Aus dem Niederländischen übersetzt von Johannes Werres und Annette Wewel.
DM 12,80

Seelsorge für den Homophilen, bei uns in der BRD ein (noch) unbekannter Begriff, kann in Holland schon auf mindestens 10 Jahre praktischer Erfahrung zurückblicken.

Julius Kardinal Döpfner

Die Mitte unseres Glaubens

Christologische Ansprachen
DM 6,50

Diese Veröffentlichung von Kardinal Döpfner enthält sieben Ansprachen, die er in der Münchener Michaelskirche während der Fastenzeit 1971 hielt.

Wladimir Solowjew

Kurze Erzählung vom Antichrist

Übersetzt und erläutert von
Ludolf Müller
89 Seiten, Pappbd. DM 9,50

Diese Erzählung ist das bekannteste, meistgelesene und meistdiskutierte Dokument des berühmten russichen Religionsphilosophen.

Theologische Quartalschrift

Bezugspreis jährlich DM 40,–
Einzelheft DM 12,50

Herausgegeben von den Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen.

Das ist nur eine Auswahl der Titel. Fordern Sie das Gesamtverzeichnis an.

Bestellen Sie bitte bei Ihrem Buchhändler oder beim

ERICH WEWEL VERLAG, 8 München 80, Anzinger Straße 1

Vorwort

Mit Schreiben vom 5. Dezember 1973 erhielten die Bischofskonferenzen den Entwurf eines revidierten Kirchenrechts über Sanktionen und Strafen, an dem eine kleine Gruppe von Kirchenrechtlern seit 1966 gearbeitet hatte; dem Entwurf lag die Bitte bei, vor Ende März 1974 Anmerkungen und Stellungnahmen dazu nach Rom zu senden. Die Hoffnung ist berechtigt, daß sie das innerhalb dieser Frist nicht getan haben. Denn trotz der unverkennbaren Verbesserungen in Form und Inhalt (in Anbetracht des völlig unbrauchbar gewordenen fünften Buches des kirchlichen Gesetzbuches «Delikte und Strafen») muß am neuen Entwurf noch viel und ernsthaft gearbeitet werden.

Das beginnt schon bei der These, mit der der Entwurf eröffnet wird: «Es ist ein natürliches und eigenes Recht der Kirche, Gläubige, die ein Gesetz übertreten und Ärgernis erregt haben, mit Strafmaßnahmen zu zwingen.» In der Einleitung findet sich das Argument für die These, daß nämlich in Leitung und Regierung jeder sichtbaren Gemeinschaft von Menschen der Gebrauch zwingender Macht allgemein und feststehend gegeben sei. Das ergibt unmittelbar und selbstverständlich, daß in der Kirche die Erzwingbarkeit ihrer Gesetze und Vorschriften ihrer Eigenart entsprechen muß und also bezweckt, «daß ihre Söhne den Weg des Heils nicht verlassen und, sollten sie von diesem Weg abweichen, darauf wieder zurückkehren.»

Ist diese Kombination von «Erzwingbarkeit» und «Weg des Heiles» tatsächlich ganz und gar kein Problem?

Das erste «Delikt», das im Entwurf genannt wird, ist die Verkündigung einer «Ketzerei». Wenn der Schuldige seine Irrlehre nach Vorwarnung nicht widerruft, soll er mit einer Zensur – Exkommunikation, Interdikt oder Suspension – bestraft werden; wenn er ein Geistlicher ist, können ihm auch sein kirchliches Amt und andere kirchliche Rechte aberkannt werden, auf Zeit oder auf immer. Der Entwurf setzt wohl voraus, daß die Strafe das letztmögliche Mittel für die Rückführung auf den Weg des Heils ist, nachdem alle anderen Überredungsmethoden versagt haben. Aber – erwartet man denn, daß eine Strafe auch nur ein wenig hilft, einen «Ketzer» auf den Weg des Heils zurückzubringen, in diesem Fall: auf den Weg des wahren Glaubens? Oder erwartet man, daß eine Strafandrohung ihm helfen kann, nicht zu einer ketzerischen Meinung zu kommen? Sie könnte ihn höchstens bewegen, diese Meinung bei sich zu behalten; aber damit kann er kaum auf dem Weg des Heils gehalten werden, eher im Gegenteil. Denn so wird er nicht nur zum Ketzer, sondern auch noch zum Heuchler. Oder erwartet man von der Bestrafung eines Ketzers einen nützlichen Effekt für den Weg des Heils der anderen Gläubigen? Man braucht nicht die Geschichte der Inquisition ins Gedächtnis zu rufen, um das mehr als zweifelhaft zu finden. Und in der Theorie, daß durch die Strafe die durch das Delikt verletzte Ordnung wiederhergestellt wird, ist es keineswegs klar, worin diese Wiederherstellung besteht.

Dies bedeutet nicht, daß die Kirchengemeinschaft sich gegenüber Meinungen und Verhaltensweisen ihrer Glieder, die ihre eigene Art und Sendung antasten, rein passiv verhalten soll. Im Gegenteil ist sie sich selbst und ihrer Identität – also ihrem Herrn – verpflichtet, sich von jenen zu distanzieren, sogar deutlicher und viel mehr, als sie es gewohnt ist. Das kann auch Maßregeln gegen Personen mitbringen, wie Aberkennung eines kirchlichen Amtes oder Verbot, an liturgischen Feiern teilzunehmen. Aber das als Offenbarung ihres eigenen Wesens, am liebsten unter Vermeidung jeglichen Scheins einer gegen Personen gerichteten Strafe oder von Vergeltung oder Zwang. Es ist untunlich, eine Liste von Meinungen und Verhaltensweisen aufzustellen, von denen sich die Kirchengemeinschaft distanzieren sollte. Diese brauchen nicht einmal auf streng kirchlichem Gebiet zu liegen; es können z. B. auch politische oder gesellschaftliche Verhaltensweisen sein, von denen sich die Kirche deutlich absetzen will. Von größerer Wichtigkeit als eine Aufzählung von «Delikten und Strafen» ist eine klare Garantie, daß jede Beurteilung und jede Entscheidung nach einem Prozeß geschieht, der alle Garantien für Objektivität und Gerechtigkeit bietet.

Wenn wir auch zugeben, daß die hier angedeutete Sicht auf kirchliche Disziplin für eine Diskussion faßbar ist, so meinen wir doch, daß der vorgelegte Entwurf eine gründliche und prinzipielle Revision braucht, wenn er in der kirchlichen Praxis gerecht und pastoral funktionieren will. Hoffentlich können die folgenden Studien dazu etwas beitragen.

WILLIAM BASSETT
PETER HUIZING
Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

Beiträge

Cyrille Vogel

Buße und Exkommunikation in der Alten Kirche und im Mittelalter

Ein historischer Überblick

Gewisse christliche Gemeinden kannten – wenigstens seit der Mitte des 2. Jahrhunderts – zunächst als Ausnahmeregelung (Hirte des Hermas, Vis. II, 2; Mand. IV, 1–3), dann aber als regulären Vorgang (Tertullian, Paen. VII, 9, 10) eine Einrichtung, die dazu bestimmt war, dem reuigen Sünder die Vergebung der nach seiner Taufe begangenen Sünden zu vermitteln. Was seine Wirkungen betrifft, so stellt dieser Vorgang eine Wiederholung der einmaligen Taufe «in remissionem peccatorum» dar und hat dementsprechend in der Alten Kirche immer an der allgemeinen Taufproblematik Anteil gehabt.

Parallel zur Bußinstitution und – wie es scheint – unabhängig davon haben die christlichen Gemeinden von den frühesten Anfängen an in den Grundlinien ein System der Selbstverteidigung und Disziplinierung gekannt, das den Zweck hatte, dem widerspenstigen Sünder durch Zwang beizukommen oder ihn im Falle der Unbußfertigkeit durch eine Selbstschutzmaßnahme aus der Gemeinschaft auszuschließen. Dieses System der Exkommunikation – oder der Exkommunikationen, denn die Modalitäten des Ausschlusses waren vielfältig verschieden –, das im Laufe der Jahrhunderte nur langsam konkrete Gestalt in differenzierten und festumrissenen Institutionen annahm, vermischt sich nicht mit dem Bußinstitut und ist selbst nie ein integrierender Bestandteil des Bußvorgangs gewesen.

Dies gilt ungeachtet des Eindrucks, der sich – vor allem während der der Scholastik vorausgehenden Zeit – durch eine gewisse Ähnlichkeit des Vokabulars aufzudrängen scheint und obgleich oft ein und derselbe schuldig Gewordene sowohl dem Exkommunikationsprozeß wie dem Bußprozeß unterworfen wurde. Diese beiden Arten von Disziplinarverfahren unterscheiden sich ebenso durch ihre Zielsetzung, wie sie sich in ihrem rituellen Ablauf und ihrem institutionellen Rahmen unterscheiden, wie groß im konkreten Falle auch ihre Verflechtungen untereinander gewesen sein mögen.

Gegenstand dieser Studie ist nicht eine nochmalige Darstellung der Entwicklung der Buße und der Exkommunikation, sondern eine möglichst konkrete Beschreibung der kirchlichen Situation des büßenden Laien (oder Klerikers) einerseits und des exkommunizierten Laien (oder Klerikers) andererseits.

Der Zielpunkt der Entwicklung und Differenzierung ist erst erreicht zu Beginn des 13. Jahrhunderts: was die Exkommunikation betrifft, nachdem genau unterschieden wird zwischen dem «forum paenitentiale» (= «forum Dei») und dem «forum iudiciale» (= «forum Ecclesiae») (Alexander von Hales, IV, q. 22, m. 1, a. 4; Thomas v. Aq., Suppl. q. 14, a. 3; q. 22, a. 1); und was die Buße betrifft, nachdem die dreigliedrige Einteilung des Systems erreicht ist (Robert von Flamborough, Liber poenitentialis, V de poenitentia, 236–241).

A. Die kirchliche und gesellschaftliche Situation des Büßers im Laien- und im Klerikerstand

In der Kirche des Westens folgten im Lauf der Jahrhunderte drei Hauptarten von Bußordnungen aufeinander, die sich von ihrem Entstehen und von ihrem Wesen her unterschieden: die frühkirchliche (oder kanonische) Buße; die nach festgesetzten Tarifen geordnete (oder insulare) Buße; und schließlich die private sakramentale Buße, die noch heute in Gebrauch ist. Es ist nicht unsere Absicht, diese drei Ordnungen noch einmal aufs neue zu beschreiben. Wir wollen vielmehr untersuchen, welches die kirchliche und gesellschaftliche Situation des Büßers im Laien- oder Klerikerstand unter jeder dieser Ordnungen war[1].

I. Die Situation unter der Herrschaft der frühkirchlichen Buße, das heißt bis zum Auftreten und zur Ausbreitung der insularen Disziplin auf dem Kontinent: Konzilien von Toledo (589) und von Chalon-sur-Saône (644/656)

1. Die Situation des Büßers im Laienstand

Die frühkirchliche Buße, die bekanntlich nur einmal im Leben und nicht zu wiederholten Malen vollzogen werden konnte, lief in drei chronologisch streng voneinander abgehobenen Zeitab-

schnitten ab: Eintritt in den Büßerstand, Bewährungszeit im «ordo paenitentium» und Wiederversöhnung. Am Tag des Eintritts in den Büßerstand wurde der Büßer am Ende der Zeremonie aus der Kirche ausgestoßen (Caesarius von Arles, Sermo 67, Ed. Morin p. 274). Aber diese Ausstoßung ist *eine rein symbolische Geste,* durch welche der Ausschluß von der Eucharistie rituell zum Ausdruck gebracht wird, die einzige «Exkommunikation», welche den Büßer trifft. Tatsächlich wird der Büßer unmittelbar nach Antritt der Buße in eine besondere Gruppierung eingewiesen, in den «ordo paenitentium», und er nimmt weiterhin mit den anderen Gläubigen an seinem Platze (zusammen mit den Katechumenen am Eingang der Kirche oder im «Narthex», nicht jedoch draußen im Atrium!) an der ganzen eucharistischen Feier teil – abgesehen davon, daß er nicht zum Eucharistieempfang zugelassen wird. Nur eine einzige Ausnahme gibt es: Die zur Einsicht gekommenen Apostaten verlassen zusammen mit den Katechumenen den Gottesdienst, solange sie noch nicht rekonziliiert sind (Konzil von Epao im Jahre 517, Kap. 29).

Während seiner Bewährungszeit, einer Zeit der Abtötung und der Sühne (Tragen des Bußgürtels und rauher Kleidung, Enthaltung von Fleisch und von Wein, Fasten und nächtliches Gebet), ist der Büßer gewissen rituellen Verpflichtungen unterworfen: er betet kniend und in Trauerhaltung, öfters werden ihm die Hände aufgelegt, besondere Gebete werden für ihn gesprochen, er verrichtet Dienste bei Beerdigungen. Weit entfernt davon, den Büßer abweisend zu behandeln, erkennt die christliche Gemeinde ihm eine besondere Stellung zu: Sie leistet bei Gott Fürbitte für ihn und umgibt ihn mit ihrer besonderen Sorge.

Dennoch erfährt der Sünder aufgrund seiner Zugehörigkeit zum «ordo paenitentium» sein Leben als zutiefst aus seiner gewohnten Ordnung gerissen: Verschiedene Verbote der Bußordnung lasten schwer auf ihm und kennzeichnen ihn praktisch für den Rest seines Lebens.

So ist es dem Büßer – und zwar auch dem rekonziliierten Büßer! – untersagt, in den Heeresdienst einzutreten, was ihn zugleich auch – aufgrund der Forderungen des «cursus honorum» – von der Übernahme öffentlicher Ämter ausschließt. Das Betreiben von Handelsgeschäften wird ihm abgeraten, das Führen von Prozessen ist ihm untersagt. Aufgrund des durch den Bußstand bedingten Verlustes der Ehrenrechte ist selbst noch der rekonziliierte Büßer nicht zum Empfang der Weihen zugelassen. Der Eintritt in den Büßerstand kommt dem zivilrechtlichen Tod des Büßers gleich. Er bedeutet zugleich so viel wie die Zerstörung seiner Familie. Tatsächlich ist es dem unverheirateten oder verwitweten Büßer nicht erlaubt, eine Ehe einzugehen. Wenn er verheiratet ist, muß er seine ehelichen Beziehungen abbrechen und in endgültiger Enthaltsamkeit leben. Die Wiederaufnahme eines normalen Familienlebens wird mit dem Verbrechen des Glaubensabfalls verglichen (Siricius, Brief an Himerius von Tarragona [358], Kap. 5: PL 56, 557). Diese Verbote, die auch *nach* der Rekonziliation bestehen bleiben, machen den Büßer zu einem Christen zweiter Klasse; nie mehr wird er vollkommen gleichberechtigter Christ sein.

Im Falle des Rückfalls in schwere Sünde kann die Kirche nichts mehr für den Unglücklichen tun, dennoch aber maßt sie sich damit kein Urteil an darüber, ob der rückfällige Sünder nicht dank seiner Reue Vergebung von Gott erlangen könne (Augustinus, Ep. 153 ad Macedonium, III, 7: PL 33, 656; Leo I., Ep. 167 ad Rusticum, Inq. 8: PL 54, 1205). In keinem Falle kommt die Verweigerung oder Unmöglichkeit der kirchlichen Wiederversöhnung einer Vorwegnahme des göttlichen Gerichtes oder einer Verurteilung zu ewiger Verdammnis gleich. Jede Rekonziliation durch die Kirche ist von vorläufiger Art und der Revision im Jenseits unterworfen (Cyprian, Ep. 55, 29: «In der Hölle gibt es weder Reue noch Bekenntnis; diejenigen, die aufrichtig Buße getan haben, müssen noch vom Herrn angenommen und ihm anheimgegeben werden, ihm, der bei seiner Wiederkehr alle richten wird, die er dann vorfindet.»)[2].

Die extreme Härte, die der frühchristlichen Buße eigen war, ist bekanntlich der Grund für die fast allgemeine Abneigung der Sünder gegenüber der Buße und für das als Folge daraus entstehende «Bußvakuum». Tatsächlich ließen die Sünder sich erst auf dem Sterbebett rekonziliieren, wenn die über sie verhängten Verbote nicht mehr als so belastend empfunden wurden. Die Hirten – weit entfernt davon, dieses Verhalten zu mißbilligen – ermunterten sie dazu (Caesarius von Arles, Sermo 60, Ed. Morin 252). In dem Bewußtsein der Gefahr eines Rückfalls in dieselben Sünden, wonach die Kirche nichts mehr für den Sünder tun konnte, verboten die Bischöfe übrigens ausdrücklich die Zulassung von noch jungen oder schon verheirateten Gläubigen zur Buße (Konzil von Orléans [538], Kap. 27 und 28; Konzil von Agde [506], Kap. 15). Während dieser altchristlichen Epoche unterschied sich also im alltäglichen Le-

ben der schwer schuldig gewordene Sünder in keiner Weise vom «gewöhnlichen Gläubigen».

Die Situation war paradox: die Sünder, denen es unmöglich war, sich vor ihrer letzten Stunde rekonziliieren zu lassen, empfingen tatsächlich, ohne Besserung bewiesen zu haben, die Eucharistie, die ihnen verweigert worden wäre, wenn sie das Bußinstitut in Anspruch genommen hätten. Schließlich wurde niemandem die Rekonziliation auf dem Sterbebett durch die Darreichung der Wegzehrung verweigert, das besagt jedenfalls die Weisung des Konzils von Nizäa (325) im Kanon 13. Gewisse Artikel des Konzils von Elvira im Jahre 306, die Sterbende von der Eucharistie in extremis ausschlossen, zeugen von einem Rigorismus, welcher der altchristlichen Praxis widerspricht.

2. Die Situation des Sünders im Klerikerstand

Die kirchliche und gesellschaftliche Situation des Sünders im Klerikerstand unterscheidet sich radikal von der des Sünders und Büßers im Laienstand. Tatsächlich schlossen nämlich Büßerstand und Klerikerstand einander aus: Der Kleriker ist von der Buße ebenso ausgeschlossen, wie der Büßer sich von der Aufnahme in den geistlichen Stand ausgeschlossen sieht (Siricius, Ep. ad Himerium Tarragonen. [385], Kap. 14: PL 56, 561; Leo I., Ep. 167 ad Rusticum Narbonen., Inq. II: PL 54, 1203). Im Falle einer schweren Sünde deuten die wenigen Dokumente, über die wir verfügen, darauf hin, daß der Bischof oder der Presbyter sich wohl von seinen Amtsfunktionen zurückziehen und privat Buße tun mußte, also eine Art Selbstabsetzung vollziehen mußte, die einem Amtsverzicht gleichkam. So schreibt Leo I.: «Was die Sünder im Klerikerstand betrifft, so sollen sie sich, um der Barmherzigkeit Gottes gewürdigt zu werden, freiwillig zurückziehen, um private Buße zu tun, die ihnen zum Nutzen sein wird, wenn sie ihren Sünden angemessen ist» (Leo I., Ep. 167, 1 ad Rusticum Narbonen. [458/459]: PL 54, 1203/1204).

Der Fall des Contumeliosus, Bischof von Riez (528–535), beleuchtet dagegen die Praxis des formellen freiwilligen Amtsverzichtes. Agapet I. (535/536) schreibt dazu: «Contumeliosus hätte besser daran getan, sich entsprechend den Regeln aus eigenstem Entschluß zurückzuziehen, statt sich der Notwendigkeit auszusetzen, mit einer kanonischen Strafe belegt zu werden» (Agapet I., Ep. 7 «Optaveramus»: PL 66, 46/48).

Julianus Pomerius († nach 498) beschreibt ein wenig mehr ins Detail gehend die Situation des Klerikers, der sich aufgrund seiner Sünden freiwillig von der Ausübung seines Amtes zurückzieht: «Wenn schuldig gewordene Kleriker sich zu ihrem eigenen Richter machen und in eigener Verantwortung ihre Übeltaten ahnden und sich selbst eine strenge Exkommunikation auferlegen, so können sie damit die ewigen Strafen zu zeitlichen Züchtigungen umwandeln. Wenn sie sich von dem Altare, an dem sie ihr Amt ausübten, nicht aus Mutwillen, sondern aus Pflichtbewußtsein zurückziehen (ab altari, cui ministrabant, non animo, sed officio separati), beweinen sie ihr Leben so, als ob sie schon gestorben wären (De vita contemplativa II, 7, 1–3: PL 59, 451/452).

II. Unter der Herrschaft der nach festgesetzten Tarifen geordneten Buße – *vor* der «karolingischen Zweiteilung» im 9. Jahrhundert

Das unter dem Namen «Tarifbuße» bekannt gewordene Bußsystem hat seinen Ursprung in den auf den britischen Inseln entstandenen Gemeinden. Seit dem 8. Jahrhundert greift dieses System auf den Kontinent über und breitet sich dort aus, zumindest in den nördlich der Loire gelegenen Landschaften, in Belgien, im Rheintal und bis nach Bobbio, also auf der Reiseroute der Missionare aus der Schule Kolumbans – und dies um so schneller, als die alte Bußpraxis seit langer Zeit außer Gebrauch war.

Hinsichtlich der «Tarifbuße» wird keinerlei Unterschied gemacht zwischen Sündern im Klerikerstand oder Sündern im Laienstand. Die Taxierung der Verfehlungen geschieht mittels einer Technik, die dem sogenannten «Vergleich», der gütlichen Beilegung eines Streites mit Zahlung von «wergelt» ähnelt. Laien wie Kleriker entrichten einen Bußtarif, der im wesentlichen in einer gewissen Zahl von Fasttagen besteht und die je nach den Fehltritten verschieden ausfällt und auch von Bußbuch zu Bußbuch unterschiedlich berechnet wird.

Es ist nun keine Rede mehr von der Unwiederholbarkeit der Buße, auch nicht mehr von Verboten oder anderen Folgen, die den reuigen oder absolvierten Sünder ein für allemal brandmarken. Die Kleriker werden ebenso wie die Laien eingeladen, diese Fasttage abzulösen durch verschiedene «Kommutationen» (vor allem durch Zahlung von Meßstipendien oder durch Stellung einer dritten Person, die anstelle des Sünders fastet)[3].

III. Unter der Herrschaft der «Tarifbuße» – *nach* der Zweiteilung der Buße in karolingischer Zeit (vom 9. bis zum 12. Jahrhundert)

Die karolingischen Reformer um Alkuin, Benedikt von Aniane, Remedius von Rouen und Chrodegang von Metz versuchten die insulare Praxis abzuschaffen, indem sie gegen die «Libri paenitentiales» mit Bücherverbrennungen vorgingen, wobei sie von der Absicht geleitet waren, die alte kanonische Bußordnung wieder zur Geltung zu bringen. Wie alle karolingischen «Reformen» endete das Unternehmen mit einem halben Mißerfolg – oder, wenn man so will, mit einem halben Erfolg[4].

Das Ergebnis war eine regelrechte Zweispaltung: Für die *geheimen* schweren Sünden wird der Sünder hinfort geheime Buße tun, wie sie in den «Libri paenitentiales» vorgesehen ist; für die *öffentlichen* schweren Sünden aber wird der Sünder sich der alten Bußdisziplin (in der Entwicklungsstufe, welche diese im 9. Jahrhundert erreicht hat) unterwerfen müssen. Ein und derselbe Sünder kann also seit Beginn des 9. Jahrhunderts und bis zum Ende des 12. Jahrhunderts einer ganz und gar unterschiedlichen Behandlung durch die Bußordnung unterliegen, und der Sünder findet sich in einer ganz unterschiedlichen Situation, je nachdem, ob sein Vergehen geheim geblieben ist oder nicht[5].

1. Im Falle einer *geheimen* schweren Schuld

Jede Schuld, wie schwer sie auch immer sein mag, wird unter der Voraussetzung, daß sie nicht öffentlich bekannt geworden ist (entweder – seit dem 9. Jahrhundert – mit ausdrücklicher Absolution oder auch ohne Absolution), endgültig gesühnt gemäß den von den Bußbüchern vorgesehenen Tarifen. Diese Bußbücher bleiben in bemerkenswerter Blüte, ungeachtet der in karolingischer Zeit unternommenen Versuche, sie auszuschalten. In solchen Fällen geheimer Schuld werden keinerlei Unterschiede gemacht zwischen Klerikern und Laien: Die einen wie die anderen fasten im geheimen entsprechend den von den Bußbüchern vorgesehenen Taxen und Modalitäten, welcher Art auch immer ihre Verfehlungen sein mögen: Idolatrie, Mord, Diebstahl, Ehebruch, Unzucht usw.

2. Im Falle öffentlicher schwerer Schuld

Wenn hingegen die Schuld unter den Nachbarn oder bei der Geistlichkeit bekannt geworden ist (durch öffentliche Gerüchte, durch eine Denunziation, durch die Untersuchungen von Synodalgerichten, die von Pfarrei zu Pfarrei ziehen), so ändert das die Situation für den Sünder aufs tiefste, je nachdem, zu welchem Stand er gehört.

Wenn es sich um einen Laien handelt, wird er zur öffentlichen Buße gezwungen, die nichts anderes ist als die alte Buße in ihrer mittelalterlichen Form. Eine Einleitungszeremonie endet mit der Einweisung des Sünders in den Büßerstand, und im Unterschied zur altkirchlichen Epoche wird er jetzt während der von den Kapitularien oder den Konzilskanones vorgesehenen Zeit eingesperrt. Diese Abschließung kann innerhalb der Nebengebäude einer Kirche oder eines Klosters erfolgen oder auch in jedem beliebigen Gefängnis. Es ist selbstverständlich, daß ein solcher Bußprozeß in der einen oder anderen Weise die Hilfe der weltlichen Autorität erforderlich macht. Die dabei angewandten Prozeduren findet man beschrieben in den Werken Reginos von Prüm oder Burkhards von Worms und ebenso in den im alten Gelasianischen Sakramentar (Vat. Reg. 316) oder seinen «Abkömmlingen» enthaltenen Bußritualien sowie im Römisch-Germanischen Pontifikale des 9. Jahrhunderts[6].

Es handelt sich hier nicht um eine Exkommunikation im eigentlichen Sinne, sondern um eine Gefangensetzung des Schuldigen. Diese Prozeßform ist beschränkt auf besonders ärgerniserregende, von *Laien* begangene öffentliche Verfehlungen (Blutschande, Verwandtenmord, Brandstiftung an Kirchen u.ä.). Für von Laien begangene öffentliche Verfehlungen, die weniger ärgerniserregend sind, ist die Bußwallfahrt vorgesehen.

Büßer im Klerikerstand (Bischöfe, Presbyter, Diakone) dagegen können aufgrund der alten Rechtsregel, nach der Büßerstand und Klerikerstand unvereinbar miteinander sind und einander ausschließen, nicht zur öffentlichen Buße gezwungen werden. Solche Kleriker sollen (entsprechend den verschiedenen Verfahrensweisen, welche die Konzilien uns überliefert haben), entweder abgesetzt oder exkommuniziert werden, oder aber sie sollen zusammen mit den Laien zur Bußwallfahrt verpflichtet werden. Damit haben wir auch eine Erklärung dafür, daß es in den Horden von büßenden Pilgern, die von Wallfahrtsort zu Wallfahrtsort zogen, sehr oft zum Ärgernis der Christenheit, auch vagabundierende Kleriker gab[7].

Die nachfolgende Tabelle gibt eine Übersicht über die verschiedenen mittelalterlichen Bußformen und die jeweilige Situation des Sünders:

a. paenitentia publica solemnis (= mittelalterliche

Form der altkirchlichen Buße): für die besonders ärgerniserregenden von Laien begangenen öffentlichen Sünden. Nicht wiederholbare Buße.
b. paenitentia publica non solemnis (= Bußwallfahrt): für die von Laien begangenen weniger ärgerniserregenden Sünden; für die von Klerikern mit höherer Weihe begangenen besonders ärgerniserregenden Sünden. Wiederholbare Buße.
c. paenitentia privata (= sakramentale Privatbuße): für die nichtöffentlichen schweren Sünden. Wiederholbare Buße, Klerikern ebenso wie Laien zugänglich.

Diese «Dreiteilung» der Buße blieb erhalten bis zum (je nach Ländern verschiedenen) vollständigen Verschwinden der öffentlichen Buße und bis zur Ablösung der Bußwallfahrt durch die Flagellantenbewegung. Schließlich sollte nichts anderes mehr übrigbleiben als die sakramentale Privatbuße, die letzte Ausmündung der «Tarifbuße».

B. Die kirchliche und gesellschaftliche Situation der exkommunizierten Laien und Kleriker

Die christlichen Gemeinden haben von Anfang an ein Verfahren der Selbstverteidigung und der Kirchenzucht gekannt, das darauf gerichtet war, die widerspenstigen und unbußfertigen Glieder aus ihrer Mitte auszuscheiden (1 Kor 5, 5–13; Apg 5, 1–11; 1 Tim 1, 18–20; Did. 5, 1; Barn. 7, 3–9; 10, 5; 20, 1; 1 Klem. 9, 1; 30, 8; 41, 3; 53, 3–5). Diese Praxis des Ausschlusses läßt sich, soweit wir sie erkennen zu können glauben, nicht identifizieren mit der Bußdisziplin, weder in ihrer Zielsetzung noch in ihrem Ursprung noch in der konkreten Durchführung – trotz unvermeidlicher Verknüpfungen zwischen diesen beiden Einrichtungen. Gewisse Verwechslungen ergeben sich hauptsächlich aus einem Vokabular, das im Laufe langer Jahrhunderte nicht eindeutig blieb, und vor allem aus Ungenauigkeiten in der Ekklesiologie. Am Endpunkt einer langsamen Entwicklung, die noch nicht völlig erhellt ist, sollte diese Praxis des Selbstschutzes und der Züchtigung in die Sanktionen einmünden, die unter der technischen Bezeichnung «Exkommunikation» bekannt sind, einem Gattungsbegriff, der die verschiedensten Weisen des Ausschlusses aus der kirchlichen Gemeinschaft umschließt[8].

Der Haupteinschnitt in der Entwicklung der Exkommunikation ist gegeben durch die Zweiteilung der Buße in karolingischer Zeit, von der oben die Rede war. Dennoch begann bereits durch die Reihe der Reichskonzilien, die mit dem Konzil von Nizäa (325) eröffnet wurde, ein erster Wandlungsprozeß. Vor diesem Datum und wenigstens dort, wo die Ekklesiologie des Origenes und Cyprian wirksam geblieben war, hatte die Ausschließung des Schuldigen aus der christlichen Gemeinschaft eine Bedeutung, die sich von derjenigen, welche die Exkommunikation vom 4. Jahrhundert an annehmen sollte, deutlich unterschied.

I. Die Zeit der Anfänge (bis zum Beginn des 4. Jahrhunderts)

Exkommunikation und Ekklesiologie sind Begriffe, die miteinander in Wechselbeziehung stehen. Wenn es stimmt, daß die kirchliche Gemeinschaft der Leib Christi ist (Eph 1, 22; Kol 1, 18–24) und daß es außerhalb der Kirche kein Heil gibt (Origenes, In Jesu Nave III, 5: PG 12, 841; Cyprian, Ep. LXXIII, 21: salus extra ecclesiam non est; ferner: Ep. IV, 4: «... durch das geistliche Schwert werden die Stolzen und Unbußfertigen in ebendemselben Augenblick getötet, in welchem sie von der Kirche verworfen werden; außerhalb ihrer können sie nicht wirklich leben, da es nur das eine Haus Gottes gibt und da es für niemanden Heil gibt als in der Kirche allein»), bedeutet die Verweigerung der Gemeinschaft die Verweigerung des ewigen Heils. Wenn die Hierarchie einen Gläubigen aus der kirchlichen Gemeinschaft ausschließt, so verfolgt sie damit nicht bloß das Ziel, im soziologischen Bereich den Bann über jemanden zu verhängen, sondern die ewige Verdammnis vorwegzunehmen.

Aus demselben Grunde haben außerhalb der Kirche weder die Taufe noch die heiligen Mysterien noch selbst das Martyrium irgendeine Bedeutung (Cyprian, De unitate Ecclesiae 6: CSEL III, 1, p. 214ss.). Letzten Endes schließt die derart verstandene Exkommunikation ein, daß dem ausgeschlossenen Gläubigen die Qualität eines Getauften genommen wird.

II. Die altchristliche Zeit bis zur Zweiteilung der Buße in karolingischer Zeit

Tatsächlich hat es jedoch den Anschein, daß die Verhängung der Exkommunikation und des Anathems – welches deren feierlichere Form ist – nichts anderes anzielt, als den Gläubigen aus der sichtbaren Gemeinschaft der Christen auszuschließen. Dies gilt gewiß vom 4. Jahrhundert an. Das Konzil von Nizäa im Jahre 325 verpflichtet im Gegen-

satz zum Konzil von Elvira (306) die Hierarchie, jedem Sünder auf dem Sterbebett die Wegzehrung zu gewähren. Wenn aber schon der Leib und das Blut Christi niemandem verweigert werden, so kann um so weniger die Rede davon sein, daß man einen Christen der ewigen Verdammnis überantwortet.

Vom 4. Jahrhundert an geben unzählige Konzilskanones detaillierte Auskünfte über die verschiedenen Formen der Exkommunikation[9]. Wie eindringlich auch immer manche der hier verwendeten Ausdrücke sein mögen, so beziehen sie sich doch immer nur auf die *sichtbare* soziologische Gemeinschaft und führen in keiner Hinsicht zu der bedauernswerten Schlußfolgerung, die sich aus den vornizänischen Gleichsetzungen ergaben: Kirche = Leib Christi; außerhalb der Kirche = Ausschließung vom ewigen Heil. Die hier nachfolgende Synopse gibt Aufschluß über die verschiedenen Formen der Exkommunikation während der hier ins Auge gefaßten Epoche, soweit es sich dabei um einen Laien handelte:

1. Totale Exkommunikation: Der Schuldige wird von den Sakramenten und von gottesdienstlichen Versammlungen ausgeschlossen. Im Alltagsleben (Mahlzeiten, Unterhaltungen, Besuche) sind ihm gesellschaftliche Beziehungen zu anderen Christen untersagt.
2. Kultische Exkommunikation: Der Schuldige wird von jeder gottesdienstlichen Versammlung ausgeschlossen, wird aber nicht aus dem gesellschaftlichen Leben verwiesen.
3. Eucharistische Exkommunikation: Der Schuldige wird nicht zur eucharistischen Kommunion und zur Darbringung von Opfergaben zugelassen, aber es ist ihm gestattet, an gottesdienstlichen Versammlungen teilzunehmen. Er wird nicht aus dem gesellschaftlichen Leben verwiesen. (Dies ist der typische Fall der «Exkommunikation» des Büßers!)
4. Partielle Exkommunikation: Der Schuldige wird entweder von den Versammlungen oder von den Mahlzeiten oder auch von dieser oder jener Kultstätte ausgeschlossen.

Außer diesen Exkommunikationen im eigentlichen Sinne des Wortes sollte man wohl auch noch die Einschließung in ein Kloster und die Verbannung erwähnen.

Die Situation des exkommunizierten Klerikers während derselben Epoche unterscheidet sich von dem hier Beschriebenen. Die schwerste Sanktion, die gegen ihn verhängt werden kann, ist nicht die Exkommunikation, sondern die Absetzung. Diese, wiewohl gewiß auch als Akt der Züchtigung zu verstehen, ist doch in erster Linie ein liturgischer Akt in dem Sinne, daß sie das «zurücknimmt», was die Ordination «gegeben» hatte, nämlich die Qualität des Dienstamtes selbst. Dies gilt zumindest bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, vor welcher Zeit die Konsequenzen aus dem unverlierbaren Charakter, welcher der Verleihung des Ordo zugeschrieben wurde, noch nicht in die Praxis umgesetzt waren.

Unter Berücksichtigung dieser Tatsache ergaben sich somit als Strafen, die den schuldig gewordenen Kleriker treffen konnten, folgende Maßnahmen: Absetzung; totale oder partielle Exkommunikation; Suspendierung; bloße Zulassung zur Laienkommunion (= Rückversetzung in den Laienstand mit allen ihm zukommenden Rechten); «communio peregrina» (der Kleriker befindet sich hinsichtlich seiner eigenen Kirche in derselben Situation wie der fremde Kleriker, der nicht im Besitz eines Empfehlungsschreibens ist).

III. Nach der Zweiteilung der Buße in karolingischer Zeit

Die von den karolingischen Reformern vollzogene Unterscheidung zwischen verborgener schwerer Schuld und öffentlicher schwerer Schuld hat ohne jeden Zweifel dazu beigetragen, den Begriff der Exkommunikation genauer zu fassen, da sie die Unterscheidung zwischen «forum internum» und «forum externum» begünstigte: In nachkarolingischer Zeit wurde die Exkommunikation auch mehr und mehr zu einem «instrumentum regni» in der Hand der Bischöfe und des Papstes, vor allem, nachdem Friedrich II. im Jahre 1220 auf Betreiben Roms die Exkommunikation dadurch verstärkt hatte, daß er die Reichsacht automatisch mit ihr verband. Die Einzelheiten des Prozeßverfahrens bei der Exkommunikation waren hier ebenso wenig ausführlicher zu behandeln wie die Modalitäten bei der Durchführung des Urteils[10].

Wir wollen auch noch erwähnen, daß die mittelalterliche Form, welche die kanonische Buße angenommen hatte, viel mehr Verwandtschaft mit der Exkommunikation hatte als die Buße in altchristlicher Zeit. Im Mittelalter wird der Büßer in Haft gehalten, und zwar zumeist mit Hilfe der weltlichen Gewalt. Man beginnt nun, sich Fragen zu stellen nach der eigentlichen Bedeutung der Exkommunikation (Trennung von der Kirche oder von Gott?), nach ihrer Zielsetzung (Warnung, Strafe oder Selbstschutzmaßnahme der Ge-

meinschaft?). So heißt es bei Gottfried von Poitiers in seiner Summa (f. 119: A. Landgraf, Scholastik V, 1930, 238, Anm. 120): «Wenn es stimmt, daß die schwere Sünde den Sünder von Gott und von der Kirche trennt, was tut dann der Priester anderes, wenn er dem Sünder verbietet, die Kirche zu betreten und die Sakramente zu empfangen und wenn er ihn dem Satan überliefert?

Es dauert noch bis zur Zeit der Vorscholastiker, bis die klassischen Unterscheidungen zwischen «forum Dei» (forum paenitentiale) und «forum Ecclesiae» (forum iudiciale) einerseits und zwischen der «potestas clavis» (die durch die Weihe jedem Priester mitgeteilt wird) und der «potestas gladii» (welche allein den Vertretern der Hierarchie als solchen vorbehalten ist) andererseits zutage tritt.

Neue Unterscheidungen kommen auf: «Wer eine Todsünde begeht, ist damit von Gott geschieden, nicht aber von der Kirche. Die Kirche exkommuniziert einen Sünder, wenn sie einen aus ihrer Mitte ausschließt, aufgrund seiner Verhärtung ... Dabei ist festzuhalten, daß viele zwar Glieder der Kirche sind, nicht aber Glieder Christi; der Kirche gehören Gute und Böse an, Glieder Christi dagegen sind nur die Guten» (Magister Martinus, Summa: A. Landgraf a.a.O. 235 und 243).

Nachdem schließlich noch – im Interesse der Bedürfnisse der Disziplinarpraxis und einer Vervollkommnung des «instrumentum regni» – unterschieden worden war zwischen der Kirche als juridischer «societas perfecta» mit ihrer eigenen Disziplin und der Kirche als Gemeinschaft aller Getauften, war der Weg frei zur klassischen Definition: Diese wurde dann erreicht mit Roland Bandinelli (Sentenzen, Ed. Gretl, 265), Petrus Cantor (Ed. Anciaux, 507), Alexander von Hales (Summa IV, q. 22 m. 1, a. 4) und Thomas v. Aq. (Summa Theol., Suppl., q. 14, a. 3 und Q. 22 a. 1).

[1] Außer den Werken von J. Morin (1651), B. Poschmann (1928, 1930 u. 1951), P. Anciaux (1949) kann man beiziehen C. Vogel, La discipline pénitentielle en Gaule des origines à la fin du VIIe siècle (Paris 1952) und von ds. die Textauswahl: Le pécheur et la pénitence au moyen âge (Paris 1969).

[2] Vgl. zu diesem wichtigen Punkt: A. Stuiber, Refrigerium interim (Theophaneia 11, Bonn 1957, 70f.).

[3] Zum Mechanismus der Bußtaxen und der Kommutationen vgl. C. Vogel, Composition légale et commutations dans le système de la pénitence tarifée: Revue de Droit canonique VIII (1958) 289–318; IX (1959) 1–38; 341–359.

[4] R. Kottje, Einheit und Vielfalt des kirchlichen Lebens in der Karolingerzeit: Zeitschr. für Kirchengesch. III/IV (1965) 323–342.

[5] Neben anderen Texten vgl. Rhabanus Maurus, De institutione clericorum, an Erzbischof Haistulf, II, 30: PL 107, 342f.: «Wenn die Verfehlung öffentlicher Art und allen bekannt ist und wenn sie bei der ganzen Gemeinde Ärgernis erregt hat, so soll man dem Sünder an der Chorschranke die Hände auflegen (= Eintritt in den Stand der öffentlichen Buße). Wenn aber dieselben Verfehlungen verborgen geblieben sind, die Sünder sie aber aus freien Stücken dem Priester allein oder dem Bischof allein bekennen, so soll auch die Buße geheim bleiben entsprechend dem Urteil des Bischofs oder des Priesters, vor dem das Bekenntnis abgelegt wurde.» Daher kommt auch die unterschiedliche Taxierung entweder nach den Kapitularien oder Konzilskanones (öffentliche Verfehlungen) oder nach den Bußbüchern (verborgen gebliebene Verfehlungen).

[6] Zu diesem Punkt vgl. J.A. Jungmann, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Forschungen zur Geschichte des innerkirchlichen Lebens 3/4, Innsbruck 1932) und C. Vogel, Les rites de pénitence publique aux Xe et XIe siècles (Mélanges R. Crozet, Poitiers 1966, 137–144).

[7] C. Vogel, Le pèlerinage pénitentiel: Atti IV. Congresso di Studi, Todi 1963, 39–94.

[8] Es gibt bis heute noch keine befriedigende Geschichte der Exkommunikation (und der Amtsenthebung). E. Q. Kober (Der Kirchenbann, Tübingen[2] 1863; ferner: Die Deposition und Degradation, Tübingen 1867) ist bei seiner Deutung der Texte von einem theologischen A priori befangen. Die besten Synthesen sind: die Arbeiten von A. Gommenginger, Bedeutet die Exkommunikation Verlust der Kirchengliedschaft?: ZkTh 73 (1951) 1–71; K. Hofmann, Anathema: Reallexikon für Antike und Christentum I (1950) 427–430; W. Doskocil, Exkommunikation: ebd. VII (1969) 1–22; J. Gaudemet, Les formes anciennes de l'excommunication: Revue des Sciences religieuses 23 (1949) 64–77; ferner: L'Eglise dans l'Empire romain: Histoire du Droit et des Institutions chrétiennes en Occident 3, Paris 1958, 70–87. – Dokumentationen finden sich bei P. Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts 4 (1888) 691–865; C. Vogel, Les sanctions infligées aux clercs et aux laics par les conciles gallo-romains et mérovingiens: Revue de Droit canonique II (1952) 7–29; 171–194; 311–328. – Über die Beziehungen zwischen Buße und Exkommunikation vgl. P. Russo, Pénitence et excommunication: Recherches de Science religieuse 33 (1946) 251–263; C. Vogel, La discipline pénitentielle en Gaule (Paris 1952) 62–68; 102–116; 170–174.

[9] Vgl. die in Anm. 8 gebotene bibliographische Dokumentation!

[10] Vgl. P. Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts 4 (Berlin 1888) 797–865; 5 (Berlin 1895) das ganze Werk!

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CYRILLE VOGEL

ist Professor für die Geschichte des christlichen Gottesdienstes an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität für Humanwissenschaften zu Straßburg. Er veröffentlichte Arbeiten zur Buß- und Liturgiegeschichte, u.a.: Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au moyen âge (Spoleto 1966, [2]1975).

Charles Munier

Bußdisziplin und kirchliches Strafrecht

Querverbindungen und Ausdifferenzierungen

Die Entwicklung der Bußdisziplin von der Zeit der frühen Christenheit bis in unsere Tage stellt eines der erstaunlichsten Kapitel der Kirchengeschichte dar. Altkirchliche Bußordnung, Tarifbuße des Hochmittelalters, öffentliche Buße in karolingischer Zeit, Bußwallfahrt, mittelalterliche «feierliche Buße», sakramentale Privatbuße – das sind die Hauptetappen, mit denen die zweitausendjährige Entwicklung dieser Einrichtung umrissen ist, um deren zeitgerechte Anpassung an ein neues religiöses Empfinden man sich heute bemüht.

Von einer Regelung bis zur anderen haben die Hauptelemente des Bußverfahrens bisweilen beachtliche Veränderungen erfahren, mag es sich dabei nun um das Sündenbekenntnis, um die Art der Bußleistungen, um die Dauer der Sühne oder um die Bedeutung und die konkreten Formen der Rekonziliation oder der Absolution handeln. Trotz alledem finden sich überall zwei Konstanten wieder: Da die Kirche dem Sünder die Barmherzigkeit Gottes sichtbar vermitteln muß, ist es für diesen unumgänglich, daß er sich an die Kirche wendet und sie um Verzeihung bittet. Andererseits muß die Kirche in dem Maße, wie der Sünder sich von der Gemeinschaft abgesondert hat oder wie er durch eine kanonische Strafe – wie die Exkommunikation – aus dieser verwiesen worden ist, eingreifen, um ihn wieder in seine Rechte einzusetzen.

Die mittelalterliche Theologie verstand es, im kirchlichen Strafrecht und im Bußsakrament zwei spezifische Aspekte der Schlüsselgewalt (Joh 20, 23; Mt 16, 19) zu erkennen, die beide von Christus der Kirche übertragen worden sind. So verfolgt diese allzu kurze Studie das Ziel, in großen Zügen die Wechselwirkung zwischen dem Strafrecht und der Buße, ihre Komplementarität und ihre fortschreitende Differenzierung zu beschreiben.

Von ihren ersten Anfängen an hat die Kirche äußere Rechtspraktiken angewandt, die den Zweck hatten, Fehlverhalten zu unterbinden und die Möglichkeit der Wiederversöhnung zu gewährleisten. In apostolischer Zeit wurde der hartnäckige Sünder, der – ungeachtet der Ermahnungen seiner Brüder und der Gemeindeleiter – sich weigerte, sich zu bessern und Buße zu tun, entsprechend dem bei Mt 18, 15–18 (vgl. auch Röm 16, 17; 1 Kor 5, 11 usw.) beschriebenen Verfahren mit dem Gemeindebann belegt. Indem sie zu diesem außergewöhnlichen Mittel griff, für das man noch heute Entsprechungen in manchen Kreisen des zeitgenössischen Judentums findet, verwarf die Kirche den Sünder nicht endgültig. Sie rechnete vielmehr damit, daß die Isolierung, in die er strafweise versetzt wurde, und der Entzug der geistlichen und materiellen Wohltaten, welche die Gemeinde ihren Mitgliedern austeilte, ihn zur Besinnung bringen würde. Sobald er Reue zeigte, konnte er wieder zur Teilnahme am Gemeindeleben zugelassen werden (2 Kor 2, 5–11). Obwohl die Texte des Neuen Testaments nicht im einzelnen die Voraussetzungen und Modalitäten dieser Wiederzulassung beschreiben (ist sie vollständig oder betrifft sie nur Teilbereiche, tritt sie unmittelbar oder nur stufenweise in Kraft?), so ist doch grundsätzlich die Tatsache dieser Wiederzulassung eindeutig ausgesagt, ebenso wie ihre ekklesiologische und geistliche Wirksamkeit.

Was an dieser Verfahrensordnung der apostolischen Zeit beeindruckt, ist der zutiefst juridische Charakter, der sie prägt, der aber andererseits ganz im Dienst ausgesprochen seelsorgerlicher Ziele steht. Die Ergebnislosigkeit von privat ausgesprochenen Vorhaltungen bietet ein Motiv für die Beiziehung eines oder mehrerer Zeugen. Wenn auch diese erneuten Bemühungen nicht mit Erfolg gekrönt sind, muß man die Unbotmäßigkeit des Schuldigen der Gemeinde mitteilen. Langsam kommen so die Elemente zusammen, welche die Möglichkeit einer strafrechtlichen Einordnung der inkriminierten Tatbestände ermöglichen (schwerwiegende Sache, Öffentlichkeit des Vergehens, Verhärtung des Schuldigen) und die Verhängung des Ausschlusses rechtfertigen.

Es ist nicht leicht, in dieser Verfahrensordnung zu unterscheiden zwischen dem, was mit dem Strafrechtsverfahren im strengsten Sinne zusammenhängt, und dem, was eigentlich zu einem bloßen Bußverfahren gehört, um so mehr als die Praktiken der Sühne und Wiedergutmachung, die damals in Gebrauch waren (Fasten, Almosengeben, Gebete), unterschiedslos in beiden Bereichen geübt wurden.

Unter der Ordnung der altkirchlichen Buße (3. bis 7. Jahrhundert) konnte der Sünder, der einen schwerwiegenden (öffentlichen oder geheimen) Fehltritt begangen hatte, welcher der nur einmal im Leben möglichen Bußdisziplin unterlag, sich in unterschiedlichen Situationen befinden. Wenn er im Zuge eines kanonischen Strafprozesses einer disziplinären Exkommunikation verfallen gewesen war, so konnte er nur dann wieder in seine Rechte eingesetzt werden, wenn er öffentlich Abbitte geleistet hatte und sich den Wiederaufnahmebedingungen unterworfen hatte, welche die für seinen Fall zuständigen Autoritäten festgesetzt hatten.

Dieses Verfahren wurde nur bei besonders schwerwiegenden und ärgerniserregenden Verfehlungen angewandt. Die Konzilien jener Zeit präzisierten den dabei einzuhaltenden Ablauf mit äußerster Ausführlichkeit, wobei sie sich großenteils von den Regeln des römischen Rechtes inspirieren ließen.

Die Mehrzahl der Sünder wurde aber nicht der ganzen Härte eines Strafverfahrens unterworfen. Diese dürften eher unter einem gewissen Blickwinkel im Umkreis der öffentlichen Kirchenbuße einzuordnen sein, die nach dem Empfang der Taufe nur ein einziges Mal zugelassen wurde. Die Hochherzigsten unter ihnen konnten in den Büßerstand eintreten und mußten sich dann den harten Forderungen dieses Standes unterwerfen: Die Nichtzulassung zum Eucharistieempfang bildete einen Teil der Maßregelungen, von denen sie betroffen waren, und zwar für eine unbefristete Dauer oder für die ganze Zeit ihres ferneren Lebens.

Wenn aber der Sünder, der sich seiner Schuld bewußt war und der an sich davon losgesprochen zu werden begehrte, dennoch zögerte, in den Büßerstand einzutreten, so blieb ihm die Möglichkeit, sich durch ein Leben der Entsagung und Abtötung vorzubereiten auf die Buße «in extremis» und auf die Wiederversöhnung, die ihm auf dem Sterbebett gewährt werden würde. Auch er pflegte sich Zeit seines Lebens fernzuhalten von der eucharistischen Kommunion, deren er sich unwürdig wußte. Sicherlich aber wurde der Strafcharakter der disziplinären Exkommunikation nicht verwechselt mit dem Sühnecharakter der Bußexkommunikation. Das ändert jedoch nichts daran, daß in der konkreten Praxis alle Kategorien von Sündern ein und derselben Behandlung unterworfen wurden, unabhängig von ihrer subjektiven Einstellung und Verhaltensweise.

Die altkirchliche Buße ist einzuordnen unter dem theologischen Blickwinkel der Gott zugefügten Beleidigung. Alle schweren Verfehlungen, gleichgültig ob öffentlicher oder geheimer Art, mußten grundsätzlich der Bußdisziplin unterworfen werden, die ihrem Wesen nach öffentlich und nicht wiederholbar war. Die Unzuträglichkeiten dieses Systems, besonders die mit dem Büßerstand verbundene Härte der ihm auferlegten Verbote, haben jedenfalls mit auf seinen Verfall hingewirkt.

Vom 7. Jahrhundert an erfuhr die von den britischen Inseln her eingeführte Tarifbuße eine weite Verbreitung. Wenn auch die geforderten Leistungen äußerst hart blieben, so empfahl das neue System sich doch durch zwei hochwillkommen geheißene Vorteile: Alle Sünder, Kleriker wie Laien, konnten es in Anspruch nehmen, um so Lossprechung von ihren Sünden zu erhalten, und zwar so oft sie es wünschten und ohne sich dadurch irgendwelche von der Bußordnung auferlegten Verbote zuzuziehen. Die göttliche Vergebung galt als erlangt, wenn die auferlegten Werke ausgeführt waren. Im übrigen blieb ein großer Teil des Bußverfahrens geheim: Es ist nun keine Rede mehr von einem Stand der Büßer, von besonderer Kleidung, von einem besonderen Platz in der Kirche während des Gottesdienstes, von Zeremonien, die sich vor der versammelten Gemeinde abspielen.

Die karolingischen Reformer konnten die insulare Bußordnung nicht völlig überwinden. Sie bemühten sich aber wenigstens, die altkirchliche Bußordnung wieder zur Geltung zu bringen, indem sie diese Grundregel durchsetzten: bei öffentlicher Verfehlung öffentliche Buße, bei geheimer Verfehlung private Buße. Je nach ihrem Bekanntwerden bzw. Verborgenbleiben konnte also ein und dieselbe Verfehlung Gegenstand einer doppelten Verfahrensweise werden. Der wesentlichen theologischen Betrachtungsweise, welche die antike Bußordnung beherrscht hatte, gesellten sich von nun an auch Erwägungen aus der soziologischen und ekklesiologischen Ebene bei, die in Zukunft immer mehr Übergewicht erhalten sollten.

Die karolingische Grundregel kennzeichnet tatsächlich einen reinen Fortschritt für die Unterscheidung zwischen einer Ordnung der äußeren Tatbestände (welche man viel später das «forum externum» nennen wird) und einer Ordnung der anderen Tatbestände, welche im öffentlichen Leben der Kirche nicht in Erscheinung treten (also dem «forum internum»). Für die mittelalterliche Gesellschaft konnte die universale Zuständigkeit der Kirche keinem Zweifel unterliegen, zumal wenn es sich darum handelte, den Sünder mit Gott zu ver-

söhnen. Aber man erwartete von der Kirche auch, daß sie ihre Autorität im Dienste des öffentlichen Gemeinwohls einsetzte, daß sie die Übeltäter geißele und sie zwänge, das erregte Ärgernis und den angerichteten Schaden wieder gutzumachen.

Aus diesem Grunde kam es dazu, daß das Bußverfahren auch eine Zwangsfunktion erhielt, welche es mit dem kirchlichen Strafrecht teilte, von dem es daher auch manchmal nur schwer zu unterscheiden ist. Das eine wie das andere spielt übrigens eine keineswegs unerhebliche ergänzende Rolle hinsichtlich des weltlichen Strafrechts. Unfähig oder nur wenig darauf bedacht, gewisse Vergehen zu ahnden, überließen die bürgerlichen Autoritäten der Kirche die Aufgabe, dies zu tun, sei es mit Hilfe der ihr eigenen geistlichen Sanktionen (dauernder oder zeitweiliger Ausschluß aus der Gemeinde; Verbot der Teilnahme an gottesdienstlichen Handlungen oder Verbot des Eucharistieempfangs; Verlust gewisser kirchlicher Rechte oder Amtsfunktionen), oder sei es auch durch weltliche Sanktionen (Einkerkerung, körperliche Züchtigung, Geldbußen usw.), deren Exekution sie unter Umständen übernehmen konnten. Dieses eigentümliche Zusammenspiel zwischen dem Strafrecht der Kirche und dem System der Zwangsgewalt der weltlichen Mächte charakterisiert die gesamte Zeit des Mittelalters.

Wenn wir die Rechtstexte dieser Zeit durchgehen, stellen wir fest, daß es der Kirche vor allem um die Bekämpfung dreier Arten von Verfehlungen geht: vor allem die Vergehen gegen den Glauben (Häresie, Glaubensabfall, Götzendienst und Aberglaube), dann die Vergehen gegen die «Sittlichkeit» (Unzucht, Frauenraub, Blutschande und Ehebruch), schließlich die Angriffe auf das Leben (Mord und Totschlag, Körperverletzung und Abtreibung). Sie verfolgte auch mit aller Entschiedenheit die Simonie, die Gotteslästerung, den Meineid, den Diebstahl, den Wucher in allen seinen Formen, die zahlreichen Angriffe auf die Rechte und Privilegien der Kleriker, die Übergriffe von Laien auf das Eigentum der Kirche und noch viele andere Vergehen wie Fälschung von Maßen und Gewichten, Veränderungen an Münzen, Siegeln und Urkundentexten, betrügerische Kaufverträge, Nachlässigkeit bei der Vollstreckung von Legaten und Testamenten ...

Diese Aufzählung allein genügt schon, um einen Eindruck davon zu vermitteln, welche beherrschende Rolle das Kirchenrecht in der mittelalterlichen Gesellschaft spielte. Gewiß war sein vorrangiges Ziel, Einbrüchen in der kirchlichen Disziplin zu wehren, aber die Lücken und Schwächen des Kriminalrechts jener Zeit und noch mehr die Bemühung, in Jahrhunderten der Gewalttätigkeit und der Anarchie ein Minimum an Ordnung und Sittlichkeit zu sichern, haben die kirchlichen Autoritäten dazu geführt, ihren jurisdiktionellen Zuständigkeitsbereich auf ein Maximum zu erweitern. Das berühmte Dekretale «Novit» Papst Innozenz' III. (1204), welches die Grenzen für die Anwendung der kirchlichen Jurisdiktion festlegt, unterstellt ihr praktisch das gesamte Handeln der Christen – gleichgültig welchen gesellschaftlichen Ranges – «ratione peccati». Wenn die mittelalterliche Kirche schon die Person des Fürsten dadurch schützt, daß sie das «crimen laesae majestatis» und die Verschwörung bestraft, so will sie doch auch unter dem Blickwinkel möglicher Sünde über seinen Lebenswandel urteilen können, und sie nimmt das Recht für sich in Anspruch, ihn mit kanonischen Strafen zu belegen, ja selbst ihn abzusetzen und im Falle seiner offensichtlichen Unwürdigkeit seine Untertanen von der Gehorsamspflicht zu entbinden.

Die Unterscheidung zwischen rein kirchlichen Vergehen, rein bürgerlichen Vergehen und Vergehen des «forum mixtum» setzte sich erst im 15. Jahrhundert durch. Die Einteilung der Vergehen in diese verschiedenen Kategorien gab Anlaß zu herben Auseinandersetzungen, sei es, daß der weltliche Gesetzgeber den Anspruch erhob, für Vergehen zuständig zu sein, über die nach altem Herkommen die Kirche urteilte, oder sei es auch, daß er die Forderung erhob, diesem Urteil seine eigenen Sanktionen hinzufügen zu können, wenn schon das kirchliche Gericht ein Urteil darüber gefällt hätte. Das ganze ausgehende Mittelalter ist erfüllt von solchen Jurisdiktionsstreitigkeiten, die ausbrechen, seitdem die weltlichen Autoritäten über eine Gerichtsorganisation verfügen, die derjenigen der kirchlichen Gerichte technisch gleichwertig ist, überdies aber in dem Maße, wie sie den Begriff der Strafverfolgung von Amts wegen, welcher nach dem Ende des Römischen Reiches von der Kirche bewahrt worden war, selbst wiederentdecken.

Die Zeit vom 17. Jahrhundert bis zum 19. Jahrhundert ist für den, der die gegenseitige Durchdringung von Aspekten der Buße und Aspekten des Strafrechts in der kirchlichen Disziplin und ihre fortschreitende Auseinanderentwicklung angesichts der Auseinandersetzung mit dem weltlichen Strafrecht erfassen möchte, für seine Untersuchung am interessantesten. Diese Entwicklung läßt sich

mit einigen bezeichnenden Beispielen beschreiben.

In einer christlichen Gesellschaftsordnung ist das Vergehen der Häresie eindeutigerweise das schwerste Vergehen überhaupt, weil es die Grundlagen dieser Gesellschaft selbst in Frage stellt. Die Päpste des 12. Jahrhunderts verstanden es, die Fürsten zu bewegen, ihnen mit kräftiger Hand bei der Ausrottung dieser Plage beizustehen. Das III. Laterankonzil erklärt, nachdem es den Bannstrahl gegen alle geschleudert hat, die den Lehren der Häretiker – Katharer, Patarener und «Zöllner» genannt – anhängen, die sie verteidigen, ihnen Unterkunft geben oder mit ihnen Handel treiben: «Obwohl die kirchliche Disziplin sich mit dem von den Bischöfen gefällten Urteil zufrieden gibt, so verfehlt sie doch nicht, sich durch die Gesetzgebung der katholischen Fürsten helfen zu lassen. Oft wenden die Menschen sich tatsächlich darum den für ihr Heil zuträglichen Mitteln zu, weil sie fürchten, sich sonst körperliche Züchtigung zuzuziehen.» Aus diesem Grunde ermächtigten die Konzilsväter die Fürsten, die Güter dieser Menschen zu konfiszieren und sie in die Sklaverei zu verkaufen.

Im Jahre 1184 einigen sich Papst Lucius III. und Kaiser Friedrich I. auf eine gemeinsame Aktion gegen die Häretiker Italiens: Sie sollen mit dem Bann belegt werden und alle ihre politischen und bürgerlichen Rechte verlieren. Ihr Eigentum soll konfisziert und ihre Häuser sollen zerstört werden. Bekanntlich war es Kaiser Friedrich II., der im Jahre 1224 als erster mit einer besonderen Konstitution, die allein in der Lombardei angewandt werden sollte, die Strafe des Feuertodes für die Häretiker verfügte. Der König von Frankreich zögerte nicht, seinem Beispiel zu folgen (1226). Papst Gregor IX. verhalf dieser Maßnahme zu universaler Geltung, indem er sie in das Buch der Dekretalen aufnahm (1. V, tit. 7, c. 5). Das Gewohnheitsrecht beschränkte diese Strafe auf solche Häretiker, die sich hartnäckig weigerten, ihre Irrtümer zu widerrufen, außerdem auf Rückfällige. Dennoch erwies man dem in letzter Stunde bekehrten Rückfälligen die Gnade, die Sakramente der Buße und der Eucharistie empfangen zu können, bevor er in den Flammen des Scheiterhaufens umkam. Das von dem Dominikaner Bernhard Gui († 1331) verfaßte «Directorium inquisitorum» zählt mit einer in die kleinsten Einzelheiten gehenden Genauigkeit die Strafen auf, die gegen diejenigen, welche der Häresie angeklagt sind und Besserung geloben, einzeln oder gruppenweise verhängt werden können: Aufnähen eines Schmachkreuzes auf die Kleider, Wallfahrten, Auspeitschung, Geldstrafen usw. Alle Texte aus dieser Zeit sprechen von dem Bußcharakter dieser Strafen: indem der Sünder sie geduldig trägt, beweist er Reue über seine Verfehlungen, trägt er bei zu ihrer Sühnung und setzt sich in den Stand, die göttliche Vergebung empfangen zu können.

Die von der Kirche des Mittelalters zur Bekämpfung des Wuchers aufgebotenen Anstrengungen waren nicht weniger entschieden. Bis zum 14. Jahrhundert waren es einzig und allein ihre Gerichte, welche sich die Strafverfolgung wegen Wucher angelegen sein ließen, namentlich in Deutschland, in Spanien, in Frankreich und in England. Nach den «Statuta» Eduards III. (1341) «haben die Ordinarien der heiligen Kirche die Gerichtsbarkeit über die lebenden Wucherer, denn ihnen kommt es zu, jene zur Rückerstattung der Wuchergelder zu zwingen, welche sie entgegen dem Gesetz der Kirche eingenommen haben. Der König und seine Leibeserben haben die Gerichtsbarkeit über die toten Wucherer.» Mit anderen Worten: Die weltlichen Gerichte beschlagnahmten das Eigentum der verstorbenen (christlichen) Wucherer zugunsten des Königs. Zu eben jener Zeit schickten sich dann auch die weltlichen Gerichte an, gegen die lebenden Wucherer vorzugehen: sie legten ihnen hohe Geldstrafen auf, sie verpflichteten sie, ihre Opfer zu entschädigen und verfügten im Falle des Rückfalls die Konfiskation ihres Eigentums und die Verbannung. Die weltliche Macht hatte in dieser Tätigkeit eine äußerst ertragsreiche Einnahmequelle entdeckt. Sie suchte Mittel und Wege, aus dieser Quelle schöpfen zu können, ohne sie zum Versiegen zu bringen. Die Kirche ihrerseits hatte sich jahrhundertelang damit begnügt, den Wucherer mit geistlichen Strafen zu treffen, um ihn so dazu zu bringen, Wiedergutmachung zu leisten und von seinem unheilvollen Geschäft abzulassen. Nach dem III. Laterankonzil (1179) wurde der öffentlich als solcher bekannte Wucherer exkommuniziert und nicht zum Begräbnis zugelassen, wenn er in seiner Sünde starb. Der Priester, der Opfergaben für sein Seelenheil annahm, sollte mit Suspendierung bestraft werden. Wenn man den Berichten der Chronisten glauben darf, brachten diese Strafandrohungen bisweilen die hartgesottensten Wucherer zur Raison.

Die Exkommunikation wurde (zusammen mit dem Interdikt und der Suspendierung) für das mittelalterliche Strafrecht zur Sanktion schlechthin. Seit dem 12. Jahrhundert schuf die kirchliche Autorität eine immer größere Vielzahl von Exkommu-

nikationen «latae sententiae», welche man sich schon aufgrund der bloßen Tatsache eines bestimmten Vergehens zuzieht. Im Jahre 1237 erwähnt Richard von Salisbury siebzehn derartige im allgemeinen Recht vorgesehene Fälle. Im Jahre 1284 zählt man deren schon vierunddreißig. Und dazu gibt es noch die Strafen mit lokalem Geltungsbereich, die von den Provinzialkonzilien und den Synodalkonstitutionen eingeführt sind. Im 13. Jahrhundert kann man beobachten, wie sich auch die allgemeinen Exkommunikationen immer mehr ausbreiten. Diejenigen, von denen zu absolvieren der Papst sich vorbehält, werden alljährlich am Gründonnerstag feierlich verkündet und werden in der Bulle «In cena Domini» festgehalten.

Was die Exkommunikationen bei anderen Gelegenheiten betrifft, so verhängt man sie aus jedem beliebigen Anlaß, in allen Stufen der Hierarchie und gleichgültig, um welche Art Streitfrage es gehen mag: der Pfarrer gegen diejenigen Pfarrangehörigen, welche die Zahlung des Zehnten verweigern; der Prälat gegen die weltlichen Autoritätsträger, welche in seine Jurisdiktion eingreifen; der Bischof exkommuniziert sein Kapitel, dieses wiederum die Beamten des Bischofs. Je mehr die Zahl solcher Sanktionen zunimmt, um so weniger werden sie von den davon Betroffenen respektiert. Selbst wenn sie im Rahmen eines regulären Verfahrens ausgesprochen sind, ist es doch statthaft, ihre Regularität anzufechten und Berufung bei einer höheren Instanz einzulegen. Im übrigen verfügt der Schuldige auch dann, wenn alle aufschiebenden Rechtsmittel ausgeschöpft sind, noch über eine letzte Gnadenfrist (unterschiedlicher Länge nach den jeweiligen Ländern), die ihm eingeräumt wird, um seinen Frieden mit der Kirche zu machen, um Rekonziliation zu bitten, sein Unrecht wieder gutzumachen und eine Buße auf sich zu nehmen. Dies zu tun, liegt ganz in seinem Interesse, denn sobald diese letzte Frist verstrichen ist, kann er zum Gegenstand eines weltlichen Strafprozesses werden, der auf Ansuchen der kirchlichen Autoritäten eingeleitet wird. Wer ein Jahr und einen Tag untätig in seiner Exkommunikation verharrt, gilt im 13. Jahrhundert in Frankreich als der Häresie verdächtig und kann der Konfiszierung seines beweglichen und unbeweglichen Eigentums verfallen. Dies soll ihm nur auf ausdrückliche Weisung des Königs zurückerstattet werden, falls er Absolution von der Zensur erlangt hat und der Kirche gegenüber Genugtuung geleistet hat (Anordnung Ludwigs IX., 1228). In den deutschen Gebieten des Römischen Reiches wird gegen diejenigen, die ein Jahr und einen Tag in Unbußfertigkeit verharren, die Strafe des Bannes, der Reichsacht, verhängt. Die Kirche ihrerseits verhängt über diejenigen, welche eine gleich lange Zeit in der Reichsacht sind, die Strafe der Exkommunikation. Die englische Verfahrensweise ist nicht weniger wirksam. Sie kann gegen jedermann angewandt werden, der vierzig Tage lang unter der Exkommunikation lebt. Auf Ansuchen des Bischofs erteilt die königliche Kanzlei dem Sheriff die Weisung, den unbußfertigen Exkommunizierten festzunehmen und gefangen zu setzen. Bis zu seiner Absolution soll er in Gewahrsam verbleiben. Die Register der Kanzlei haben die Akten über 7600 Fälle aufbewahrt, unter ihnen fast 2800 allein aus dem 13. Jahrhundert. Mit seinem Ruf nach der Hilfe des weltlichen Arms verband der Bischof im allgemeinen den Wunsch, «daß seine königliche Majestät denjenigen vom Bösen abwenden könnte, welchen die Furcht vor Gott nicht von der Sünde hatte abhalten können» (F. D. Logan, Excommunication and the Secular Arm in Medieval England, Toronto 1968, 24).

Die volle Wiederversöhnung des Exkommunizierten schloß eine doppelte Absolution in sich: vor dem «forum externum» vermittelte ein Jurisdiktionsakt, welcher selbst von einem Laien vollzogen werden konnte, die Lossprechung von der Kirchenstrafe; vor dem «forum internum» des Bußsakramentes vermittelte ein Akt, der sowohl von der Weihegewalt wie von der Jurisdiktionsgewalt getragen wurde und nur von einem Priester vollzogen werden konnte, die Lossprechung von der Sünde. Dies ist die klassische Lehre, welche in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ihre feste Gestalt annahm. Es bedarf wohl eigentlich keines besonderen Hinweises darauf, daß diese Lehre sich erst als Schlußpunkt langer Überlegungen über das Wesen der Schlüsselgewalt durchsetzen konnte; an die Schlüsselgewalt ist ja das kirchliche Strafrecht ebenso rückgebunden wie die Bußdisziplin.

Die öffentliche Buße, welche die karolingischen Reformer hatten erneuern wollen, hatte die Privatbuße nicht vollständig verdrängen können, da diese schon viel zu tief eingewurzelt war und wohl auch, da sie leichter zugänglich war. Die Bischöfe, die sich der praktischen Schwierigkeiten bewußt waren, welche mit den ererbten Verpflichtungen und Verboten der alten Bußdisziplin verbunden waren, mäßigten in fortschreitendem Maße die Härten dieser Ordnung. Sie bestanden nicht mehr auf dem Verbot des Ehegebrauchs; das Verbot des

Waffentragens wurde abgeändert in die Abnahme des Versprechens, sein Schwert im Dienst der christlichen Sache einzusetzen. Man ersparte den Exkommunizierten die Demütigung, Schmachkleider anziehen und ihren Haarschmuck ablegen zu müssen; man hob auch das ihnen bis dahin auferlegte Verbot, eine Kirche zu betreten, auf. Seit dem 12. Jahrhundert herrscht die allgemeine Tendenz, die Dauer der eucharistischen Exkommunikation zu verkürzen und den Büßern in der denkbar kürzesten Zeit die Rekonziliation zu ermöglichen. In den Fällen, in denen man Barmherzigkeit walten lassen wollte, ging man sogar so weit, daß man die eucharistische Exkommunikation gar nicht erst verhängte. Die Übernahme der öffentlichen (oder «feierlichen») Buße wurde als hinreichendes Zeichen der Umkehr betrachtet: Warum sollte man demjenigen, der deutlich sichtbar seine Bekehrung vollzogen hatte, noch länger den Leib Christi verweigern?

Ein entsprechender Wandel läßt sich im Bereich der Tarifbuße beobachten. Logischerweise durfte in diesem System die Rekonziliation erst stattfinden nach der vollständigen Ableistung aller Bußauflagen. Dennoch ließ man Ausnahmen zu (weite Entfernung, Krankheit), welche es erlaubten, die Absolution alsbald nach dem Schuldbekenntnis zu erteilen. Der Rückgriff auf Kommutationen für die Sühneleistungen trug ebenfalls dazu bei, die Vorverlegung der Absolution zu begünstigen. Wenn der Pönitent schon – im Einvernehmen mit seinem Beichtvater – die zu leistenden Genugtuungen festgesetzt hatte und sich feierlich verpflichtet hatte, sie auch auszuführen, warum hätte dann der Beichtvater die Absolution noch aufschieben sollen?

In beiden Bußsystemen verschwanden also die Werke der Genugtuung und Sühne zugunsten der inneren Reue, welche der Pönitent durch sein Geständnis als das «Bekenntnis» seiner Sündigkeit bewies. In den Augen mancher Leute wurde das mündliche Bekenntnis der Verfehlungen (als die unverzichtbare Vorbedingung für die Abschätzung der Tarifbuße) zum wichtigsten Bestandteil der Bußdisziplin. Die mit diesem Bekenntnis verbundene Verdemütigung wurde zum Sühnewerk schlechthin. Diese mit der Entwicklung der öffentlichen wie der privaten Buße verbundenen Akzentverschiebungen sollten in der Folge schwerwiegende theologische und kanonistische Probleme mit sich bringen.

In der alten Bußordnung war die Wiedergutmachung der Weg, welcher schließlich zur Rekonziliation führte. Um den jeweiligen Anteil Christi und der Kirche daran zu erklären, hatten die Väter sich zweier Vergleiche aus der Schrift bedient, die ziemlich genau den Ablauf dieses Geschehens beschrieben: die Auferweckung des Lazarus (Joh 11, 44) und die Heilung der Aussätzigen (Luk 14, 44; vgl. Lev 14, 1–32). Jesus erweckt Lazarus vom Tode; dann befreien ihn die Jünger von den Binden, die ihn daran hinderten, sich frei zu bewegen. Im Bericht des Buches Levitikus haben die Priester die Aufgabe, die Heilung der Aussätzigen, die das unmittelbare Werk Gottes ist, amtlich festzustellen und zu bestätigen. So muß auch der, den Christus vom Tode auferweckt hat und der bereits mit Gott versöhnt ist, durch die Priester noch von den Banden der Exkommunikation befreit werden, um so wieder Zutritt zur Kirche und zu den Sakramenten zu finden und wieder Gemeinschaft mit den anderen Gläubigen pflegen zu können.

Diese Bilder ließen den kirchlichen und gemeinschaftsbezogenen Aspekt der altkirchlichen Bußordnung gut hervortreten; sie paßten auch noch gut für deren mittelalterlichen Ausläufer (feierliche und öffentliche Buße) wie auch für die Aufhebung der Strafexkommunikation (man begann damals zu unterscheiden zwischen der «kleinen Exkommunikation», welche bloß von der Eucharistie ausschloß, und der «großen Exkommunikation», die auch aus der Lebensgemeinschaft der Gläubigen ausschloß); sie trugen aber nicht hinreichend der Art und Weise Rechnung, wie die Vollmacht des Bindens und Lösens sich in der sakramentalen Privatbuße vollzieht.

Die Theologen und Kanonisten des 12. Jahrhunderts (Anselm, Abälard, Gratian) neigten tatsächlich dazu, die inneren Wirkungen der priesterlichen Absolution sehr niedrig zu veranschlagen: die Absolution ist für sie überhaupt nichts anderes als die äußere Sichtbarmachung der von Gott bereits gewährten Vergebung. Petrus Lombardus († 1160) unterscheidet drei Weisen der Ausübung der Schlüsselgewalt: die erste besteht darin, im Angesicht der Kirche das zu bestätigen, was Gott bereits gewirkt hat; die zweite besteht darin, daß demjenigen, welcher sein Bekenntnis abgelegt hat, die Hände aufgelegt werden (ein Sühneritus der Bußdisziplin); die dritte Weise kommt zur Anwendung bei der (disziplinären) Exkommunikation: Sent. IV, d. 18, c. 6. Die Hauptaufgabe bei der Ausübung der Schlüsselgewalt im Bußverfahren wurde es in der Folgezeit, die Bußleistung aufzuerlegen. Solche theologische Reflexion über die Praxis der Kirche ermöglicht es, weitere Schritte in der Fort-

entwicklung der Buße zu tun und vor allem, die saubere Unterscheidung zwischen Weihegewalt und Jurisdiktionsgewalt sicherzustellen. Seit dem Hochmittelalter war die Ausübung der Schlüsselgewalt dem Weltklerus vorbehalten, den Priestern, welche die Bischöfe mit der Leitung der Pfarrgemeinden beauftragt hatten. So war es auch die Regel, daß man bei seinem eigenen Pfarrer (parochus proprius) beichtete. Als seit der gregorianischen Reform auch die Mönche seelsorgerliche Funktionen ausüben wollten, mußten sie erleben, daß ihnen im Namen des Gewohnheitsrechtes die Befähigung streitig gemacht wurde, gültige Beichten zu hören. Hatten aber diese Priestermönche nicht dieselbe Weihe und dieselben Vollmachten empfangen wie die Weltpriester? Um den vom Gewohnheitsrecht geheiligten Unterschieden gerecht zu werden, griff man zurück auf die seitdem klassisch gewordene Unterscheidung: Die Schlüsselgewalt bildet einen integrierenden Teil der Weihegewalt, welche alle gültig geweihten Priester innehaben, sie kann aber nur dann ausgeübt werden, wenn man Jurisdiktion erhalten hat. Der Bischof ist es, welcher der «in habitu» vorhandenen Schlüsselgewalt zur Aktualisierung verhilft, indem er dem Priester ein bestimmtes Amt in der Seelsorge anvertraut, erklären Wilhelm von Auxerre († 1232), Alexander von Hales († 1245) und die großen Scholastiker.

Demnach erschien es so, daß der Beichtvater mit einer bedeutsamen kirchlichen Funktion betraut ist, von der er in seinem Bußamt nicht absehen kann. Es geschieht also im Namen der Kirche, kraft der ihm vom Bischof verliehenen Jurisdiktionsgewalt, wenn der Beichtvater den Pönitenten wieder in die kirchliche Gemeinschaft aufnimmt und ihn wieder in den vollen Genuß seiner Rechte einsetzt.

Die Verwendung des Jurisdiktionsbegriffs sollte bald auch auf die Deutung des nichtsakramentalen Handelns der Kirche, namentlich hinsichtlich ihrer Disziplinargewalt, ausgedehnt werden. Tatsächlich verhängten in gewissen Fällen auch Amtsträger der Kirche, die nicht Priester waren (Legaten des Heiligen Stuhls, Erzdiakone) kirchliche Strafen, selbst Exkommunikationen. Für die Absolution von solchen Strafen bedurfte es nicht mehr der Intervention eines Priesters. Man verstand dies so, daß die Verhängung und Aufhebung von Disziplinarmaßnahmen, welche dem Bereich des Strafrechts und des «forum judiciale» angehören, Jurisdiktionsakte sind, die an die Leitungsgewalt in der Kirche gebunden sind. Die Prälaten sind die ordentlichen Inhaber dieser Gewalt, welche mehrere Stufen in sich schließt, während die Weihegewalt immer ein und dieselbe und unverlierbar ist.

Von da an hat die Lehre über die Schlüsselgewalt ihren unbestrittenen Platz. Das kirchliche Strafrecht und die Bußdisziplin sind nur zwei komplementäre Aspekte dieser einen Gewalt. Wenn das kanonische Recht sich auch auf das forum externum beschränkt, so kennt es praktisch dennoch kein Gesetz, das nicht auch in einem gewissen Ausmaß das Gewissen bindet. Aber der Gewissensbereich unterliegt nicht unmittelbar dem Kirchenrecht. Ohne Zweifel will das Gesetz auch innerlich angenommen werden, aber der Gesetzgeber hat einen solch hohen Respekt vor der Seele und ihrem Intimbereich, daß er es sich untersagt, in einen Bezirk einzudringen, in welchem die unmittelbaren Beziehungen zu Gott geknüpft werden. Dieser Bereich gehört einzig und allein vor das Gewissensforum, welches dem Urteil des Beichtvaters unterworfen ist.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CHARLES MUNIER

geboren 1922 in Saâles (Frankreich), 1948 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Toulouse und Straßburg, ist Lizentiat der Philosophie und promovierte in Kirchenrecht (1954) und Theologie (1958). Er ist Professor für Kirchengeschichte des Altertums und des Mittelalters an der Universität für Humanwissenschaften zu Straßburg und Dozent am Institut für Kirchenrecht derselben Universität. Er arbeitet mit an der Revue des Sciences religieuses, an der Revue de Droit canonique und veröffentlichte u.a. in der Reihe «Corpus christianorum» die Bände 148 (Concilia Galliae, a. 314–506 [1963]) und 149 (Concilia Africae, a. 345–525 [1974]).

René Metz

Das Strafrecht im Codex Iuris Canonici von 1917

Der Codex Iuris Canonici, von Papst Benedikt XV. am 27. Mai 1917 promulgiert, trat in Kraft am 19. Mai 1918. Dieser neue Codex machte endlich Schluß mit den Schwankungen und Ungewißheiten, in denen sich die Kanonisten seit mehreren Jahrhunderten aufgrund des Fehlens einer offiziellen Sammlung der Gesetzgebung der Kirche befunden hatten. Tatsächlich liegen volle sechs Jahrhunderte zwischen dem Codex 1917 und dem vorausgegangenen offiziellen Codex, den «Klementinen», der auf Betreiben von Clemens V. ausgearbeitet und nach seinem Tode von Johannes XXII. im Jahre 1317 promulgiert worden war.

In 1214 Canones vereinigte der Codex von 1917 die gesamte Gesetzgebung der lateinischen Kirche. Gewiß handelte es sich dabei nur um die allgemeine Gesetzgebung, aber entsprechend dem zentralistischen Hintergrund jener ganzen Zeit nahm damals das Partikularrecht nur einen sehr eingeengten Raum ein. Der Stoff war in fünf Bücher eingeteilt worden: Die Normae generales (Buch I), das Personenrecht (Buch II), das «Sachenrecht» («de rebus», Buch III), das Prozeßrecht (Buch IV), die Ausführungen über die Vergehen und die Strafen (Buch V). Dieses letzte Buch soll der Gegenstand unserer Untersuchung sein: das Strafrecht des Codex von 1917. Unser Interesse gilt dabei sowohl der Frage, auf welche Weise dieses Recht verstanden und realisiert worden ist, wie auch der Frage, auf welche Weise es den Bedürfnissen der Kirche gerecht zu werden versucht hat. Es muß uns bei unserer Studie schließlich gestattet sein, ein Urteil über den Wert dieses Rechtes zu fällen.

Es gibt verschiedene mögliche Wertungskriterien, die sich zweifellos alle, je nach dem Blickwinkel, den man wählt, rechtfertigen lassen. Dennoch erscheint es unerläßlich für ein gerechtes Urteil über ein Werk, daß man es zunächst einmal in das historische Milieu einordnet, in welchem es entstanden ist. Dies gilt auf eine allgemeine Weise für jedes literarische Werk, muß aber in ganz besonderem Maße bei einem gesetzgeberischen Werk, wie es der Codex Iuris Canonici von 1917 ist, beachtet werden. Und wir möchten sagen, daß diese weise Vorsicht des Urteils, wie sehr sie auch schon im Blick auf den Codex als ganzen geboten ist, doch noch einmal in ganz besonderer Weise vonnöten ist, wenn es um das dem Strafrecht gewidmete Buch V geht.

Wir wollen uns also die Mühe machen, uns um sechzig Jahre zurückzuversetzen und das Strafrecht des Codex so zu beurteilen, wie es die Seelsorger und Kanonisten jener Zeit getan haben. Im Interesse der historischen Wahrheit wollen wir das V. Buch des Codex mit den Augen der Menschen von 1917 prüfen. Dies soll uns dann aber nicht daran hindern, auch noch den kritischen Blick des Kanonisten und Ekklesiologen von 1975 auf diese selben Texte zu richten. Ein und dieselbe Sorge um Wahrheit und Objektivität nötigt uns zu diesem doppelten Anmarschweg.

Zu diesem Zwecke wollen wir zunächst darlegen, auf welche Weise sich das Strafrecht im Codex von 1917 darbietet. Dies wird eine einfache Auffrischung unserer Erinnerung sein, die sich aber als nützlich erweisen dürfte. Wir wollen im folgenden die wesentlichen Charaktermerkmale dieses Rechtes und das Interesse, welches es aufgrund dessen zu seiner Zeit geweckt hat, darstellen. Wir wollen auch einige Anmerkungen zu seiner Anwendung machen. Schließlich wollen wir zum Abschluß noch versuchen, aus dem zeitlichen Abstand, über den wir verfügen, und mit Hilfe der neuen ekklesiologischen Orientierungslinien, die sich heute in der katholischen Kirche geltend machen, ein Werturteil zu formulieren.

Wie wir bereits erwähnt haben, umfaßt das Strafrecht im Codex von 1917 das fünfte und letzte Buch mit 219 Canones (2195–2414). In drei Teile unterteilt, entspricht der Stoff genau dem, was der juristische Fachmann von einer Strafgesetzgebung erwartet, wenn er den eigentümlichen Besonderheiten der kirchlichen Gesellschaft, so wie jene Zeit sie verstand, Rechnung trägt. Die beiden ersten Teile sind theoretischer Art: sie handeln von den Vergehen (1. Teil) und von den Strafen (2. Teil). Der dritte Teil ist ein regelrechtes Strafgesetzbuch. Hier findet sich die Aufzählung der Delikte mit der Angabe der für jede Übertretung der Strafgesetze vorgesehenen Strafe. Eine kurze Prüfung dieser Texte kann einem die minutiöse Sorgfalt in der rechtswissenschaftlichen Technik, welche den Gesetzgeber von 1917 beseelte, bewußt machen.

Wie es sich gebührt, beginnt der Gesetzgeber mit einer genauen Umschreibung des Gegenstandes des Strafrechts, nämlich des Deliktes, welches er definiert als die Verletzung eines Strafgesetzes

und eventuell auch einer Strafvorschrift. Überdies fordert der Gesetzgeber von 1917, um jeden untragbaren Eingriff in den Bereich des individuellen Gewissens unmöglich zu machen, daß die Gesetzesverletzung durch dritte feststellbar sein soll, daß sie also einen äußeren Tatbestand darstellen muß. Bloße Gedanken, bloße böse Absichten stellen kein Delikt dar und sind daher nicht möglicher Gegenstand einer kanonischen Strafe. Schließlich noch ein dritter Faktor, auf den der Gesetzgeber von 1917 hinsichtlich des Deliktes allen Nachdruck setzt: dies ist das moralische oder willentliche Element; der Begriff des Deliktes beinhaltet wesentlich immer, daß die Gesetzesübertretung ihrem Urheber sittlich als Schuld anrechenbar ist.

Diese Anrechenbarkeit setzt beim Urheber der Verfehlung Verantwortlichkeit und Schuldhaftigkeit voraus. Die Verantwortlichkeit wiederum schließt zwei Dinge in sich: einerseits Einsicht oder besser Unterscheidungsfähigkeit, welche beim Kinde, beim Wahnsinnigen und Geisteskranken fehlen; andererseits Freiheit, welche infolge von äußerem oder innerem Zwang verlorengehen kann. Die Schuldhaftigkeit ihrerseits schließt ein wirkliches Fehlverhalten ein. Dieses Fehlverhalten wird von größerer oder weniger großer Schwere sein, je nachdem, ob der Urheber der Gesetzesübertretung die Absicht hatte, die böse Tat zu begehen, oder ob er sie nur infolge von Nachlässigkeit oder Unklugheit begangen hat.

Die verschiedenen Elemente aus der Ebene der sittlichen Ordnung, die so in die Wesensbestimmung eines Vergehens Eingang finden, verdienten eine vertiefte Prüfung, um so den Beteiligten die Möglichkeit zu geben, im konkreten Falle ein strafbares Verhalten nach Recht und Billigkeit einzuschätzen. Der Inhaber der Autorität, dem die Anwendung der Strafgesetzgebung aufgetragen ist, hat nämlich nicht die Aufgabe, ein Urteil über theoretische Handlungen zu fällen, sondern über das Verhalten von Menschen aus Fleisch und Blut, die mitten im wirklichen Leben stehen. Um der mit Strafgewalt ausgestatteten kirchlichen Autorität bei der Erfüllung ihrer schwierigen Aufgabe zu Hilfe zu kommen, hat der Gesetzgeber von 1917 sich bemüht, einige Leitprinzipien aufzustellen, welche die Frucht langjähriger Erfahrungen in der Vergangenheit und von Ergebnissen der zeitgenössischen psychologischen, psychiatrischen und strafrechtlichen Wissenschaften darstellen. Er hat dies getan in den Canones 2199 bis 2208.

In eben diesen Texten finden wir auch Hinweise für die Art und Weise, wie man mit gerechtfertigter und nicht willkürlicher Nachsicht Gesetzesübertretungen, die unter Einfluß der Geisteskrankheit, der Trunkenheit, der Unwissenheit oder der physischen Gewalt, des moralischen Zwangs, der Leidenschaft oder auch der Unvorsichtigkeit und der Nachlässigkeit, des jugendlichen oder des Greisenalters begangen worden sind, zu bewerten hat. Die verschiedenen oben angeführten Elemente, welche ebenso viele mildernde Umstände darstellen, werden mit der größtmöglichen Genauigkeit untersucht, wobei auch den damals neuesten Errungenschaften der strafrechtlichen Wissenschaft Rechnung getragen wird. Es gibt aber hier ebenso erschwerende Umstände: die besondere Würde des Delinquenten oder des Opfers, den Mißbrauch der Autorität oder einer Amtsfunktion und ganz besonders so delikate Fragen wie die der Rückfälligkeit und der Häufung von Gesetzesübertretungen. Zu dem äußerst schwierigen Problem der Komplizenschaft stellt der Gesetzgeber im Canon 2209 treffsicher ausgearbeitete Regeln auf, und über das nicht weniger schwierige Problem des versuchten Vergehens erklärt er sich in den Canones 2212 und 2213. Wie man nach diesem kurzen Resümee des ersten Teiles von Buch V feststellen kann, sind alle die Theorie betreffenden Fragen hinsichtlich des Gegenstandes des Strafrechtes und hinsichtlich der Anrechenbarkeit eines Vergehens seitens des Gesetzgebers von 1917 einer vertieften Prüfung unterzogen worden.

Der zweite Teil des V. Buches handelt nicht weniger ausführlich über alle Probleme, welche die kanonischen Strafen aufwerfen, nämlich die für die Ergreifung von Strafmaßnahmen zuständigen Autoritäten, die Gegenstände der kanonischen Strafen, die verschiedenen Strafen, die vom Gesetz vorgesehen sind, und schließlich noch die Aufhebung der Strafen.

Die verschiedenen Strafen, die vom Codex von 1917 vorgesehen sind, werden unterteilt in zwei große Kategorien, je nach dem Zweck, den sie verfolgen: die Medizinalstrafen, auch Zensuren genannt, und die Vindikativstrafen. Wie der Name schon anzeigt, zielen die ersten vor allem auf die Besserung des Schuldigen. Sie werden verhängt, um den Delinquenten zur Besinnung zu bringen und setzen also das Vorhandensein von Verstocktheit voraus. Sie werden auch nie für eine bestimmte Zeit verhängt. Ihre Dauer verhält sich funktional zum Verhalten des Schuldigen. Medizinalstrafen gibt es drei an der Zahl: die Exkommunikation, das Interdikt und die Suspendierung. Die Exkommunikation ist die schwerste Strafe. Der Christ,

der von ihr getroffen wird, ist sozusagen aus der Gemeinschaft der anderen Gläubigen ausgeschlossen. Das Interdikt bildet eine Strafe besonderer Art. Es kann einen lokalen oder einen persönlichen Charakter haben. Das Lokalinterdikt, das gegen eine Kirche oder eine Pfarrgemeinde verhängt wird, zieht das Verbot nach sich, dort die äußeren Formen des Kultes zu vollziehen. Das Personalinterdikt beraubt die Delinquenten gewisser geistlicher Güter, ohne sie aus der Gemeinschaft der Gläubigen auszuschließen. Die Suspendierung trifft lediglich Kleriker: sie beraubt sie – ganz oder teilweise – der Rechte und Vollmachten, deren sie sich sonst erfreuen.

Die Vindikativstrafen verfolgen in erster Linie die Sühne für das Vergehen und die Züchtigung des Schuldigen. Sie haben das Wohl der Gemeinschaft im Auge, während die Zensuren vor allem anderen auf das Wohl des Individuums zielen. Ihre Dauer verhält sich also nicht funktionell zum Wollen des Delinquenten, sondern kommt aus der positiven Entscheidung der zuständigen Autorität. Über die Strafen im eigentlichen Sinne hinaus sieht der Codex von 1917 noch mildere Sanktionen vor: die Strafsicherungsmittel (remedia poenalia) und die Strafbußen (poenitentiae).

Im Gefolge einer langen Tradition hat auch das Strafrecht von 1917 eine doppelte Weise der Strafverhängung beibehalten. Gewisse Strafen ziehen die Delinquenten sich zu, ohne daß es dazu einer besonderen Intervention der Autorität bedürfte. Daher rührt die Bezeichnung, die man diesen Strafen gegeben hat: «latae sententiae» – im Gegensatz zu jenen, zu deren Verhängung es eines Urteilsspruches bedarf: Strafen «ferendae sententiae». Der Nachlaß der Strafen vollzieht sich in der Form der Absolution, wenn es sich um Medizinalstrafen handelt; in Form der Dispens, wenn es sich um Vindikativstrafen handelt. Der Gesetzgeber hat das Verfahren für den Nachlaß der Strafen bis in die kleinsten Einzelheiten hinein festgelegt.

Nach diesen genauen Ausführungen theoretischer Art über das Wesen und die verschiedenen Arten von kanonischen Strafen findet man in einem dritten Teil die Aufzählung der in der lateinischen Kirche in Geltung befindlichen Strafgesetze. Dieser Teil, der die 101 letzten Canones (2314 bis 2414) umfaßt, bildet, wie wir bereits erwähnt haben, den eigentlichen Strafkodex der Kirche, so wie sie ihn im Jahre 1917 festgesetzt hat. Es genügt, sich die verschiedenen Überschriften anzuschauen, unter denen die aufgezählten Verfehlungen erscheinen, für welche Sanktionen in Form von kanonischen Strafen vorgesehen sind, um sich eine Vorstellung von der Zahl und der verschiedenen Art von Delikten machen zu können, die vom Codex Iuris Canonici erfaßt werden. So stellt sich also das Strafrecht von 1917 dar. Eine schnelle Skizze der Art, wie wir sie hier entworfen haben, ist besser geeignet als lange Ausführungen, seine wesentlichen Merkmale herauszustellen.

Die erste Reaktion des Christen von 1975, der heute die Texte von 1917 nochmals durchliest, ist Erstaunen. Das Resümee, das wir hier gegeben haben, erklärt hinreichend diese Reaktion. Tatsächlich finden wir in den Texten des Codex eine aufwendige Fülle von Einzelheiten, die aus diesem Buch V ein vollständiges System des Strafrechts macht, das es zu jener Zeit in nichts hinter dem perfektioniertesten Strafgesetzbuch, wie es in den bürgerlichen Gesellschaften in Gebrauch war, zurückstehen ließ. Gewiß trug es den besonderen Eigentümlichkeiten des kanonischen Rechtes Rechnung, wie etwa dem automatischen Eintreten von Strafen («latae sententiae»), wie es im bürgerlichen Recht unbekannt war. In allem übrigen aber, vor allem in den Techniken der Rechtswissenschaft, stellte das Strafrecht von 1917 ein hochfortschrittliches Gesetzbuch dar, dessen Modernität – oder, wie man heute sagen würde, dessen Up-to-date-Charakter – die Fachleute mit Vergnügen hervorhoben.

Wenn der uns zur Verfügung stehende Raum es gestatten würde, so wäre es ein leichtes, mit Hilfe einiger Beispiele die Genauigkeit und die hohe wissenschaftliche Qualität des Strafrechtes von 1917 zu beleuchten. Es muß hier aber genügen, den Leser hinzuweisen auf die Art und Weise, wie der Codex Iuris Canonici das Problem der Geistesstörung mit vorübergehenden «lichten Augenblicken» (can. 2201, § 2) oder das Problem der Trunkenheit (can. 2201, § 3) gelöst hat, um ihren Einfluß auf die Anrechenbarkeit eines Deliktes richtig bewerten zu können. Im Falle der Geistesstörung mit vorübergehenden «lichten Augenblicken» trägt er den neuesten Ergebnissen der Psychiatrie Rechnung und garantiert so dem Delinquenten eine gerechtere Behandlung, als dies verschiedene Strafgesetzbücher bürgerlicher Gesellschaften tun, deren Texte noch auf Auffassungen in diesem Gebiet beruhen, die weithin schon überholt sind.

Im Falle der Trunkenheit beweist das Strafgesetzbuch von 1917 eine weise Behutsamkeit, deren Berechtigung man sich nur schwer entziehen kann. Die Gesetzgebungswerke, die vorübergehend eine andere, strengere Lösung bevorzugt hatten, um

Herr über die im Zustand der Trunkenheit begangenen Delikte zu werden, sind mittlerweile ohne Zögern zu einer Auffassung zurückgekehrt, die nahe bei der des kanonischen Rechtes liegt. Dies trifft vor allem zu für die französische Gesetzgebung (vgl. in diesem Zusammenhang das Gesetz vom 24. September 1941, welches das Gesetz vom 23. August 1940 abändert).

Zu denselben Feststellungen wird man kommen, wenn man die Lösungen des Gesetzgebers von 1917 für die Probleme, die sich dem Strafrechtler zum Beispiel mit der Rückfälligkeit, der Komplizenschaft, dem versuchten Delikt und der Häufung von Delikten stellen, einer vertieften Untersuchung unterzieht. Eine vergleichende Studie läßt erkennen, daß die Verfasser des Codex vollkommen auf dem laufenden waren über die angemessensten Lösungen, welche zu jener Zeit von den besten Fachleuten der strafrechtlichen Wissenschaft angeboten wurden, und daß sie diese in dem Maße übernommen haben, wie sie mit dem besonderen Charakter des kanonischen Rechtes vereinbar waren[1].

Das Erstaunen, von welchem wir weiter oben gesprochen haben, rührt natürlich nicht von der hohen wissenschaftlichen Qualität des Strafrechts von 1917 her, sondern ist vielmehr aus der Tatsache zu erklären, daß die Kirche es für notwendig erachtet hat, sich mit einem solch umfassenden, ins einzelne gehenden und in höchster Perfektion durchgefeilten Strafrecht auszustatten wie ein politisches Staatswesen. Aber man muß sich wohl sagen, daß etwas, was für den Christen von 1975 Gegenstand der Verwunderung ist, dies nicht auch schon für den Christen von 1917 sein mußte. Diese Christen von 1917, mochten sie nun Seelsorger, Kanonisten oder selbst einfache Gläubige sein, waren von der Lektüre eines solch umfassenden und vollkommenen Strafrechtes nicht nur nicht schokkiert, sondern sie empfanden dabei im Gegenteil regelrechten Trost. Ein solches Recht verschaffte ihnen endlich Erleichterung. Um die Einstellung der uns vorausgehenden Generationen verstehen zu können, muß man sich etwa hundert Jahre weiter zurückversetzen, in die Zeit des 19. Jahrhunderts. Verschiedene Gründe können die günstige Aufnahme, die der Codex von 1917 im allgemeinen und das Strafrecht im besonderen fand, erklären. Von diesen Gründen wollen wir hier nur zwei festhalten:

Der erste dieser Gründe ist äußerer Art, wenn es gestattet ist, es so zu formulieren. Die Situation der katholischen Kirche in der bürgerlichen oder politischen Gesellschaft war im 19. Jahrhundert keineswegs glänzend. Die Theologie konnte nicht mehr konkurrieren mit den anderen Universitätsdisziplinen, die mitten in einer völligen Erneuerung begriffen waren. Und wenn man den besonderen Bereich des Rechtes betrachtet, so gab die Kirche das Bild der armen Verwandten ab. Im Gefolge des Beispiels, das Frankreich mit dem Code Napoléon gegeben hatte, gaben sich fast alle Staaten Europas ein Gesetzbuch, das nach den neuen Normen aufgebaut war. Der Verlust des Kirchenstaates im Jahre 1870 konnte die Verhältnisse auch nicht bessern. Er bedeutete nur den Zusammenbruch des letzten Restes von scheinbarem Prestige, dessen die Kirche sich aufgrund ihrer territorialen Souveränität in der Welt jener Zeit noch erfreut hatte. Kurzum: die Männer der Kirche fühlten sich mit einem «Komplex» behaftet, um es in der Sprache unserer Zeit zu sagen. Sie hatten allen Grund, sich so zu fühlen: eine veraltete Theologie, ein Recht in anarchischem Zustand und in einer Sprache, die von mittelalterlichen Methoden geprägt war, eine in der Ebene der internationalen Politik gedemütigte Kirche.

Unter diesen Umständen standen der katholischen Kirche keine Mittel zu Gebote – so glaubte man wenigstens zu jener Zeit – um aus ihrer Isolierung auszubrechen und sich von neuem die Achtung der sie umgebenden Welt zu verschaffen. Um dies zu erreichen, mußte sie sich in jenen Bereichen auf das Niveau der bürgerlichen Gesellschaften erheben, die in einem gewissen Ausmaß sowohl diesen Gesellschaften wie der Kirche gemeinsam waren, um so zu beweisen, daß sie jenen nicht unterlegen sei. In diese Richtung zielen nun alle ihre Bemühungen. Um einen Teil des verlorenen Geländes auf internationaler Ebene wieder zurückzugewinnen, berief sich die Kirche nach 1870 auf den Begriff der «societas perfecta», der «vollkommenen Gesellschaft», den sie für sich selbst in Anspruch nahm[2]. Dies war ein Beruhigungsmittel angesichts des Verlustes der territorialen Souveränität.

In genau demselben Zusammenhang ist auch die Kodifizierung des neuen Rechtes der Kirche zu sehen: Leo XIII., der schon gegen Ende des 19. Jahrhunderts aufgefordert worden war, diese in Angriff zu nehmen, lehnte dies aufgrund seines weit fortgeschrittenen Alters ab. Sein Nachfolger Pius X. war es, der 1904, kurze Zeit nach seiner Wahl zum Papst, die Initiative dazu ergriff. Die mit diesem Unternehmen beauftragten Kanonisten hatten das Beispiel ihrer Kollegen, der weltlichen

Juristen, vor Augen, welche die Gesetzbücher ihrer jeweiligen Länder nach den neuen Methoden geschaffen hatten. Um sich in den wissenschaftlichen Kreisen nicht zu disqualifizieren, konnten sie nicht weniger gute Arbeit leisten als ihre Kollegen, zumal die Kirche den Anspruch erhob, eine «societas perfecta» zu sein, die ausgestattet ist mit allen Organen, die es ihr ermöglichen, sich in vollkommener Unabhängigkeit nach Art der politischen Gesellschaften selbst zu regieren: ausgestattet mit Legislativgewalt, Exekutivgewalt und Strafgewalt. Es kann einen daher eigentlich nicht verwundern, daß der Codex von 1917 und insbesondere sein Strafrecht den Gesetzeswerken der politischen Gesellschaften an Genauigkeit und Sorgfalt im Detail in nichts nachstehen wollen. Das Gegenteil wäre vielmehr verwunderlich. Das Strafrecht der Kirche, wie es im Codex von 1917 formuliert ist, ist das Resultat eines historischen Imperativs.

Der zweite Grund, aus dem die günstige Aufnahme, welche dem Strafrecht von 1917 zuteil wurde, zu erklären ist, ist dem inneren Bereich der Kirche zuzuordnen: Seelsorger und Kanonisten fanden in ihm eine bessere Garantie der individuellen Freiheiten und ein Instrument zur Eindämmung von Willkürakten. Es wäre tatsächlich interessant, die strafrechtliche Situation der Kirche vor und nach 1917 miteinander zu vergleichen. Man würde dann entdecken, daß vor der Promulgation des Codex die kanonistischen Autoren sich nur zögernd zu der Mehrzahl der oben angedeuteten grundlegenden Fragen äußerten, wie etwa zu den mildernden und erschwerenden Umständen, zur Komplizenschaft, zum Versuch eines Vergehens und zur Häufung von Gesetzesübertretungen.

Über die Grundsätze hinsichtlich der rechten Weise der Bewertung dieser verschiedenen Elemente herrschte keine Übereinstimmung. Ja, mehr als das: selbst über den Begriff des Deliktes als des Gegenstandes des Strafrechts bestanden auseinandergehende Meinungen, da es keine offizielle Definition des Deliktes gab. Gewisse Kanonisten vertraten die Überzeugung, der ausdrückliche Widerspruch zum gesetzten Recht (das «legale Element») sei unverzichtbar, damit ein Delikt zustande komme und eine Strafe verhängt werden könne[3]; andere verneinten dies und vertraten die Meinung, jede äußere Sünde könne mit einer kanonischen Strafe sanktioniert werden[4]. Man konnte gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts tatsächlich noch beide Meinungen vertreten. Erst der Codex von 1917 hat die Diskussion entschieden und der Unsicherheit ein Ende gemacht. Er hat eine genaue und ausführliche Definition für das Delikt geliefert, wodurch dieses sauber von der Sünde unterschieden wird und die ärgerliche Verquickung von «forum externum» und sakramentalem «forum internum» verhindert wird. So hat es den betroffenen Personen eine größere Garantie objektiver Gerechtigkeit gegeben und sie Willkürurteilen der Autorität entzogen.

Kurzum: Die hauptsächlichen Merkmale des Strafrechts von 1917 sind seine hohe wissenschaftliche Qualität in der juridischen Technik und die Sorge um minutiöse Genauigkeit, welche bei der detaillierten Regelung der mit der Verfolgung von Rechtsbrüchen gegebenen Probleme aufgewandt wird. Die wesentlichen Anliegen der Kanonisten, welche dieses Gesetzeswerk gegen Anfang dieses Jahrhunderts ausgearbeitet haben, waren zweifacher Art: Einerseits sollte die Kirche mit einem Strafrecht ausgestattet werden, das sich mit dem Strafrecht der Staaten messen konnte. Andererseits sollte für die Gläubigen ein Höchstmaß an Gerechtigkeit gesichert werden. Indem sie das taten, handelten sie als Männer ihrer Zeit.

Wir kennen zwar das Strafrecht von 1917. Aber das geschriebene Recht ist *eine* Sache, und seine Anwendung ist eine *andere* Sache. Diese beiden Größen sind im Leben nicht immer deckungsgleich, ja oft gehen sie ganz und gar auseinander; der Rechtshistoriker weiß das nur zu gut. Aus diesem Grunde würde es uns interessieren, etwas zu erfahren über das Funktionieren dieses Rechtes, oder genauer: zu erfahren, was im christlichen Leben aus diesem unter technischem Gesichtswinkel so vollkommenen und so umfassenden Gesetzeswerk geworden ist.

Im Blick auf diesen Gegenstand sind es im wesentlichen zwei Fragen, die unsere Neugier wekken: Hat die Kirche oft zu dem mit so viel Sorgfalt geregelten System des Strafrechts gegriffen, um gegen Delinquenten unter ihren Gliedern Strafen zu verhängen? Mit anderen Worten: Waren die gegen die Gläubigen – Kleriker wie Laien – verhängten Strafen zahlreich und wurden sie in voller Übereinstimmung mit den vom Recht formulierten Regeln verhängt? Dies ist die erste Frage.

Die zweite Frage ist noch gewichtiger. Wir möchten nur zu gerne wissen, ob die Anwendung dieses juridisch so vollkommenen Strafrechts bei den von kanonischen Strafen betroffenen Gläubigen eine stärkere Bewußtwerdung der Christenpflichten gefördert hat. Denn dies ist schließlich der Zweck, den die Kirche verfolgt: den Christen den Weg zum Heil zu erleichtern.

Man ahnt wohl leicht, von welchem Belang die Beantwortung dieser beiden Fragen ist, vor allem die Beantwortung der zweiten Frage. Wir können im Rahmen dieser Studie nicht mehr tun, als diese Fragen so hinzustellen; denn es ist wohl gewiß, daß allein langwierige soziologische Erhebungen einige wenige Elemente einer Antwort auf unsere berechtigte Neugier liefern könnten.

Alles, was man hier sagen kann, ist, daß gewisse Strafen, die im Mittelalter noch häufig Verwendung fanden und die auch 1917 noch festgehalten wurden, nur mehr selten angewandt wurden. Dies gilt vom Lokalinterdikt und von der Exkommunikation, welche den Exkommunizierten als einen «vitandus» kennzeichnet. Dagegen müßten gewisse Exkommunikationen «latae sententiae» im Prinzip häufig vorgekommen sein, wie etwa die Exkommunikation, welche auf Abtreibung oder auf Eheschließung eines Katholiken vor einem nichtkatholischen Geistlichen stand. Sehr oft aber erfreuten die Schuldigen, vor allem, was das erstgenannte Gebiet betrifft, sich der Straffreiheit aufgrund von Ignoranz oder aufgrund eines mildernden Umstandes. Wir wollen bei diesen wenigen Anmerkungen Halt machen und versuchen, zu einem Abschluß zu kommen:

Die Bewegung zur Erneuerung der Kirche, welche vom Zweiten Vatikankonzil ausgelöst und von den Ereignissen im Mai 1968 noch zusätzlich beschleunigt wurde, hat unsere Weise, die kirchlichen Verhältnisse zu betrachten, tiefgreifend verändert. Von diesem Gesichtspunkt her gesehen ist die Umwelt, in der wir uns im Jahre 1975 vorfinden, völlig verschieden von derjenigen, in der wir noch 1958, bei der Ankündigung des Konzils, lebten. Was muß man daher also noch reden über die unterschiedliche Umwelt, die 1917, im Jahre der Promulgation des Codex Iuris Canonici, das Bild bestimmte, wenn man als Vergleichspunkt die nachkonziliäre Zeit nimmt, in der wir heute engagiert sind!

Aus unseren heutigen ekklesiologischen Perspektiven kämen wir nicht nur gar nicht mehr auf die Idee, ein mit dem Strafrecht von 1917 vergleichbares Strafrecht zu entwerfen, sondern wir wären dazu auch moralisch gar nicht mehr fähig. Denn aus dem Zusammenhang mit der Konstitution «Über die Kirche in der Welt von heute» («Lumen gentium») betrachtet, ist es nicht möglich, die Kirche auf gleichen Fuß mit den politischen Gesellschaften zu stellen und ihre Institutionen und Leitungsorgane nach dem Muster der Institutionen derartiger Gesellschaften zu kopieren. Das Strafrecht von 1917 war das Produkt seiner Zeit, dessen Qualitäten und Verdienste nicht anzuerkennen ein Unrecht wäre. Man kann nur den Wunsch aussprechen, daß die kirchliche Disziplin der Zukunft ihrer Zeit nicht weniger würdig sein möge als das Strafrecht von 1917 der damaligen Zeit gerecht geworden ist.

RENÉ METZ

geboren 1910 in La Wantzenau (Frankreich), Professor an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Straßburg, leitete von 1945 bis 1970 das Institut für Kirchenrecht, gründete 1968 mit Jean Schlick das CERDIC (Centre de recherche et de documentation des institutions chrétiennes), das er bis zu seiner Emeritierung am 1. Oktober 1974 leitete. Er ist Mitglied der Päpstlichen Kommission für die Revision des orientalischen Kirchenrechtes. Er schrieb an die hundertfünfzig Beiträge über das Recht und die Institutionen der Kirche sowie u. a.: Histoire des conciles (Paris ^{2}1968).

[1] Vgl. z.B. die vergleichende Studie zu dem mit der Häufung von Vergehen gegebenen Problem: René Metz, la répression du cumul de délit dans le droit canonique contemporain. Etude de droit comparé: Revue de droit canonique 1 (1951) 134–149.

[2] Vgl. Alberto de la Hera u. Charles Munier, Le droit canonique à travers ses définitions: Revue de droit canonique 14 (1964) 32–63, vor allem 53ff.

[3] Von diesen Autoren seien hier genannt: E. Katz, Ein Grundriß des kanonischen Strafrechts (Leipzig 1881) 3–4; H. J. Icard, Praelectiones iuris canonici, t. 3 (Paris^{2} 1862) 144; G. d'Annibale, Summula theologiae moralis, t. 1 (Rom ^{5}1908) 125.

[4] Vgl. z.B. P. Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts, Bd. 5 (Berlin 1895) 906; L. Kahn, Etude sur le délit ... (Nancy 1898) 35 u. 165; M. Lega, Praelectiones de iudiciis ecclesiae, t. 3 (Rom 1899) 33.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Knut Walf

Kirchliche Disziplin und heutiges kirchliches Leben

1. Kann ein Strafrecht dem Zweck der Kirche dienen?

Gegenwärtig wird unter Theologen und besonders von Kanonisten nicht nur gelegentlich die Frage gestellt, ob ein Strafrecht in der Kirche nötig ist. Diese Frage ist sicher berechtigt und bedarf ebenso dringend der Beantwortung. Zum Beispiel beschäftigte sich am 11./12. Oktober 1974 eine Tagung deutschsprachiger katholischer Kirchenrechtler in München mit Fragen des kirchlichen Dienst- und Strafrechts. Es wird niemand bestreiten wollen, daß es in jeder größeren Gemeinschaft – sei sie noch so idealistisch eingestellt[1] – auch zu Konflikten und Störungen kommen kann. So wird im Recht einer jeden Kirche – in welcher Form auch immer – ein Ordnungs- oder Disziplinarrecht zu finden sein, womöglich sogar ein Strafrecht. Und hier besitzt die eingangs gestellte Frage ihren eigentlichen Stellenwert. So wenig man die rechtssoziologische Notwendigkeit eines Ordnungsrechtes in Frage stellen dürfte, so fragwürdig ist heute ein kirchliches Strafrecht. Und zwar aus mehreren Gründen. Eine Kirche, die Strafen verhängt oder sogar für deren Ausführung zuständig ist, erschien den Menschen zu allen Zeiten fremd: «Ecclesia non sitit sanguinem» – Die Kirche dürstet nicht nach Blut – so lautet ein alter und stets von den Klugen und Redlichen in der Kirche angemahnter Satz. Im Bewußtsein dieses Dilemmas, daß die Kirche eine innere Ordnung besitzen müsse, es aber nur schwer mit ihrer Eigenart zu vereinbaren ist zu strafen, wurde gelegentlich schon im Mittelalter[2] statt von poena lieber von sanctio gesprochen, wenn sich die Kirchenleitung gezwungen sah, eine Ordnungsmaßnahme zu ergreifen. In diesem Sinne spricht auch der neue Entwurf eines Strafrechts für die katholische Kirche nicht mehr von poena, sondern benutzt eben diese Bezeichnung «sanctio»[3]. Schließlich fehlte der Kirche zu fast allen Zeiten aber auch die Macht, nichtgeistliche Strafen zu vollstrecken oder die Bestraften wirksam zu erreichen. Sie benötigte dazu nur zu oft den weltlichen Arm, das bracchium saeculare, und geriet dadurch zwangsläufig noch stärker mit ihrem Strafrecht in Verruf. Letztlich waren deshalb kirchliche Strafgesetze häufig Leges imperfectae – unvollständige Gesetze, weil eben ihre Durchsetzbarkeit in Frage stand. Die Folge war, daß sich besonders das Strafrecht innerhalb des Kirchenrechts stärker noch als dessen übrige Teile zu einem rein klerikalen Strafrecht reduzierte. Seit der Aufklärung war diese Entwicklung vorgezeichnet. Im Gegensatz nämlich zu früheren Zeiten konnte sich nunmehr jeder, der willens war, seiner Kirche und deren Zucht entziehen. Von der Geistlichkeit und vielleicht noch partiell von den kirchlichen Angestellten einmal abgesehen, vermochten die Kirchen de facto weitgehend nur noch im «inneren Bereich» (forum internum) ihre Angehörigen zu erreichen. So wird leicht verständlich, daß nur die katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen des Ostens mit ihren hierarchischen Strukturen heute noch ein Strafrecht im eigentlichen Sinne kennen. Dabei stellt sich die Frage, ob nicht gerade in diesem Teil kirchlichen Rechtes in geradezu illusorischer Weise Relikte einer längst vergangenen Zeit mitgeschleppt werden, da die soziologischen Entwicklungen der Neuzeit und die Gegebenheiten von heute, die sich ja zwangsläufig auf die inneren Verhältnisse dieser Kirchen ausgewirkt haben, unbeachtet bleiben.

2. Muster für ein kirchliches Strafrecht im NT?

In den Schriften des NT findet man, will man sie nicht überinterpretieren, nur einige magere Hinweise, daß bereits die Gemeinschaften der frühen Christen eine Art Disziplinarordnung kannten. Grundlage dafür könnten die Mahnungen Jesu sein, wie sie uns in Mt 18, 15 ff überliefert worden sind. In 2 Kor 2,6 wird davon berichtet, daß von der Mehrheit der Gemeinde über ein Mitglied eine Strafe verhängt wurde, in 1 Tim 5,19 erfährt man, daß sich Presbyter bereits eines gewissen Rechtsschutzes erfreuten[4].

Nach allem, was wir über die frühen Gemeinden wissen, wird deutlich, daß die Versammlung der Gemeinde auch über die Mitglieder Recht sprach. Nun wird man dem weiter keine besondere Bedeutung zumessen dürfen, da solches zu allen Zeiten in Vereinen und Gruppen jeglicher Art zur Aufrechterhaltung der inneren Disziplin nötig ist und dementsprechend praktiziert wird. Im Zuge der Ausbildung einer sogenannten hierarchischen

Struktur innerhalb der christlichen Gemeinden (Bischofskirche – Papstkirche) verlagerte sich zwangsläufig auch die Rechtsprechung in den Kompetenzenbereich der Bischöfe für die Ortskirchen, der Patriarchen für die Teilkirchen, später dann schließlich auch der Päpste für die Gesamtkirche. Zweifellos gehörte und gehört auch noch derzeit die Überwachung der Disziplin und von Recht und Ordnung zu den wichtigsten Stützen der Macht in der katholischen Kirche. In ihr ging der Weg konsequent von der Kirchenzucht zum kirchlichen Strafrecht, das zeitweise ein Spiegelbild weltlichen Strafrechts war[5].

In den protestantischen Kirchen verlief die Entwicklung keineswegs einheitlich. Nur in den reformierten Kirchen besaßen die Gemeinden, genauerhin deren Älteste, die Kompetenz, die Kirchenzucht zu üben. In den lutherischen Kirchen erlangten die Konsistorien, die zunächst als Vertretungen der Gemeinden angesehen wurden, eine den bischöflichen Gerichten in der katholischen Kirche durchaus vergleichbare Stellung.

Die Folgen der Aufklärung wurden in den Kirchen der Reformation jedoch früh und realistisch erkannt und beachtet. Die Ausprägung der Grund- oder Menschenrechte ließ die Aufrechterhaltung einer herkömmlichen Kirchenzucht unmöglich erscheinen. So kam es zu sogenannten Lebensordnungen, die zum Beispiel nach dem Ersten Weltkrieg in den deutschen evangelischen Kirchen eingeführt wurden. Diese Lebensordnungen sind rein seelsorglichen Charakters und sehen von Strafen völlig ab, versagen jedoch demjenigen, der nicht nach der Ordnung der Kirche lebt, die Dienste der Kirche. Zahlreiche Kirchen und christliche Gemeinschaften in anderen Ländern, besonders dort, wo Staat und Kirche voneinander getrennt sind, gestalten ihre innere Ordnung nach dem jeweils geltenden Vereinsrecht.

3. Zum Verhältnis von individueller Freiheit und kirchlicher Zucht – Geltung der Menschenrechte in der Kirche

In der katholischen Kirche ist jedenfalls bislang jeder Getaufte, zumindest jeder Katholik als subditus, also Untergebener unter die Hierarchie gesehen worden, und es wurde ihm ein dementsprechender Platz im kirchlichen Recht zugewiesen. Typisch für diese Sicht ist c. 2214 CIC, in dem von der Strafgewalt der «Kirche» die Rede ist. Danach nimmt sie immer noch in Anspruch, neben geistlichen auch weltliche Strafen zu verhängen. Es muß daraus geschlossen werden, daß längst obsolete Vorstellungen von der Strafgewalt der Kirche immer noch nicht aufgegeben sind. Dieser Verdacht wird verstärkt durch den Hinweis in c. 2198, daß sich die Kirche – wenn es nicht anders geht – der Vollstreckungshilfe durch den Staat («auxilium bracchii saecularis»!) bedienen will. Daß es dann, wenn das Recht schon diese Möglichkeiten eröffnet, zu Interessenkoalitionen unseligen Gedenkens zwischen Staat und Kirche kommen kann, wird nicht verwundern. Schließlich stellt sich die grundsätzliche Frage, ob die sogenannten Vergeltungsstrafen (poenae vindicativae)[6], die ja etwas beschönigend auch Sühnstrafen genannt werden, nach sorgsamer Interpretation der – wie wir sahen – recht spärlichen Hinweise in den Schriften des NT überhaupt Platz in einem kirchlichen Strafrecht beanspruchen können. Denn zum einen müssen diese Vergeltungs- oder Sühnstrafen selbst dann abgeleistet werden, wenn sich der «Täter» längst besonnen und «gebessert» hat. Und das andere Problem ist schließlich das Ziel der «Besserung», handelt es sich doch in der Regel darum, daß der «Täter» seine Überzeugung ändern muß, daß er also «Überzeugungstäter» ist. Hier stößt das kirchliche Strafrecht in geradezu eklatanter Weise an die Grenzen seiner Möglichkeiten, und jedem redlich denkenden Menschen wird es bei dem Gedanken unwohl, daß heutzutage noch durch Strafe, theoretisch ja auch noch – wie gezeigt wurde – durch weltliche oder zeitliche Strafen, ein Überzeugungswandel erzwungen werden soll. Nun wird sich derjenige, der von der Kirche nicht auch in zeitlichen Dingen (beruflich o.ä.) abhängig ist, von ihr trennen, ihr den Rücken kehren können, wobei solchen Menschen allenfalls anfänglich noch gewisse Bedenken kommen mögen, die jedoch durch die Handlungsweise der Kirche sicher rasch ausgeräumt werden dürften.

So müßten eigentlich bei der geplanten Änderung des kirchlichen Strafrechts die Neuordnung und die Besinnung bei seinen Grundlagen beginnen. Und gerade das ist bisher jedenfalls ganz offensichtlich nicht geleistet worden. Eine solche Besinnung müßte sich auf viele Details erstrecken, doch sollte man zunächst dreierlei beachten:

a) die schmale Basis, die nach dem Stand der heutigen Exegese ein Strafrecht der Kirche im NT finden kann;

b) die Grund- oder Menschenrechte sind nach der Überzeugung wohl der überwiegenden Mehrheit der zivilisierten Menschheit Grundlage jeden Rechtes, ob in dem Rechtsgefüge der Staaten, der Kirchen oder wo auch immer[7]. Die leidvollen Er-

fahrungen so vieler Menschen, die in und mit ihrer Kirche lebten und leben, sind Verpflichtung, der sich die gegenwärtige Kirchenleitung nicht entziehen kann;

c) eine realistische Einschätzung der gesellschaftlichen Position der Kirche, die davor bewahrt, nach eigenem Wunschdenken den Zustand des «neuen Gottesvolkes» zu sehen.

Sicher, die Kirche, an erster Stelle die Kirchenleitungen in Rom und der Teilkirchen haben einen Heilsauftrag vom Herrn der Kirche an die Menschen zu vermitteln. Das bedeutet: Auftrag, der den Menschen fordert, ihn zur Metánoia bewegen will, ihn auch bilden möchte zu größerer Vollendung des von Gott gewollten Menschen. Das aber kann letztlich nur mit Verständnis und Kenntnis erreicht werden, um wohlklingendere, wenn auch in der Kirche oft gehörte Worte einmal zu vermeiden. Interessant ist, daß die Väter des Trienter Konzils diese Problematik gerade im Hinblick auf die «strafende Kirche» gesehen haben und daß der CIC in seinem c. 2214 § 2 an den entsprechenden Beschluß von Trient (Sess. XIII de ref. Cap. 1) erinnert.

4. Kirchliche Einheit und Pluralität der Meinungen in der Kirche

Seit den Tagen der Apostel gilt es als das erste Ziel der christlichen Gemeinde und der Kirche, eins und einig im Herrn Jesus zu sein: «Die Gesamtheit der Gläubigen war ein Herz und eine Seele» (Apg 4,32). Selbst diese Feststellung aber ist Beschwörung. Denn wir wissen gerade aus den Briefen des NT um die Schwierigkeiten, die die Apostel bei der Sicherung der Einheit in den Gemeinden hatten. Die Gefahr der Uneinigkeit und des zerstörerischen Dissenses war zu allen Zeiten der Kirchengeschichte gegenwärtig. Zeiten der Ruhe gab es da nur scheinbar.

So befinden sich die Bewahrer des wahren Glaubens, der Papst zusammen mit dem Kollegium der Bischöfe, immer aufgerufen, über den unverfälschten Glauben zu wachen. Wer wollte dies als Kirchenangehöriger ernsthaft bestreiten? Gefährlich wird es aber besonders dann für die Einheit der Kirche, wenn eine Vielfalt von Meinungen, die keineswegs der Lehre des Herrn der Kirche entgegenstehen, zur Uniformität diszipliniert werden sollen. Nur zu häufig wurde in der katholischen Kirche die an sich notwendige Disziplin um der Einheit willen mit Disziplinierung der Geister verwechselt, die eine heilsame Unruhe in die Kirche bringen. Und dies auf Kosten von Menschlichkeit und bar jeder Vernunft! Die Fragwürdigkeit kirchlicher Zuchtmittel kann an solchen Konfliktfällen am deutlichsten werden. Sie sind dann – wovor das Trienter Konzil gewarnt hat – Herrschaftsmittel, die zur Stabilisierung *einer* Meinungsrichtung mißbraucht werden. «Ein Herz und eine Seele» können im übrigen nicht durch Strafmittel erzwungen werden. Das ist widersinnig, solange man auch immer diese Scheineinheit beschwören möchte.

Es hat allen Anschein, daß in der Gefolgschaft der an Jesus Glaubenden von Anfang an die Möglichkeit des Dissenses und damit der Trennung grundgelegt war. Eine für die Einheit der Kirche mitunter gefährliche Vielfalt der Meinungen scheint geradezu zur Natur des Christentums zu gehören. Die eindringlichen Bitten Jesu im sogenannten hohepriesterlichen Gebet geben davon ein frühes Zeugnis (Jo 17, 22f). Letztlich wird dieses Beispiel Jesu, sich um die Einheit bittend an den Vater zu wenden, Leitbild für die Hüter des kirchlichen Lehramtes zu allen Zeiten sein. Zudem lehrt die Geschichte, daß oft erst Zwangsmaßnahmen zu endgültigen Spaltungen geführt haben. So werden Disziplinar- und Strafmaßnahmen nur selten und sorgsam angewandte Mittel zur Aufrechterhaltung der Glaubenseinheit sein dürfen. Es ist zweifelsohne eine verhängnisvolle Entwicklung in der katholischen Kirche gewesen, die Einheit in der Theologie mit juridischen Mitteln erzwingen zu wollen. Eine Überstrapazierung des Rechtes bei der Durchsetzung theologischer Lehrmeinungen garantiert nicht die Lebensdauer des Geistes und des Glaubens. Vielleicht sollte gerade der frappierende Verfall der sogenannten Volkskirche im letzten Jahrzehnt Mahnung sein. Wenn einer «Rechtskirche» einmal das Korsett der Rechtsnormen gelöst wird, und zwar durch Nichtbeachtung sowohl seitens der «Hirten» als auch der «Untergebenen», verfällt sie offensichtlich rasch und unaufhaltsam.

5. Spannungsverhältnis zwischen kirchlichem Strafrecht und notwendiger Veränderung der Kirche

Zwischen jedem Rechtssystem und den bestehenden soziologischen Verhältnissen gibt es Brüche, wird es sozusagen naturgemäß zu Spannungen kommen. Dies wird um so spürbarer, je rascher sich gesellschaftliche Veränderungen vollziehen. Kaum anders ist es in der Kirche, deren Angehörige wie alle anderen Menschen auch im allgemei-

nen gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß und Bezugsrahmen stehen. Die moderne Gesetzgebung in den Staaten muß wegen der raschen Änderung der Verhältnisse seit geraumer Zeit ständig zum Mittel der Gesetzesnovellierung greifen. Die katholische Kirche hingegen schuf sich 1917/18 einen starren Kodex, der wohl die letzte Frucht der Kodifikationsepoche des 19. und des beginnenden 20. Jahrhunderts war. Wenn dies für die Zeit vor sechzig Jahren noch einigermaßen verständlich gewesen sein mag, so muß es heute geradezu als bedenklich erscheinen, einen neuen Kodex zu schaffen.

Die katholische Kirche und die Einstellung der katholischen Christen zu ihrer Kirche haben sich in den letzten Jahrzehnten gewandelt. Solche Veränderungen sind in der Kirche nichts Neues, auffällig ist lediglich der rasche Vollzug dieser Veränderung. Wichtiger Bestandteil dieses Veränderungsprozesses ist, «daß es heute eine eindeutige öffentliche Disziplin nicht mehr gibt»[8]. Das geltende kirchliche Strafrecht ist antik, d.h. es wurde in einer Zeit gänzlich andersgearteten Kirchen- und auch Gemeinschaftsbewußtseins geschaffen, in einer Zeit, in der sich auch die Ordnungen von Kirche und Gesellschaft weitgehend deckten. Hingegen hängt heute die Wirksamkeit kirchlicher Strafe vielfach von der subjektiven Einstellung des Betroffenen ab. Läuft jedoch die kirchliche Strafgewalt Gefahr, ins Leere zu stoßen, verurteilt sie sich selbst zur Lächerlichkeit, wird sie zur Farce. Inwiefern sie unter diesen Umständen nach der Ansicht von A. Scheuermann[9] zumindest «Ausdruck des kirchlichen Selbstbewußtseins» zu sein vermag, bleibt unerfindlich.

6. Verhältnis von Gesetzes- und Verantwortungsethik

In diesem Zusammenhang muß auch auf das Spannungsverhältnis zwischen Gesetzes- und Verantwortungsethik eingegangen werden. Damit ist folgendes gemeint: Während früher, d.h. eigentlich bis in unsere Zeit hinein, der einzelne Kirchenangehörige in einem so stark ausgeprägten inneren Bezugsverhältnis zur Kirche stand, daß er die geistlichen und zeitlichen Strafen und Sanktionen im Falle der Übertretung einer kirchlichen Vorschrift anerkannte und auf sich nahm, stellt sich die heutige Situation und wohl auch die zukünftige anders dar. Wenn von seiten der Kirche nicht wirklich einsichtig gemacht werden kann, welchen Sinn und Zweck die von ihr verhängten Strafen haben, werden ihre Angehörigen ihr die weitere Gefolgschaft versagen. Ethisches oder gar moralisches Verhalten wird nicht via legis zu erreichen oder gar zu erzwingen sein. Eine innerlich angenommene und zudem wohl auch ständig rational befürwortete Verantwortung für eigenes Verhalten oder Unterlassen wird den heutigen Kirchenangehörigen kennzeichnen, ja auszeichnen müssen. Mit folgendem kann das Gesagte vielleicht verdeutlicht werden: Recht besehen sind kirchliches und staatliches Strafrecht nur begrenzt miteinander vergleichbar. In einem Bereich hingegen wird eine Parallele deutlich, auf die zum Beispiel Joseph Klein[10] bereits hingewiesen hat: Jugendstrafrecht und kirchliches Strafrecht sind einander ähnlich. Beide haben einen pädagogischen Zweck. Allerdings müßte die Kirche ihren Angehörigen überzeugend darlegen, daß die von ihr verhängten Strafen wirklich effizient zur Erreichung des Heiles beizutragen vermögen und nicht nur vordergründiger Disziplinierung dienen. Wahrscheinlich wird gerade in dieser Beziehung ein völliges Umdenken der Hierarchie erfolgen müssen, will sie nicht mehr und mehr ins Abseits geraten, was die Einschätzung der Lage in der Kirche und die Einstellung der Kirchenangehörigen anbelangt. Kirchliches Strafrecht muß als «Erziehungsstrafrecht» (J. Klein) gesehen werden. Das wird vorrangig zu beachten sein. Kirchliche Strafe richtet sich zudem gegen den *erwachsenen* Kirchenangehörigen. Das zu beachten, wird für die Neukonzipierung eines kirchlichen Strafrechts ebenso unerläßlich sein.

7. Verhältnis zwischen Bußdisziplin, Strafrecht und Glaubensdisziplin

Nun ist natürlich die Frage zu stellen, welche «Delikte» von einem kirchlichen Strafrecht überhaupt zu erfassen wären. Ganz allgemein wird davon auszugehen sein, daß zwischen einer Bußdisziplin und einem Disziplinarrecht zu unterscheiden ist. Vor das Forum internum sacramentale gehören jene persönlichen Vergehen, die keinen öffentlichen Charakter besitzen. Mit den Mitteln eines Disziplinarrechts wird allein dann zu handeln sein, wenn durch Vergehen die kirchliche Ordnung in eklatanter Weise gestört worden ist. Die Grenzziehung dürfte problematisch sein, weil diese Grenze ja oft fließend ist. Was in der einen Teilkirche möglicherweise als Skandalon empfunden wird, mag in einer anderen noch toleriert werden. Besonders problematisch wird die «Erfassung» von sogenannten Glaubensdelikten sein. Gerade denen gegenüber dürfte es regional unterschiedliche Tole-

ranzschwellen geben. Nur zu schnell ist die Gefahr gegeben, bislang ungewohnte theologische Ansichten zu grundsätzlichen Glaubensfragen hochzustilisieren. Es kann hier nicht der Ort sein, sozusagen einen Deliktekatalog zu erstellen, aus dem auch nur in exemplarischer Weise deutlich würde, welche «Delikte» durch eine Bußdisziplin abgedeckt werden könnten, welche durch ein Disziplinarrecht erfaßt werden müßten. Es hat sich ja gerade am Strafrecht des CIC gezeigt, daß eine allzu weitgehende Erfassung von Deliktstatbeständen zu einer überaus raschen Überholung des Rechtes führt. Auch was dies betrifft, können kirchliches und staatliches Strafrecht kaum miteinander verglichen werden. René Metz hat bereits vor einigen Jahren festgestellt, daß das kirchliche Recht in diesem Bereich keine technische Perfektion zu suchen habe[11]. Besonders deutlich wird dies bei Maßnahmen, die der Aufrechterhaltung der Glaubensdisziplin dienen sollen[12]. Ein welches Maß an Vorsicht, Klugheit und gegenseitigem Verständnis ist notwendig, um gerecht zu beurteilen und dann zu urteilen! Bei aller Kritik und größter Reserve gegenüber Vorstellungen und Maßnahmen der römischen Glaubenskongregation in Verfahren, die der Erhaltung der Glaubensdisziplin dienen sollen, ist doch nicht zu verkennen, daß man auf Seiten des kirchlichen Lehramtes in den letzten Jahren in diesem heiklen Bereich kirchlichen Rechts Vorsicht walten ließ. Ob allerdings aus Einsicht oder aus taktischen Überlegungen, wird ein Außenstehender nur schwer beurteilen können.

8. Die Funktion des Strafrechts in der Kirche

Im vorangegangenen wurde unter unterschiedlichen Gesichtspunkten, wenn auch keineswegs erschöpfend, die Problematik eines Strafrechts in der katholischen Kirche dargestellt. Die Frage, die bleibt, betrifft die Funktion und den Sinn eines solchen Strafrechts. Es soll letztes Mittel zur Aufrechterhaltung der kirchlichen Einheit sein. Diese Funktion wird jeder Einsichtige billigen und anerkennen müssen. Kirchliche Strafgesetze müssen – wie oben bereits gesagt worden ist – so gesehen sinnvoll und vernünftig sein, was ja bislang durchaus nicht durchgängig der Fall war und ist. Dann wird man auch wieder von «guten» Strafgesetzen sprechen können. Zudem wird kirchliches Strafrecht in seiner empfohlenen Beschränkung die notwendige Klarheit und Übersichtlichkeit gewinnen, die ihm bisher gleichfalls abgeht. So manche Ungereimtheiten im geltenden kirchlichen Strafrecht, z. B. was die Strafzumessung bei Delikten recht unterschiedlicher Größenordnung betrifft, werden ausgemerzt werden müssen. Strafe und Strafen werden in einer Religionsgemeinschaft immer seltene Ausnahmen sein, so daß sich dementsprechend ein kirchliches Strafrecht auf das Wesentliche beschränken wird. Natürlich sollten auch die kirchlichen Strafgesetze in angemessener Weise dem Kirchenangehörigen bekannt gemacht werden.

Es bleiben zahlreiche Fragen und Desiderate, von denen wenigstens einige abschließend genannt werden sollen. Eine Frage ist primär und zielt auf das Grundsätzliche: Sollte nicht auch die katholische Kirche ein «Strafrecht» im herkömmlichen Verständnis überhaupt aufgeben? Wenn sie sich auch von der Verfassungsstruktur her von den Kirchen der Reformation unterscheidet, die von vornherein oder nach Zurücklegung von Umwegen ein Strafrecht nicht oder nicht mehr kennen, so müßte doch der heutige innere Zustand der katholischen Kirche Anlaß zu solchen Überlegungen sein. Eine disziplinäre Kirchenordnung, wie sie eben die reformatorischen Kirchen kennen, wäre ausreichend und wohl auch heute effektiv durchführbar, weil sie noch am ehesten bei vielen Kirchenangehörigen auf Verständnis stoßen dürfte.

Voraussetzung für eine derartige Veränderung wäre natürlich der Abschied von liebgewordenen, aber völlig unrealistischen Vorstellungen, z. B. daß die Kirche eine «societas perfecta», eine «vollkommene Gesellschaft» sei, die dem Staat als ebenbürtiger Partner gegenübersteht[13]. Dieses – so darf wohl gesagt werden — Mißverständnis müßte sehr bald aus der Welt geschafft werden.

Dehnbare Bestimmungen, wie sie in den cc. 2195 § 1 und 2222 § 1 enthalten sind, müßten trotz angeblicher Vorteile, die damit verbunden sein sollen, der Vergangenheit angehören. Beide genannten Canones engen bekanntlich den Rechtsgrundsatz «Nulla poena sine lege» empfindlich ein.

Aus dem Dargelegten ist wohl auch bereits deutlich geworden, daß sich eine kirchliche Disziplinarordnung ihrem Wesen nach lediglich auf den äußeren Bereich (forum externum) erstrecken sollte. Ein alter, heute erstaunlicherweise verdrängter Grundsatz lautet immerhin: «De internis Ecclesia non iudicat.» Damit in Zusammenhang wird eine Zurückdrängung, wenn nicht Aufgabe der sogenannten Tatstrafen (poenae latae sententiae) gesehen werden müssen, die von Rechts wegen eintreten, also ohne Urteilsspruch. Der Ein-

tritt dieser Strafen wird ja in aller Regel öffentlich nicht bekannt, und sie sind deshalb – grob gesprochen – für die Aufrechterhaltung einer äußeren kirchlichen Disziplin nutzlos. Daß dennoch im bislang geltenden Strafrecht die meisten Strafen Tatstrafen sind, muß mithin erstaunen lassen. Dieser Umstand hat zur Ineffizienz des kirchlichen Strafrechts nicht unerheblich beigetragen.

Schließlich wird ein «gutes» kirchliches Disziplinarrecht durch zweierlei gekennzeichnet sein müssen: Generelle Rahmengesetzgebung und Regionalisierung. Das bedeutet: Das allgemeine kirchliche Disziplinarrecht sollte lediglich das wirklich Notwendige enthalten, eher richtungweisend und normierend wirken. Im übrigen könnten Gesetzgebung und Rechtsprechung in disziplinären Fragen in die Kompetenz der Teilkirchen übergehen. Fragen der kirchlichen Disziplin, deren Folgen über die Grenzen einer Teilkirche hinaus spürbar sind oder es sein könnten, werden gerade nach einer solchen Neuordnung hoffentlich eine neutrale Schiedsinstanz in Rom finden. Noch einmal anders gesagt: Die strittigen Fragen und Probleme sind sachlich und sachgemäß zu behandeln, ihnen ist u. U. von seiten des Lehramtes energisch entgegenzutreten. Das müßte bedeuten: Eine kirchliche Disziplinarordnung soll mit dazu beitragen, in der Kirche Strittiges zu regeln; sie wird sich erst in zweiter Linie gegen den «Verursacher» richten. Das Strafrecht der katholischen Kirche fördert bisher allzusehr die Personalisierung von Konflikten, deren eigentliche Ursachen ja zumeist sachliche Differenzen sind. Das ist wohl sein eigentlicher Mangel. Er müßte beseitigt werden zum Wohl und Nutzen kirchlicher Ordnung, des Friedens in der Kirche und damit des gelebten Glaubens.

[1] Vgl. Enzyklika Mater et Magistra, Nr. 238: Es können «auch unter Katholiken, selbst wenn sie ehrlichen Willens sind, Meinungsverschiedenheiten aufkommen». Thomas Schultze-Westrum, Biologie des Friedens (München 1974) 110: «Keine Gruppengemeinschaft, nicht einmal die engere Familie, ist so stark kommunal gefestigt, daß Streit, Eifersucht und andere Reibereien ausbleiben.»

[2] Marian Zurowski, Die Erstreckung der Strafsanktion auf nicht schuldige Personen, die zum Straffälligen in Beziehung stehen, nach der Lehre der Dekretisten und Dekretalisten: Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung LIX (1973) 175–190.

[3] Can. 1 § 1 Schema documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia latina denuo ordinatur (Vatikan 1973).

[4] Vgl. auch 1 Kor 5, 11–13 und 3 Jo 10 als Beispiele für Disziplinarmaßnahmen. Dazu auch: Josef Blank, Evangelium und Gesetz: Diakonia 5 (1974) 363–375.

[5] «Nachdem das Christentum zur Staatsreligion erhoben worden war, konnte eine lebhaftere Entwicklung des kirchlichen Strafrechts einsetzen», schrieb lapidar E. Eichmann (Das Strafrecht des Codex Iuris Canonici [Paderborn 1920] 6). Dem ist nichts hinzuzufügen.

[6] Im neuen Strafrechtsentwurf (cc. 21 ss.) «poenae expiatoriae» in Anklang an die Definition in c. 2286 CIC genannt. Ein anderer Ausdruck für den gleichen Bedeutungsinhalt!

[7] Heribert Heinemann, Menschenrechte? Eine Anfrage an das Kirchenrecht: OAfKR 25 (1974) 238–255. Knut Walf, Die Menschenrechte in der katholischen Kirche: Diakonia 5 (1974) 376–388.

[8] Petrus Huizing, Delikte und Strafen: Concilium 3 (1967) 657.

[9] Audomar Scheuermann, Erwägungen zur kirchlichen Strafrechtsreform: AfkKR 131 (1962) 403.

[10] Joseph Klein, Kanonistische und moraltheologische Normierung in der katholischen Theologie (Tübingen 1949) 82.

[11] René Metz, Simples réflexions sur la réforme du Droit pénal de l'Eglise: Revue de Droit Canonique 18 (1968) 99.

[12] Dazu hat in gebotener Deutlichkeit alles Notwendige Johannes Neumann gesagt. Herder-Korrespondenz 28 (1974) 287–297.

[13] So noch im Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche, Kanon 86. Herder-Korrespondenz 25 (1971) 248. Vgl. auch Knut Walf, Die Menschenrechte, 383 f.

KNUT WALF

geboren 1936 in Berlin, 1962 zum Priester geweiht. Er studierte Philosophie, Theologie, Rechtswissenschaften und kanonisches Recht in Freiburg (Schweiz) und München (Doktorat und Habilitation). 1966 bis 1968 Seelsorgetätigkeit in Berlin (West); 1972 Universitätsdozent für Kirchenrecht und Staatskirchenrecht in München; 1974 Vorstand des Kanonistischen Instituts der Universität München. Er veröffentlichte neben Zeitschriftenartikeln und Beiträgen in Sammelwerken: Die Entwicklung des päpstlichen Gesandtschaftswesens in dem Zeitabschnitt zwischen Dekretalrecht und Wiener Kongreß (1159–1815) (München 1966), Das bischöfliche Amt in der Sicht josephinischer Kirchenrechtler (Köln 1975).

Ioannis Anastasiou

Kirchliche Disziplin im individuellen Leben des Gläubigen

Der gläubige Christ ist kein für sich isoliert lebendes Individuum, sondern gehört der von Christus gegründeten und seinen Leib bildenden Kirche an. Das Ereignis der Eingliederung in die Kirche ist bezeugt von der Schrift und von der christlichen Lehre allgemein anerkannt. Der Gläubige ist sich als Glied des Leibes Christi der Tatsache bewußt, daß er einem heiligen Volk angehört: dem neuen Israel der Gnade, und daß er zur Erlösung berufen ist, die durch seine Teilnahme am Leben der Kirche und an den Sakramenten (μυστήρια), die ihm die göttliche Gnade mitteilen, realisiert wird. Die Teilhabe des Gläubigen an der Kirche bildet in sich ein Geheimnis, das vollendet wird durch den Ruf Christi und das Sakrament der Taufe. Der Gläubige wird seiner Sündhaftigkeit inne und unterwirft seinen Willen Christus und der Kirche, um in der christlichen Gemeinde seine Erlösung zu finden. Er wird Glied der Kirche, das heißt jener Gemeinschaft Gläubiger, die dieselben Ideale und dasselbe Ziel haben wie er. In der Kirche wird der Gläubige ständig umgeformt zu einem neuen Menschen durch seine Teilnahme am Leben der Kirche und an den Sakramenten, in denen seine Schwachheit der Gnade Gottes begegnet und sein Wille gestärkt wird, durchzuhalten im Kampf gegen die Sünde, die ihn vom Weg der Erlösung abzulenken sucht.

Auf diese Weise wird der Wille des Gläubigen Schritt für Schritt in der Kirche geformt und nimmt Züge und Eigenschaften an, die ihn von der natürlichen zur christlichen Freiheit führen, das heißt zur Angleichung seines Willens an den Willen Gottes und der Kirche. Der Gläubige ist zur Freiheit berufen, und diese wird verwirklicht durch die Unterwerfung seines Willens unter den der Kirche. Außerhalb der Kirche und der durch sie verliehenen Gnadenmittel ist sowohl christliches Leben als das Heil des Menschen undenkbar, da die Gnade vom Heiligen Geist durch die Kirche gegeben und durch die Sakramente wirksam gemacht wird. So wird der Geist des liturgischen Lebens entwickelt, der den Glaubenden mit anderen zu einer brüderlichen Gemeinschaft zusammenfügt; und die Gemeinschaft der Heiligen entfaltet sich im gemeinsamen Leben in Christus.

In diesem Sinn ist der Gläubige eingegliedert in die Kirche, gibt, indem er den guten Kampf der Erlösung kämpft, seinen Willen Christus hin und ist der Ordnung der Kirche unterworfen. Diese Unterwerfung ist ein Akt des freien Willens und seiner inneren Zustimmung mit dem Ziel, den eigenen gegen Gottes Willen rebellierenden Willen durch einen anderen Willen zu ersetzen, der ihn zur Erlösung führen wird.

Doch ist der Mensch, abgesehen von seiner inneren Zustimmung, gehalten, die Wandlung, die in seiner Seele vor sich gegangen ist, nach außen hin sichtbar zu machen, indem er Zeichen für die Früchte der Tätigkeit des Heiligen Geistes und der göttlichen Gnade in ihm erkennen läßt. Die Früchte des Geistes sind im Neuen Testament geschildert und machen den Gläubigen zu einem Gesegneten und einem Kind des Reiches Gottes in der gegenwärtigen Welt, da er die Aussöhnung mit Gott und seine Annahme an Kindes Statt erlangt hat.

Doch nährt der Mensch in sich immer noch Krankheit und Schwachheit, die ihn bei der Unterwerfung seines Willens unter den Willen Gottes versagen lassen, ihn also – mit anderen Worten ausgedrückt – zur Sünde führen. Das ist die Bekundung des Widerstrebens des Alten Menschen und zeigt die Gespaltenheit im innersten Wesen des Menschen: die Realität des Sündenfalles und die Unfähigkeit des Menschen, den christlichen Geist wirklich zu leben.

Unbeschadet dessen, daß der Christ durch die Taufe von den Sünden seines Ahnherrn (= Erbsünde) und seinen persönlichen Sünden befreit und damit Glied des Leibes Christi geworden ist, verfehlt er in seinen nach der Taufe begangenen Sünden sein Ziel der Christusförmigkeit und der völligen Unterwerfung seines ganzen Lebens unter Gottes Willen. Hier haben wir die Krankheit des sündigen Menschen und den Zustand seines Leidens, das zum geistigen Tod führt.

In dieser Situation aber läßt Gott den Menschen nicht ohne Hilfe. Er gibt ihm vielmehr mit dem Fall das Mittel der Erneuerung durch das Sakrament der Buße (Beichte).

Wenn er dieses Sakrament empfängt, ist der Mensch sich seiner Schwachheit und Sündhaftigkeit bewußt; er stellt seine Sünden fest und bekennt sie seinem Beichtvater und der Kirche in

der Absicht, zu einer Umformung und Umkehr seines Geistes zu gelangen, mit dem Verlangen, erneut organisch eingegliedert zu werden in die Gemeinschaft der Heiligen. Im Bewußtsein seiner Sünden erkennt der Gläubige, daß er dem eigenen Willen gefolgt ist und dem Willen Gottes zuwider gehandelt hat, daß er von der Kirche abgetrennt worden und dem Tod verfallen ist, da er das Leben fahren lassen hat. Reue, das heißt Wandlung des Geistes, besteht in der Erkenntnis, daß die Wahrheit auf seiten Gottes zu finden ist, der Erfahrung, daß der Mensch gefallen ist, und dem lebhaften Verlangen nach Wiedergeburt und Wandlung in Gott, der Wandlung des Geistes, dem Übergang vom Zustand des Aufbegehrens zum Gehorsam, der Wiedergeburt der Natur und der Wiedergeburt in Gott, die den Triumph und die Freude der Kirche ausmachen.

Bei diesen Gedanken empfindet der Mensch Trauer über seine Situation, bekennt seine Sünde und bittet Gott um Verzeihung und seine gnadenhafte Erneuerung.

Die Vergebung, die zugesagt wird, sollte nicht im Hinblick auf bestimmte umstandsgebundene Einzelsünden verstanden werden, sondern viel allgemeiner im Hinblick auf Sündenfall, Schwachheit, Aufbegehren und den Zustand des Ungehorsams, in dem sich der Mensch Gott gegenüber befunden hat. Bekenntnis vor dem Beichtvater ist Sündenbekenntnis und ein Ausdruck der Reue vor Gott, verbunden mit dem Entschluß des Sünders, ein Leben in der Erneuerung, der Wiedergeburt, zu führen. Es ist Anrufung der Gnade Gottes, Bitte um Verzeihung und Wiedereingliederung in den Leib der Kirche. Die Trauer des bußfertigen Sünders führt ihn nicht zum Tod, sondern zur Erlösung und Freude, da er mit seiner Trauer zum Leben geführt wird. Die asketischen Schriftsteller sprechen hier von einer «freudvollen Trauer» (χαρμολύπη). Gram und Trauer bleiben nicht auf den Sünder allein beschränkt, sondern erfassen auch den Beichtvater, der trauert und Tränen vergießt für den Sünder und für sein Heil betet.

Dieser Zustand der Reue braucht kein periodisch sich wiederholendes Einzelereignis zu sein, sondern vielmehr eine ständige Wachsamkeit und Anerkennung dessen, daß der Mensch von Schwachheit umgeben und bei jedem seiner Schritte im Leben fähig ist zur Sünde. Aus dieser Erwägung heraus sollte der Mensch glauben, daß sein Leben ständig der Gnade und dem Mitleid Gottes anheimgegeben ist, der ihn zu sich zurückführen will.

Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen und sakramentale Gemeinschaft, die zum Heil in Christus führt, ist auch und zugleich eine gott-menschliche Institution, geleitet durch institutionelle Organe und eine hierarchische Struktur, denen Klerus und Laien unterworfen sind. Diese äußere Gesetzgebung der Kirche findet ihren Niederschlag in den Kanones, die aufgezeichnet sind von den Vätern und regionalen wie ökumenischen Konzilen unter der Führung des Heiligen Geistes. Selbst wenn sie zu verschiedenen Zeiten aufgestellt wurden und unter dem Einfluß staatlicher Institutionen und beherrschender Strömungen der jeweiligen Zeit, besitzen die Kanones heute noch eine universale und ewige Gültigkeit, insofern sie die verfassungsmäßigen Organe sind, mit deren Hilfe die Kirchenleitung wirksam gemacht wird.

Man kann sagen, daß das Kirchenrecht aus den Kanones hergeleitet ist. Die Beziehungen der Kirchenglieder zueinander sind auf ihrer Grundlage geregelt. Dazu aber besitzt dieses Recht sein eigenes Wesen und seinen eigenen Charakter, der der besonderen Eigenart und Sendung der Kirche entspricht, der es dient. Die äußeren Bindungen in der Kirche stehen in Korrelation zu ihrem göttlichen Ursprung und den Kanones, die aus ihrem liturgischen Leben kommen und deren Ziel die Erreichung des letzten Endzwecks der Kirche ist: die Erlösung der Gläubigen, vollendet durch die Sakramente unter der Leitung des Heiligen Geistes. Die Kanones wurden formuliert auf der Grundlage der Einsicht der Väter, daß der Christ in der Gnade Christi lebt, dergestalt, daß sie ihn in die Lage versetzen, die Heilsmittel in der bestmöglichen Weise zu gebrauchen. Sie zielen hin auf eine Entwicklung des Bewußtseins des Gläubigen, daß er zu der christlichen Gesellschaft gehört, deren Autorität er gehorchen sollte in dem Bemühen, den eigenen egoistischen Willen aufzugeben.

Auf der anderen Seite leiten die Kanones ihre Verbindlichkeit her von der Autorität Christi und dem Gehorsam ihm gegenüber auf der Grundlage von Glaube und Liebe. Überdies aber hat die Kirche nicht die Macht, die Kanones gewaltsam aufzuerlegen. Der Gehorsam ihnen gegenüber ist abhängig von dem guten Willen des Gläubigen. Die Kirche nimmt, geführt vom Geist der Liebe, oft Zuflucht zur Oikonomia, die eine zwingende Auferlegung von Kanones suspendiert oder sie in gemilderter Form auferlegt.

Aus diesen Gründen verwendet die Kirche nicht den Begriff «Gesetz» (νόμος) sondern das Wort «Kanon» (κανών), das nicht so sehr die gesetzliche

Auferlegung bestimmter strenger, unverletzlicher Rechtsbestimmungen bedeutet, sondern in einem allgemeineren Sinne Regel oder Vorschrift für das Handeln.

Die ältesten Konzile haben allgemeine Kanones für die Kirchenregierung aufgestellt. Doch wo es keinen Kanon gab, war die eingebürgerte Praxis, die viele Jahre hindurch erprobt war und den Kanones nicht widersprach, maßgeblich. Als die Kirche erstarkte und wuchs, wandte sie ihre Aufmerksamkeit dem persönlichen Leben der Gläubigen zu und suchte, dieses durch Kanones zu regeln. So wurden Kanones geschaffen, die auf bestimmte Fälle und Sünden Bezug nahmen, welche entweder bestimmten Gliedern der Gemeinde offenbar waren oder von dem Gläubigen seinem Beichtvater bekannt wurden.

Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, die die Gläubigen zum Heile führt, wünscht, daß ihre Mitglieder ein Leben führen, das sie Christus ähnlich macht: ein Leben in der Gnade unter Führung des Heiligen Geistes. In dem Falle, daß der Gläubige abweicht vom Leben in der Gnade, betrachtet die Kirche dies als Erkrankung des betreffenden Gliedes und wünscht seine Heilung durch das Sakrament der Buße.

Der Gläubige, der seine Sünden bekennt, bereut sie und anerkennt damit, daß er geirrt hat, indem er seinem eigenen Willen gefolgt ist. Dadurch gibt er zugleich seiner Bereitschaft Ausdruck, sich der Kirche zu unterwerfen.

Schon Christus selbst hat seinen Aposteln und durch diese ihren Nachfolgern das Recht gegeben, auf Erden zu binden und zu lösen[1], nicht dagegen das Recht freizusprechen oder schuldig zu sprechen, wie es irdische Richter haben; und der Beichtvater macht Gebrauch von diesem Recht. Charakteristisch dafür ist, daß der Beichtvater nicht selbst dem Gläubigen vergibt, sondern Gott bittet, ihm zu vergeben.

Aus apostolischer Zeit haben wir das Beispiel des Blutschänders in Korinth, den Paulus aus der Kirche ausstieß[2]. So sehen auch die Kanones unterschiedliche Strafen für die Sünder vor, leichtere oder schwerere.

In den älteren Kanones sind die Strafen streng. Für den Kleriker ist Amtsenthebung vorgesehen, während für den Laien die Exkommunikation (ἀκοινωνησία) ausgesprochen wird, das heißt Trennung von der Gemeinschaft der Gläubigen und Ausschluß vom Empfang der Heiligen Kommunion. Später wurde dann die Strenge der Strafen gemildert hinsichtlich der Länge ihrer zeitlichen Dauer und überhaupt gemildert unter Johannes Nesteutes, der im 6. Jahrhundert Patriarch von Konstantinopel war. Dieser reduzierte die zeitliche Dauer der Strafen und führte stattdessen Nachtwachen, Knien beim Gottesdienst, Verzicht auf eheliche Gemeinschaft, Enthaltsamkeit von Käse, Eiern, Fisch, Öl und Almosengeben ein. Später wurden dann Pilgerfahrten zu den heiligen Stätten hinzugefügt.

Das alles geschah, weil der Charakter der Strafen von früheren Zeiten her festgelegt war. Angesichts dessen, daß die Sünde betrachtet wurde als eine Krankheit, wurden die Strafen als Medizin und Heilmittel für den Bußfertigen entwickelt, das heißt zur sicheren Erlangung seiner Genesung und zu seinem und der anderen Gläubigen Schutz[3]. Sie sind kein wesentliches Element des Bußsakramentes, sondern ein Detail, von dem die dem Buße Leistenden gewährte Verzeihung, also die Wirksamkeit des Sakramentes, nicht abhängig ist. Die auferlegten Bußwerke sind keine Strafe im eigentlichen Sinne, sondern ein Heiligungsmittel, selbst wenn sie als Strafen verstanden werden: Sie haben einen pädagogischen, väterlichen, auf Besserung zielenden Charakter und unterscheiden sich klar und deutlich von richterlichen Strafurteilen[4]. So gesehen sind die Bußwerke auch nicht geeignet, Genugtuung für Gottes Gerechtigkeit zu werden; sie geben vielmehr einen Vorgeschmack auf Gottes Menschenfreundlichkeit und väterliche Liebe. Ihr Ziel ist, die Aufmerksamkeit des Gläubigen auf den Ernst seiner Sünde zu lenken und dadurch zu verhindern, daß sein Fall zu einer bleibenden Leidenschaft wird. Die Auferlegung einer Buße ist daher nicht unerläßlich. Bisweilen wird nach ehrlicher Reue die Vergebung gewährt, und dem Gläubigen wird gestattet, ohne Auferlegung eines Bußwerkes zu kommunizieren, oder wenn die vorgesehene Buße aufgehoben ist.

Wenn wir die Tatsache beachten, daß die härteren Bußleistungen einen Entzug der Heiligen Kommunion vorsehen, so können wir daraus den Schluß ziehen, daß ihre Absicht darin besteht, einerseits die Ernsthaftigkeit der Sünde klar zum Ausdruck zu bringen und andrerseits sichtbar zu machen, welches Gewicht die Trennung des Gläubigen von der gottesdienstlichen Gemeinschaft besitzt, deren Mittel- und Höhepunkt die göttliche Eucharistie ist.

Bei der Auferlegung der Buße zieht der Beichtvater die Qualität der Reue in Betracht, mit anderen Worten: ob der Gläubige aus innerem Willensantrieb dem Sakrament naht und sich selbst an-

klagt[5], ob er ehrlich bereut[6], ob er unter Tränen, mit zerknirschtem Herzen und in Demut um Vergebung bittet[7], ob er den Entschluß gefaßt hat, seine Unvollkommenheit, die er bekannt hat, zu überwinden[8], und ob er sich seiner Sünde tief bewußt ist, verbunden mit dem festen Willen, auf Gottes Weg zurückzukehren.

Die Dauer der Buße wird unter Beachtung dieser Umstände bemessen und zielt vornehmlich auf die Art der Reue und die Früchte die sie bringt. «Wir schreiben dies alles, um die Früchte der Buße zu prüfen. Zweifellos wollen wir sie nicht beurteilen nach der Dauer, wohl aber richten wir unsre Aufmerksamkeit auf die Art der Buße».[9]

Die Dauer der Buße kann um der christlichen Liebe willen abgekürzt werden, wenn der Beichtvater die Haltung des Gläubigen während der Zeit der Buße beobachtet[10] und die genaue Aussage des Kanons hinsichtlich der zeitlichen Dauer der Buße übersehen werden kann[11]. Johannes Nesteutes kürzte die zeitliche Dauer der Buße hinsichtlich des Ausschlusses von der Kommunion, auferlegte aber als Ausgleich eine Anzahl unterschiedlicher frommer Werke[12], denn – so sagt er – die früheren Väter sahen allein Ausschluß von der Heiligen Kommunion als Buße vor; dann fährt er in einer für ihn charakteristischen Weise fort: «Wir halten es für richtig, denen, die ernstlich bereuen und bereit sind, ihr Fleisch einer strengen Disziplin zu unterwerfen und ein dem nunmehr erkannten Übel entgegengesetztes Leben zu führen, hinsichtlich des Ausmaßes ihrer Enthaltung eine Verkürzung der Bußzeit zu gewähren.»[13]

Das Verfahren des Beichtvaters soll so sein, daß er weder so strenge Bußen auferlegt, daß der Büßende, unfähig, sie zu erfüllen, zur Verzweiflung getrieben wird, noch allzu leichte, da dies den Eindruck wecken muß, als sei der Büßende nicht schuldig geworden vor Gott und er dann leicht alle Zügel schießen läßt. «Doch auf einem der beiden Wege, entweder durch strenge und bittere Medizin oder durch mildere und weniger bittere, wird es möglich sein, Leidenschaft und Bedrängnis entgegenzuwirken und die Wunden zu heilen, die Früchte der Buße zu erproben und dem Menschen, der für den glorreichen Weg zum Himmel berufen ist, einen festen Stand zu geben.»[14]

Auf diese Weise ist dem Sünder, wenn ihm vergeben worden ist, erlaubt, in den Schoß der Kirche zurückzukehren durch seine Teilnahme am Sakrament der Heiligen Eucharistie, einziges Kriterium dafür, daß er Glied der Kirche ist. Während der Zeit seiner Buße durfte er in der Kirche an einem eigens bestimmten Platz verweilen oder war geistigen und anderen Übungen unterworfen, um die ihm auferlegte Buße zu erfüllen. Doch an der hl. Kommunion durfte er nicht teilnehmen, solange er ausgeschlossen war.

Da der Charakter der Bußauflagen so ist, wie wir ihn oben beschrieben haben und sich grundlegend von den gesetzlich auferlegten richterlichen Urteilen unterscheidet, können wir zumindest hier nicht von einem Strafgesetz sprechen. Sind doch die Bußleistungen nicht durch Gerichtshöfe auferlegt, vielmehr hängt ihre Beobachtung ab von dem guten Willen des Büßenden, mit dem er die Entscheidung des Beichtvaters beobachtet, der im Einzelfalle als Interpret der kirchlichen Kanones auftritt.

Mit anderen Worten: Der Sünder ist und bleibt ein Gläubiger mit dem Verlangen, Glied der Kirche zu sein; er erbittet Gnade und Verzeihung von Gott, unterwirft sich der Buße und gehorcht der Autorität der Kirche, von der er Heil und Rettung erwartet. Ohne diese Voraussetzungen bleibt die gesamte Struktur des Bußsakramentes mit seinen Bußauflagen sinnlos. Ein grundlegendes Element ist daher der Glaube an Christus als Erlöser und die Disziplin der Autorität der Kirche gegenüber, deren Mitglied der Mensch sein möchte.

Heutzutage haben die Dinge sich gewandelt. Die Menschheit ist gespalten in Gläubige und Nichtgläubige.

Früher anerkannten selbst diejenigen, die keine gläubigen Christen waren, die Kirche im Vertrauen darauf, daß sie mit Autorität über Dinge sprach, die mit der Gestaltung der Gesellschaft zu tun hatten, da die Gesellschaft als ganze einen offenkundig christlichen Charakter besaß. Heute bestreiten die Nichtchristen, daß die Kirche das Recht besitzt, Menschen Weisung zu geben, die ihre Lehre ablehnen. Ja es gibt Einzelne und ganze Staaten, die gegen die Kirche kämpfen und sie zu vernichten trachten. Manche sind der Kirche gegenüber indifferent und messen ihrer Existenz und Lehre keinerlei Bedeutung bei. Abgesehen davon aber anerkennen diese Menschen auch nicht die christliche Ethik, noch haben sie irgendein von christlichem Empfinden gewecktes Schuldbewußtsein. Wenn sie sich schuldig fühlen, so haben sie ihre eigenen Wege, sich davon zu befreien.

Man kann unmöglich denen gegenüber, die sich außerhalb der Kirche gestellt haben, von Gehorsam der Kirche gegenüber sprechen, da sie vielmehr in den Bereich des missionarischen Wirkens hineingehören, das heißt, daß man zunächst ein-

mal versuchen muß, sie zur Rückkehr in den Schoß der Kirche zu gewinnen.

Doch selbst für die Gläubigen liegen die Dinge heute anders.

Ganz allgemein sollte festgestellt werden, daß in früheren Zeiten der Einfluß der Kirche drückend und unumschränkt war. Heutzutage üben viele andere Dinge ihren Einfluß auf den Gläubigen aus, und diese Vielfalt der Einflüsse hat die Herrschaft der Kirche schwächer gemacht. Der Geist der Welt, die Konsumgesellschaft, die industrielle Entwicklung, die Bevölkerungszusammensetzung sowie die Vielzahl der Ideen, die von Mund zu Mund gehen und durch die Massenmedien und die Literatur verbreitet werden, beeinflussen das Denken der Christen und veranlassen sie sogar in manchen Fällen, gewissen Lehren der Kirche gegenüber eine kritische Stellung zu beziehen. So wird ihr Glaube immer laxer.

Kritik auf Kosten der Kirche tritt besonders dann in Erscheinung, wenn die Kirche als mit den oppressiven Kräften im Bunde stehend angesehen wird oder als Verbündete der Klassen, die die sozial Schwächeren ausbeuten. Der Grund dafür liegt einerseits in dem Wunsch der Christen, daß die Kirche in sozialen Dingen eine aktivere Rolle spielt, andrerseits in der Unklarheit über Charakter und Sendung der Kirche in der Welt, wie sie bei vielen herrscht.

Wieder andere Christen fällen strenge Urteile über das Leben der Diener der Kirche und fühlen sich unangenehm berührt von der Diskrepanz zwischen diesem und der Botschaft des Evangeliums, wo sie sichtbar wird.

Das Ergebnis ist, daß die früher diskussionslos anerkannte Autorität der Kirche heute erschüttert ist und ihre Stimme nicht mehr fraglos gehört wird. Das wiederum hat dazu geführt, daß die kirchliche Disziplin der Gläubigen ins Wanken geraten ist, vor allem in Fragen, die das Privatleben des Einzelnen berühren. Unter den verschiedensten Vorwänden anerkennen die Gläubigen die Lehre der Kirche nicht mehr ohne Einwände. Und während sie einerseits wünschen, ihr anzugehören, führen sie ihr Leben in einer Weise, die nicht mehr voll in Übereinstimmung steht mit dem strengen Ethos der Kirche.

Im Allgemeinen kennt das Volk nicht die Kanones und Bußleistungen, die für den sündig gewordenen Christen vorgesehen sind.

Doch wenngleich die Kanones ein Element der Universalität besitzen und göttlicher Inspiration sind, repräsentieren sie nichtsdestoweniger Ideen und Lebensumstände einer Gesellschaft vergangener Zeiten, die von der heutigen verschieden sind. So erscheint es dem Gläubigen etwas befremdlich, wenn von dem Beichtvater Bußleistungen auferlegt werden. Ja es gibt sogar eine Tendenz, die Auferlegung strengerer Bußen ganz zu vermeiden, da die Gläubigen diese als ungerechtfertigt betrachten würden, weil sie weder im Tiefsten an eine kirchliche Disziplin glauben noch daran, daß die Bußauflagen geeignet sind, ihnen hilfreiche Dienste zu leisten. Überdies ist der Glaube daran schwächer geworden, daß die Kirche befugt ist, in das persönliche Leben des Gläubigen einzugreifen und jeden speziellen Fall des persönlichen Lebens durch Kanones zu regeln.

In früheren Zeiten spielte sich das Leben des Christen im Umkreis seiner Pfarrgemeinde ab. Jeder kannte jeden, jeden kannte der Priester. War der Christ aus der Gemeinschaft ausgeschlossen, so war das sichtbar und löste eine entsprechende Haltung der übrigen Christen dem abgetrennten Glied der Kirche gegenüber aus. Heute haben aufgrund der Wandlungen in der Gesellschaft die Kirchenstrafen diesen Charakter verloren. Und die Beichtväter vermeiden, da sie um die Schwächung der Disziplin bei den Gläubigen wissen, die Verhängung der strengeren Kirchenstrafen, die von den Kanones für sie vorgesehen sind. Sie wissen nur zu gut, daß die Gläubigen sie nicht beobachten, oder sie fürchten, daß eine zeitlich länger dauernde Beobachtung solcher Strafen nicht den gewünschten Erfolg hat. Wird zum Beispiel die Strafe eines dreijährigen Ausschlusses vom Empfang der Heiligen Eucharistie verhängt, so weiß man nicht, ob der Christ nach Beendigung dieser Frist überhaupt noch das Verlangen hat, die Kommunion zu empfangen.

In diesen Fällen sind die Probleme schwerwiegend, da sie in einem gewissen Sinne eine Rebellion der Gläubigen gegen die älteren exemplarischen Formeln und Institutionen der Kirchendisziplin darstellen.

Soll die Kirche auf diesen Formeln bestehen?

Es scheint, als sei die Kirche durch die Lage der Dinge gezwungen, sich mehr auf eine vertiefende, vergeistigende Interpretation des Mysteriums der Buße zu verlegen als auf eine Aufrechterhaltung der damit verbundenen äußeren Handlungen: der Kirchenstrafen.

Bereits in der frühen Kirche erleben wir das Beispiel eines Verschwindens des Büßerstandes und, im Zusammenhang damit, einer Entwicklung von den strengeren zu den leichteren Kirchen-

strafen. Zur gleichen Zeit betonen die Väter wie die Kanones mehr den inneren, spirituellen und erlösenden Gehalt der Reue und erklären, daß ohne ein Bewußtsein der Schuld, ohne eine aufrichtige Reue und ein festes Verlangen zur Rückkehr, die Kirchenstrafen nicht heilsam wirken. Wenn die Kirche nun wieder ein geistigeres Bußverständnis hervorhebt, so wird das gewiß konstruktive Ergebnisse zeitigen. Auf dieselbe Weise sollte das geistige Verständnis der Erlösung und des christlichen Ethos hervorgehoben werden, und man sollte es nicht mit umständlichen Einzelheiten belasten, die derart Eingang gefunden haben, daß sie das Leben der Gläubigen geradezu in Fesseln legen. Die Kirche sollte betonen, daß der Christ ein Leben ständiger Buße auf die Gnade und das Erbarmen Christi hin führt, und dieses Bewußtsein ist heilsam für den Christen.

[1] Mt 18, 19.
[2] 1 Kor 5, 10.
[3] Const. Apost. II, 20, PG 1, 637 A.
[4] Johannes Chrysostomus, De Sacerdotio, II, 3, PG 48, 634.
[5] Gregor von Nyssa, Epistola Canonica ad S. Letoium PG 45, 229 A.
[6] St. Basilius, can. 74, G. Rallis-M. Potlis, Σύνταγμα τῶν θειῶν καὶ ἱερῶν κανόνων (Athen 1854) Bd. IV, 235–236.
[7] St. Basilius, can. 75, aaO. 238.
[8] St. Basilius, can. 3, aaO. 99–100.
[9] St. Basilius, can. 84, aaO. 253.
[10] Canones Ancyrani, 16, Mansi, Bd. II, 520.
[11] St. Basilius, can. 3, G. Rallis-M. Potlis, aaO. 99–100.
[12] Johannes Nesteutes, aaO. 435.
[13] aaO. 435.
[14] Quinisextum can. 102 (Mansi) XI, 988 CD.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

IOANNIS ANASTASIOU

geboren in Ioannina (Griechenland), studierte und promovierte an der Theologischen Fakultät der Universität Athen, studierte Kirchengeschichte, Philosophie und Pädagogik in Großbritannien (Queen's College zu Birmingham und Wyclyffe Hall zu Oxford) und Tübingen. Er unterrichtete Religion in High Schools und Pädagogik in einer Lehramtsschule. Er war Generalsekretär der 1100-Jahr-Feiern der Heiligen Kyrillos und Methodios (1966 zu Thessaloniki). Er leitet die religiöse und theologische Zweimonatsschrift «Gregorios ho Palamas» (Thessaloniki) und ist seit 1962 Professor für allgemeine Kirchengeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Thessaloniki. Er schrieb mehrere Werke zur byzantinischen und nachbyzantinischen Kirchengeschichte.

Francis Buckley

Der neue «Ordo Paenitentiae» und das Strafrecht

Der Ordo Paenitentiae vom 2. Dezember 1973 beginnt damit, daß er das Sakrament der Buße in den Kontext der Gnade Gottes des Vaters und der Versöhnungssendung Christi, der kam, um die Menschheit von der Sünde zu befreien und durch sein am Kreuz vergossenes Blut den Frieden zu schaffen, hineinstellt. Der Auferstandene sandte den Heiligen Geist auf die Apostel hinab, damit sie die Macht hätten, zu vergeben oder zu behalten, und Buße und Vergebung der Sünden predigen könnten. Seitdem hat die Kirche dies getan.

Das Strafrecht ist ein Element der befreienden und versöhnenden Sendung der Kirche. Wenn es überprüft werden soll, so müssen die Änderungen ihre Rolle klären und wirksamer machen. Sie muß irgendwie den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist offenbar machen und dabei die Sündhaftigkeit des Menschen und die Funktion der Kirche in Rechnung stellen.

Der biblische Hintergrund

Das Neue Testament bietet einige Hinweise auf die Grundsätze, die hier im Spiele sind.

Jesus Christus mildert die strenge Anwendung der vergeltenden Gerechtigkeit. «Ihr habt gehört, daß gesagt wurde: Auge um Auge und Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Widersteht dem Bösen nicht. Vielmehr, schlägt dich einer auf die rechte Backe, so halte ihm auch die andere hin» (Mt 5, 38–39). Christus warnt ferner davor, über andere zu richten (vgl. Mt 7, 1–2; Lk 12, 13–14). Die christlichen Ideale sind Selbstverleugnung und Barmherzigkeit. Dennoch läßt Christus die brüderliche Zurechtweisung gelten. «Wenn dein Bruder wider dich gefehlt hat, dann geh und weise ihn zurecht zwischen dir und ihm alleine. Wenn er aber nicht hört, dann nimm einen oder zwei mit dir,

damit auf die Aussage zweier oder dreier Zeugen jede Angelegenheit festgestellt werde. Hört er auch diese nicht, so sage es der Kirche. Wenn er auch diese nicht hört, dann sei er dir wie ein Heide oder Zöllner. Wahrlich ich sage euch, was immer ihr auf Erden binden werdet, wird im Himmel gebunden sein, und was ihr auf Erden lösen werdet, wird im Himmel gelöst sein» (Mt 18, 15–18, vgl. 7, 5).

Ein ganz ähnliches Verfahren der schrittweisen Zurechtweisung war auch in Qumran üblich; die Kirche trug keine Bedenken, Zurechtweisungspraktiken zu übernehmen, die irgendwo anders gebräuchlich waren, und sie ihren Zwecken anzupassen. Matthäus stellt diesen Gedankengang dem Gleichnis vom verlorenen Schaf gegenüber und deutet damit an, daß er in der Praxis der brüderlichen Zurechtweisung innerhalb der Kirche eine Weiterführung des Werkes Christi erblickte, der die Schafe suchte, die verloren waren. Außerdem deutet er, wenn er sagt, man solle den Fehlenden, der hartnäckig bleibt, wie einen Heiden und Zöllner behandeln, auf eine Art Exkommunikation hin; doch im Rahmen des Gesamtzusammenhanges des Matthäus sehen wir Jesus, wie er auf seinen Wegen Heiden und Zöllnern freundlich gegenübertritt (Mt 8, 5–13; 9, 10–13; 11, 19; 21, 31–32). Sie sind die Prototypen derer, die zu retten er gekommen war. So muß auch die Kirche ein liebendes Interesse für diejenigen aufbringen, die bestraft werden.

Paulus entfaltet diese Themen weiter. «Vergeltet niemandem Böses mit Bösem...» (Rö 12, 17–19). «Die Liebe ist langmütig und gütig...» (1 Kor 13, 4–7, vgl. 4,21; 2 Kor 11,20; 12, 16). Vergeltung muß der Barmherzigkeit weichen, strafende Gerechtigkeit der Geduld. Das ist die Regel und das Ideal.

Und doch bleibt ein Raum für Zurechtweisung und Bestrafung, solange dies nicht aus einem Geist der Rachsucht geschieht. Hinsichtlich des Korinthers, der mit der Frau seines Vaters zusammenlebt, schreibt Paulus: «Ein solcher Mann sollte aus der Gemeinde ausgeschlossen worden sein ... Er soll dem Satan überliefert werden zum Untergang des Fleisches, damit der Geist am Tage des Herrn Jesus gerettet werde» (1 Kor 5, 2–13). Hierin spiegelt sich Jesu Haltung aus Mt 18 wider, denn die Bestrafung soll dazu dienen, den Übertreter zu sich zu bringen und ihn zu einer Besserung seines Lebens zu veranlassen.

Eine Bestätigung der heilenden Bestrafung liegt auch anderen Stellen zugrunde: 2 Thess 3, 14–15; 1 Tim 1, 20; Tit 3, 10. Der Druck von seiten der Gruppe bildet ein Gegengewicht zum Drang der Leidenschaft oder des Stolzes und wirkt so wahrhaft befreiend: «Wenn auch einmal einer von einem Fehler überrascht wird, dann sollt ihr, die ihr den Geist habt, ihn im Geist der Sanftmut zurechtbringen» (Gal 6, 1). Das ist Nachahmung der zurechtweisenden Bestrafung Gottes: «Werden wir aber vom Herrn gerichtet, so dient es zu unserer Besserung, damit wir nicht mit der Welt verurteilt werden» (1 Kor 11, 32; vgl. Hebr 12, 5–12; Jak 1, 2–4; Apk 3, 19).

Ferner aber ist das Wohl der Gemeinde in Rechnung zu stellen. Eine gefährliche Quelle der Verderbnis sollte entfernt werden gleich dem «alten Sauerteig» beim Passahfest (vgl. 1 Kor 5, 7). Bestrafung kann ein Schutz für die Gemeinde sein: «Achte darauf, daß einige Leute keine falschen Lehren verbreiten ... Solche Dinge sind nur dazu angetan, mehr Streitigkeiten zu schaffen als (Förderung) des Glaubensdienstes Gottes» (1 Tim 1, 3–4). Sie kann auch eine abschreckende Wirkung haben: «Die gefehlt haben, weise vor allem zurecht, damit auch die übrigen Furcht haben» (1 Tim 5, 20). Vor diesem biblischen Hintergrund wird klar, daß von Anfang an Gesetz und Strafe als Teil der Sendung Christi und der Kirche verstanden worden sind, jedoch innerhalb bestimmter Grenzen. Zwar hat die Kirche die Gewalt zu binden und zu lösen, Sünden zu vergeben oder zu behalten (vgl. Mt 9, 8; 16, 19; 18, 18; Jo 20, 23), doch besteht ihre letzte Absicht darin, zu vergeben und zu versöhnen. Das ist bei der Reform des Codex im Auge zu behalten.

Zweck der Bestrafung

Die moderne Analyse der Strafgesetzbücher hat vier Hauptintentionen herausgefunden, die hinter dem Strafrecht stehen, oder vier Hauptgesichtspunkte, unter denen Strafe verhängt wird: Vergeltung, Abschreckung, Schutz der Gesellschaft und Rehabilitation[1].

1. Der *Vergeltungs*theorie entsprechend stellt die Bestrafung das gestörte Gleichgewicht wieder her und festigt es neu. Verschiedene Verfechter dieser Auffassung betonen, der menschliche Richter solle, soweit dies möglich ist, ein Urteil fällen, das eine korrekte moralische Beurteilung der realen Schuld des Gesetzesbrechers vor Gott darstellt, wenn ihm auch Gottes vollständige Kenntnis der Verantwortlichkeit des Betreffenden abgeht und zugleich anerkannt wird, daß Gott allein den vollen Ausgleich erst beim Tod des Übertreters und beim

Jüngsten Gericht herstellen wird. Das ist die Meinung Pius' XII., wie er sie in seinen Ansprachen an die Italienische Juristengesellschaft in den Jahren 1954 und 1955 zum Ausdruck bringt[2].

Innerhalb der Kirche hat diese Theorie eine lange Geschichte. Dennoch läßt sich schwer einsehen, wie ein menschlicher Richter entscheiden kann, welche Art von Strafe einem bestimmten Grad von Schuldhaftigkeit entsprechen soll, oder wie er entscheiden kann, welcher Grad von Schuldhaftigkeit in einem konkreten Falle vorliegt, angesichts aller die Einsicht und Freiheit des Gesetzesbrechers begrenzenden Faktoren. Verständlich ist die Forderung nach Wiedererstattung gestohlenen Eigentums; aber wie soll die Verhängung einer Gefängnisstrafe über den Dieb die verletzte soziale Ordnung wiederherstellen? Die Exekution eines Mörders kann niemals einen realen Ausgleich für den Tod eines anderen Menschen schaffen. Sie mag vielleicht einen Vergleich des erlittenen Übels herbeiführen, so wie die Frau von Tekoa in ihrem erfolgreichen Appell an König David um Nachsicht für Absalom es darstellt (vgl. 2 Sam 14, 1–21). Tatsächlich argumentieren einige von den Verfechtern des Vergeltungsprinzips zur Rechtfertigung der Strafe in Wirklichkeit für den Schutz der Gesellschaft. Die Wiedergutmachung angerichteten Schadens kann durchaus eine Form von Strafe sein und im wahren Sinne das Leben der Gemeinschaft schützen und fördern. Doch nicht jede Strafe ist eine Wiedergutmachung des Schadens, der dem Rechtsbrecher und den geschädigten Gliedern der Gesellschaft angetan wurde.

2. In den Bereich der *Abschreckungs-* oder *Präventiv*funktion des Strafrechtes gehört zumindest ein Teil seiner erziehenden Rolle. Tatsächlich kann das Gesetz das Bewußtsein für Übelstände wecken, die sonst übersehen würden. Die Gesetzgebung im Bereich des zivilen Rechtes, des Umweltschutzes sowie gegen sexuelle, rassische und religiöse Diskriminierung hat sich bereits als wirksam erwiesen für die Formung der Gewissen und die Festigung der Werte. Das Strafgesetzbuch enthüllt die Rechtsgüter, die die betreffende Gesellschaft als die wertvollsten ansieht. Ja es lehrt uns auch manches durch das, was es nicht als kriminell verurteilt. Auslassungen können auf moralische Stumpfheit zurückzuführen sein, aber auch auf das Anliegen eines legitimen Pluralismus, auf eine hohe Bewertung eines angemessenen gerichtlichen Verfahrens und der Rechte des Angeklagten oder selbst auf ein geschärftes Feingefühl für das, was in einem menschlichen Rechtssystem möglich ist, ohne daß man irgend jemandem untragbare Lasten aufbürdet: *De minimis non curat lex.*

Außerdem aber sind, wie Daniel O'Hanlon betont, «Ordnung und Autorität nicht um ihrer selbst willen da, sondern nur zur Schaffung eines Raumes, in dem der Christ zu Leben und Blüte gelangen kann ... Für Autorität, die in diesem Sinne aufgefaßt wird, sind Gewaltanwendung oder Zwang völlig fehl am Platze» (vgl. Gal 5, 1; 13; 2 Kor 3, 17; 1 Kor 7, 21–24; Jo 8, 31; 36)[3].

Das Argument von Dostojewskis «Großinquisitor» ist instruktiv, wird aber allzu oft vergessen: «Nichts ist jemals unerträglicher für den Menschen und die menschliche Gesellschaft gewesen als Freiheit ... Du hast die in Freiheit geschenkte Liebe des Menschen gewollt und daß er dir in Freiheit folgte, gelockt und gefangen von dir ... Wir haben dein Werk korrigiert.»[4]

Verhängnisvolle Worte: «Wir haben dein Werk korrigiert.» Wir müssen uns davor hüten, daß wir nicht – und sei es aus dem denkbar besten Motiv – für uns in Anspruch nehmen, «Gottes Irrtümer zu korrigieren» und sein Geschenk der Freiheit durch Zwang untergraben, daß wir uns weigern, «die andere Wange darzubieten» und vergessen, daß «alle, die zum Schwert greifen, durch das Schwert umkommen» (Mt 26, 52). Es mag sein, daß die Kirche die Schafe vor den Wölfen schützen und gewisse Sünder aus ihrer Mitte verweisen muß. Aber wir wollen hier nicht aus einem fraglosen Selbstvertrauen handeln. Wenn wir die einen Werte schützen, können wir sehr wohl andere gefährden. Und im Wandel der Zeiten und Kulturen können wir dann sehr leicht ein größeres Gut um eines geringeren willen opfern. Das Gleichnis von dem Weizen und dem Unkraut sollten wir nicht vergessen (vgl. Mt 13, 24–30).

Wie kann der Codex am besten die Freiheit und die Beachtung des Subsidiaritätsprinzips begünstigen bei seinen Bemühungen, das Gemeinwohl zu schützen? Zugegeben, daß die Kirche Formen sozialen Druckes anwenden muß, um sich zu schützen, wie Paulus es schon getan hat, doch muß die Initiative nicht immer von oben her kommen, vom Gesetzgeber, vom Bischof, vom Obern. Warum sollen wir uns nicht an das Prinzip der brüderlichen Zurechtweisung halten, wie Paul VI. in seiner jüngsten Exhortatio Apostolica über die Aussöhnung innerhalb der Kirche nahelegt[5]! Die Gruppe selbst kann durchaus bisweilen die Initiative zu dieser Ausübung sozialen Druckes ergreifen. Würde das nicht viel wirkungsvoller sein, um eine Wandlung des Lebens herbeizuführen? Wie kann diese

viel demokratischere Methode vom Gesetz her eine Ermutigung erfahren? Vielleicht sollte der geistliche Führer die Gruppe an das Gesetz erinnern und an seine Grundlage im Evangelium und ihr dann selbst überlassen, daraus ihre eigenen Schlüsse zu ziehen. Nicht selten ist anderen Gliedern einer Gruppe das Charisma der Prophetie oder der Unterscheidung der Geister gegeben. Doch wie kann ein Strafgesetzbuch brüderliche Zurechtweisung so regeln, daß das Gemeinwohl gewahrt wird und die Rechte aller geachtet werden? Der hl. Ambrosius hat Kaiser Theodosius gedroht und ihn dazu gebracht, für ein öffentliches Vergehen öffentliche Buße zu tun. Sollten ähnliche Verfahrensweisen in einer pluralistischen Gesellschaft gefördert werden? Wenn ja – dann unter welchen Bedingungen?

3. In Zusammenhang mit dem Motiv des *Schutzes der Gesellschaft* steht das Anliegen der Glaubwürdigkeit der Sendung der Kirche. Übt die Kirche nicht in der Praxis, was sie predigt – wer wird sie dann ernst nehmen? Verkündigt sie ihre Sorge um die Armen und Unterdrückten – was soll sie dann mit einem Geistlichen tun, der Rassenhaß predigt oder diejenigen verteidigt, die die Wehrlosen ausbeuten? Unter welchen Bedingungen kann oder sollte er seines Amtes enthoben werden? Wie lassen sich auf der andern Seite die Rechte eines Christen auf begründete Meinungsverschiedenheiten über unfehlbare Lehren der Kirche in Sachen der Sitten wahren? Wie kann er gegen unbegründete Anschuldigungen geschützt werden? Und was ist, wenn jemand eine Situation, die sein Bischof oder seine nationale Bischofskonferenz als gesund und wünschenswert beurteilt, zum Beispiel ein Wirtschaftssystem, einen Krieg, eine Reihe von Gesetzen über Ehe, Scheidung oder Abtreibung, als schlecht verurteilt?

Unter den Ziffern 4–5 und 7–8 betont der Ordo Paenitentiae, daß die ganze Kirche durch läßliche Sünde geschwächt ist, und zitiert im Zusammenhang damit die Konstitution *Lumen Gentium* 11 des Zweiten Vatikanums und die Apostolische Konstitution *Paenitemini* vom 17. Februar 1966 Pauls VI. Wie weit soll ein Strafgesetzbuch läßliche Sünden einbeziehen? Soll es allein auf die objektive Ordnung schauen und von subjektiven Dispositionen absehen? Zur gleichen Zeit wie manche Christen dabei sind, die Bedeutung der sozialen Sünde, ja selbst der unbeabsichtigten Sünde zu entdecken, haben viele andere nicht selten verschwommene und unklare Vorstellungen von Sünde, ihrer Realität, ihren Auswirkungen und ihrer Bedeutung. Ist die Strafandrohung auf sogenannte Todsünden beschränkt, in denen eine grundsätzliche Entscheidung gegen Gott und die Kirche getroffen ist, dann wird viel aus dem geistlichen Leben vernachlässigt, und der Gesamtschaden für die Kirche kann groß werden. Objektive Sünde, ob Todsünde oder läßliche Sünde, ob mit Wissen oder unwissend, willentlich oder nicht willentlich, vorsätzlich oder akzidentiell, fügt tatsächlich der Einzelperson und der Gesellschaft Schaden zu und verdient Aufmerksamkeit. Nicht selten liegt dieser Schaden jenseits menschlicher Kontrolle und ist vom Menschen nicht wieder gutzumachen. Wir können Gott bitten, ihn zu heilen, ihn aus uns auszureißen, ihn wegzunehmen, uns zu reinigen, uns von seiner Macht zu befreien. Das Sakrament der Versöhnung kann sich damit befassen. Sollte der Codex ihn außer acht lassen?

Ist es richtig für ein Gesetzeswerk, unter irgendwelchen Umständen Schuld vorauszusetzen? Oder soll es das Urteil über Schuld oder Nichtschuld dem Bußsakrament überlassen und sich selbst auf das Forum externum beschränken? Kann die Kirche überhaupt Strafe verhängen, ohne dabei die Bekehrung des Sünders wenigstens als eins ihrer Motive zugrunde zu legen, und bedeutet das nicht notwendig, das Forum internum einbeziehen?

Die Kanonisten unterscheiden gern zwischen Poena vindicativa und Poena medicinalis. Die heilenden Strafen haben die innere Erneuerung des Delinquenten im Auge, während die Vergeltungsstrafe vornehmlich dem Wohl der Gemeinschaft dient. In der Praxis indessen ist diese Unterscheidung nicht real. Die Erneuerung des Delinquenten ist ein Teil des Gemeinwohles, denn das Gemeinwohl kann zur Erneuerung des Delinquenten führen oder aus ihr erfließen; und jedesmal wenn Jesus selbst oder Paulus von brüderlicher Zurechtweisung sprechen, gleich wie ernst, haben sie eine heilende Absicht im Sinne.

Die Erfahrung mit der kirchlichen Ehegesetzgebung soll zeigen, wie schwierig es ist, säuberlich Forum internum und Forum externum auseinanderzuhalten. Ein Mangel an rechter Absicht bewirkt Ungültigkeit; doch gehört dieser Mangel in den Bereich des Forum internum und läßt sich vor dem Forum externum nahezu unmöglich nachweisen. Damit aber würde eine Beschränkung des Interesses auf das Forum externum große Nachteile verursachen und das Gemeinwohl schädigen. Was für die Ehe gilt, kann auch für das Strafrecht und seine Kodifizierung gelten, denn hier kann den Christen der Eindruck vermittelt werden, die äußere Hand-

lung sei alles, was in den Augen der Kirche Bedeutung besitze. Doch um dem Evangelium treu zu bleiben, muß die Kirche mehr Interesse für den inneren als für den äußeren Bereich, mehr für den Geist als für den Buchstaben an den Tag legen.

4. Der letzte Hauptzweck des Gesetzes ist der *heilende oder rehabilitierende*. Der Gesetzesbrecher soll für seinen Platz in der Gesellschaft wiederhergestellt werden, so daß er den ihm zukommenden Beitrag zum Gemeinwohl leisten kann. Der Heilungszweck muß im Bewußtsein der Kirche bei der Strafverhängung vorrangig sein, denn er nimmt in der Lehre des Neuen Testamentes über die Strafe den Vorrang ein. Wenn das gesamte Leben der Kirche, einschließlich der Erneuerung der Bußpraxis, die Erfahrung Gottes intensivieren und sein Mysterium dem Gläubigen enthüllen soll[6], dann sollte vor allem die Strafgesetzgebung Gottes Gnade und Erbarmen hinter dem Anliegen der Gerechtigkeit sichtbar machen und sein Verlangen, daß der Sünder sich bekehre und lebe (vgl. Ez 18, 23; 32). Es muß jede Bemühung unternommen werden, um das Gesetz der Kirche dieser zentralen Wahrheit der christlichen Offenbarung entsprechend zu machen.

Ein Teil der Rehabilitation besteht in moralischem Wachsen und moralischer Entwicklung, in Gehorsam, nicht schlicht und einfach aus Furcht vor Strafe oder aus sozialem Konformismus, sondern weil der Mensch das Gut erkennt und anerkennt, das zu schaffen das Gesetz bestrebt ist, und weil er sich in Freiheit dafür entscheidet, daran mitzuwirken, daß dieses Gut Wirklichkeit wird. Erziehung ist also ein wichtiger Aspekt der Wiederherstellung des Gesetzesbrechers. Es ist also nicht genug, daß das Gesetz sagt, was zu tun ist; es muß darüber hinaus sagen, weshalb. Das Gesetz muß motivieren, indem es Werte aufzeigt. Das kanonistische Prinzip, daß die Begründung des Gesetzes im Gesetz selbst nicht eingeschlossen zu sein braucht, ja nicht einmal eingeschlossen sein soll *(Ratio legis non cadit sub lege)*, sollte gründlich neu durchdacht werden, um festzustellen, ob es nicht abträglich ist und in seiner Wirkung Voluntarismus und Autoritarismus fördert und eine geeignete Gewissensbildung verkümmern läßt.

Geheime oder öffentliche Übertretungen, die den Beschuldigten mehr schädigen als die Gemeinschaft, könnten sehr wohl in der Weise gehandhabt werden, daß man den Übertreter einfach warnt. Der neue Ordo Paenitentiae verweist die Exkommunikation in einen Anhang. Das mag ein Zeichen dafür sein, daß man beginnt, die Kirche nicht mehr in erster Linie als mit dem Staat vergleichbare «societas perfecta» zu verstehen, sondern in einer mehr theologischen Weise, der gemäß die Kirche als Leib Christi gesehen wird und Christi Erbarmen und Mitleid für die Sünder teilend. Doch ist es von diesem Standpunkt aus betrachtet überhaupt noch richtig, irgend jemanden vom öffentlichen Gottesdienst auszuschließen, wie es can. 2262 vorsieht? Natürlich muß die Kirche in ihrem Beten eine Liebe haben, weit und tief wie die Liebe Christi, der noch für diejenigen betete, die ihn ans Kreuz nagelten, und der sein Leben ausnahmslos für alle hingab. Selbst in einer Verfolgungszeit mahnt der Apostel: «Bitten, Gebete und Fürbitten und Danksagungen zu verrichten für alle Könige und Obrigkeiten ... Das ist gut und wohlgefällig vor Gott, unserem Heiland, der will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen» (1 Tim 2, 1–4) (vgl. auch Röm 5, 6–8; 1 Petr 3,18; 1 Joh 4, 9–10). Hält man dem entgegen, Johannes sage, wir brauchten für andere nicht zu beten, wenn eine Sünde zum Tode vorliege (vgl. 1 Joh 5. 16), so muß festgestellt werden, daß die Kommentatoren hinsichtlich des Begriffes «Sünde zum Tode» unterschiedlicher Meinung sind; und eine vollkommen vernünftige, sinnvolle Interpretation vertritt den Standpunkt, es handle sich dabei um Unbußfertigkeit in der Todesstunde, über deren Vorhandensein niemand von uns Sicheres wissen kann.

Der ganze Fragenbereich der *poenae latae sententiae*, der mit der Tat selbst automatisch eintretenden sogenannten Tatstrafen, muß neu durchdacht werden im Lichte des vornehmlich heilenden Charakters der Strafe in einer vom Geist der Liebe und des Erbarmens bestimmten Kirche. Jesus selbst und Paulus treten dafür ein, daß zunächst eine brüderliche Zurechtweisung erfolgt. Das kann man nicht einfach ignorieren. Was für ein Bild von der Kirche ergibt das Vorhandensein von Strafen, die mit der Tat selbst automatisch eintreten? Stiften sie nicht mehr Schaden als Nutzen?

Da sich die Kirche aber heute selbst als Sakrament ansieht und ihr ganzes Leben als sakramental, muß die Funktion der Strafgesetzgebung in der Kirche klar und deutlich mit dem Sakrament der Buße und Versöhnung verknüpft sein. Sowohl das Sakrament als auch der Codex haben Aspekte, die den Einzelmenschen, und solche, die die Gemeinschaft im Auge haben. Beide, Sakrament und Codex, sollen erzieherisch wirken. Beide sollen heilend wirken. Beide sind gegen die Sünde gerichtet. Beide offenbaren Gottes Gnade und Liebe. Trifft

das heute aber noch nicht in hinreichendem Maße zu, so sollten sie in einer Weise geändert werden, daß sie es in einer sichtbareren Weise tun.

Neue Akzentsetzungen des Ordo Paenitentiae

1. Der neue Ordo Paenitentiae ist ein Bemühen in der rechten Richtung. Er kann den Weg für eine Überprüfung des Codex weisen.

Dem neuen Ritus entsprechend sollte der Priester ein *Lehrer* sein. Er hilft dem Büßenden, sein Gewissen im Licht der Schrift und des Beispieles Christi bilden und erhellt also die Gründe, die hinter den Geboten Christi und der Kirche stehen. Priester und Büßender bemühen sich gemeinsam, die Regungen des Heiligen Geistes zu erkennen, der tief im Herzen wirkt, indem er die Sünden heilt und den geistlichen Fortschritt fördert (10, 15–18). Das kirchliche Recht, selbst das Strafrecht, kann diesen Vorgang erleichtern.

Der Priester sollte ferner *Vater* sein: Geber und Erhalter des Lebens sowie *Heiler,* der die Gesundheit wiederherstellt, bestellt, den individuellen wie den sozialen Organismus gegen den Ansturm der Krankheit zu stärken (7, 10). Da der Leib Christi durch jede Sünde, Todsünde wie läßliche Sünde, verborgene oder öffentliche, geschädigt wird, ist es ein Werk der Liebe, den Sünder zurechtzuweisen und das Gemeinwohl zu schützen. Das gehört zu den Zweckbestimmungen des Strafrechtes.

Schließlich sollte der Priester ein *Richter* sein, der in Gemeinschaft mit Christus ein Urteil spricht (6). Als Hirte muß er den Verirrten suchen und ihn zurückführen. Auch als Vater übt er Autorität aus. Doch das alles geschieht, um das Liebeswerk des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes offenbar zu machen, so daß der Sünder angerührt und zur Buße bewegt werden kann (7). Dieser Geist muß das Gesetz selbst durchwalten, das eine Ausweitung des Dienstes der Kirche darstellt.

2. Die Darstellung der pastoralen Rolle des Priesters, wie sie im neuen Ordo Paenitentiae gegeben ist, sollte sich auf die Anwendung des Kanon 877 auswirken, auf die Gewährung der *Beicht-Fakultas*. Nicht alle Priester besitzen die notwendigen Kenntnisse, die erforderliche Klugheit oder das Charisma der Unterscheidung der Geister. Nicht alle können in ihrem Umgang mit den Poenitenten das Vaterherz Gottes und das Anliegen des göttlichen guten Hirten sichtbar machen. Und sind diese Gaben einmal gegeben, so brauchen sie nicht für das ganze Leben zu bleiben und tun dies auch nicht. Soll das Sakrament aber eine echte Erfahrung der erbarmenden Liebe Gottes sein, darf den Priestern, denen die erforderlichen Gaben fehlen, nicht gestattet werden, als Beichtväter tätig zu werden; und solche, die die betreffenden Gaben verloren haben, müssen von diesem Amt entbunden werden. Dieser Kanon wird derzeit nur selten in entsprechender Weise praktiziert. Man achtet fast nur auf das Vorhandensein der erforderlichen Kenntnisse in der Moraltheologie und im kanonischen Recht und vernachlässigt dabei die übrigen ebenso notwendigen oder noch notwendigeren Qualifikationen. Der Pfarrer von Ars sollte in diesem Punkt der Kirche eine heilsame Lehre gegeben haben. Ganz langsam erkennen wir die Implikationen seines Lebens und seines Dienstes. Bis die Unterscheidung der Geister bei der Gewährung der Fakultäten allgemeine Praxis wird, sollte jeder automatische Austausch der Fakultäten auf nationaler Basis zurückgestellt werden.

3. Ein anderer Absatz des Ordo Paenitentiae, der sich auf die Überarbeitung des Codex auswirken sollte, ist der Teil, der sich mit der *Generalabsolution* befaßt. Der Ordo hat die pastoralen Normen über die Generalabsolution eingebaut, die von der Kongregation für die Glaubenslehre am 16. Juni 1972 herausgegeben worden sind. In einem Sinne stellen diese Normen einen wesentlichen Fortschritt dar, denn sie eröffnen den Weg zu einer Feier dieses Sakramentes, die das Bild, das die Gläubigen davon haben, grundlegend wandeln kann. Ebenso wie im 11. Jahrhundert die Genehmigung, die Absolution vor der Wiedergutmachung zu erteilen, nach und nach dazu führte, daß man das Sakrament eher «Beichte» als «Buße» nannte, so betont die Erlaubnis, die Absolution vor dem Bekenntnis nach Art und Anzahl der Sünden zu geben, die Bedeutung der Reue und des sakramentalen Zeichens. Das aber kann mit dazu führen, daß man das Sakrament fortan mehr als «Versöhnung» denn als «Beichte» bezeichnet. Jedenfalls verlegt diese neue Akzentsetzung den Akzent dahin, wohin er gehört: auf das Umdenken und die Besserung. Es ist wichtiger, die Sünde zu verabscheuen und sie aus seinem Leben auszurotten, als sie in Worte zu kleiden[7].

Heute ist die Generalabsolution immer dann erlaubt, wenn eine schwerwiegende Notwendigkeit vorliegt, so zum Beispiel[8], wenn die Zahl der Beichtenden so groß ist, daß die vorhandenen Beichtväter ihr Bekenntnis nicht innerhalb einer angemessenen Zeit in gehöriger Weise entgegennehmen können[9], so daß die Betreffenden ohne eigene Schuld für lange Zeit *(diu)* der sakramenta-

len Gnade oder der heiligen Kommunion beraubt bleiben[10].

Die Normen sagen, daß die Bedingungen für eine solche Generalabsolution nicht allein in den Missionen erfüllt sein können, sondern ebensogut an anderen Orten. Das wird mehr und mehr der Fall sein, je klarer die Vorteile dieser Form des Sakramentes sichtbar werden. Eine solche Erfahrung hat man bereits in Alaska gemacht, wo sich die Zahl der individuellen Beichten nach Einführung der Generalabsolution verdreifacht hat. Bußfeiern mit anschließender Generalabsolution können das Bewußtsein für bestimmte Arten von Sünden steigern, bei denen es nicht im eigentlichen Sinne Einzelheiten hinsichtlich Art und Anzahl gibt, wie etwa soziale Sünden, für die die Verantwortung auf viele Menschen verteilt ist, oder Sünden, die zwar objektiv schwer sind, bei denen aber der Schuldcharakter aufgrund von Disposition oder mangelnder Aufmerksamkeit gemindert ist. Es ist ein pastoraler Irrtum, die Generalabsolution auf Todsünden zu beschränken und auch dabei nur auf Fälle höchster Dringlichkeit. Läßliche Sünden können ohnehin auf mancherlei Art vergeben werden, weshalb dann nicht auch durch Generalabsolution?

4. Gesetzt (granted) die *Vollständigkeit* des Bekenntnisses ist *iure divino* gefordert[11] – was ist der Grund für das göttliche Recht, demzufolge diese Vollständigkeit gefordert ist?

Sicher stützt es sich nicht auf das Beispiel Christi selbst. Soweit wir dem Evangelium entnehmen können, hat Jesus niemals Einzelheiten eines Bekenntnisses nach Art und Anzahl verlangt. Er forderte sie nicht bei dem Gelähmten (vgl. Mk 2, 1–12), nicht bei dem Mann am Teiche Bethesda (vgl. Joh 5, 1–15), nicht von der beim Ehebruch ertappten Frau (vgl. Joh 8, 3–11), noch bei dem Räuber, der mit ihm zusammen gekreuzigt wurde (vgl. Lk 23, 39–43). Ja in dem Gleichnis vom verlorenen Sohn unterbricht der Vater sogar das detaillierte Bekenntnis des Heimgekehrten (vgl. Lk 15, 21–22).

Hauptzweck der Vollständigkeit ist keineswegs, eine Voraussetzung zu schaffen für die richterliche Entscheidung über ein Nachlassen oder Behalten. Eine solche liegt vielmehr in der inneren Einstellung des Beichtenden als in der Art und Anzahl der Sünden. Sie soll vielmehr die Vollständigkeit des Zeichens der göttlichen Vergebung erhalten. Gott strahlt nicht einfach ein dummes allgemeines Wohlwollen auf die Menschheit aus, ohne Rücksicht darauf, was wir tun und lassen. Sein Wissen um uns reicht hinab bis in die tiefsten, persönlichsten Einzelheiten unseres Lebens, ja wirklich bis zu der Zahl der Haare unseres Hauptes (vgl. Mt 10, 30; Ps 139). Jesus weiß, was im Herzen des Menschen vor sich geht, und hat nicht nötig, daß es ihm jemand erzählt (vgl. Jo 2, 25). Gott weiß auch, daß wir uns ungemein scheuen und davor fürchten, in unser Inneres hineinzuschauen. Um uns Sicherheit zu geben, besteht Gott darauf, daß wir alles sagen, damit wir hernach vernehmen können, daß alles vergeben ist. Der neue Codex könnte diese Zusammenhänge klarstellen, wenn er die gesetzlichen Grundlagen neu festlegt.

So kann die Neugestaltung des Codex, wenn sie mit dem für das Zweite Vatikanum so bezeichnenden und so spezifisch evangelischen pastoralen Anliegen durchgeführt wird, von dem neuen Ordo Paenitentiae nicht allein profitieren, sondern auch die kirchliche Bußpraxis wirkungsvoller machen.

[1] Vgl. L. Harold de Wolf, From Retribution and Social Restoration: Jurist 33 (1973) 25–48. Der Autor entwickelt hier seine eigenen Ansichten und diskutiert eine Anzahl zeitgenössischer Straftheorien durch. Rudolph J. Gerber und Patrick D. McAnany (Hrsg.), Contemporary punishment: Views, Explanations and Justifications (University of Notre Dame 1972).

[2] Acta Apostolicae Sedis 47 (1955) 60–85.

[3] J. E. Biechler (Hrsg.), Law for Liberty: «The Nature, Extent an Style of Authority in the Church» (967) 114–115.

[4] Die Brüder Karamasow, Teil 2, Buch 5, 5.

[5] Abschnitt 6, unter dem Datum vom 8. Dezember 1974.

[6] Carl Peter, Renewel of Penance and the Problem of God: Theological Studies 30 (1969) 494–495.

[7] Vgl. F. Sottocornola, «Il Nuovo ‘Ordo Paenitentiae’»: Notitiae 90 (Februar 1974) 75.

[8] Die Wendung *nimirum,* die in dem Text auftaucht, bedeutet nichts anderes als *verbi gratia.* «Tatsächlich ist die letztgenannte Wendung in der Instruktion über die Generalabsolution vom Jahre 1944 gebraucht worden, um dieselbe Situation ernster Notwendigkeit zu charakterisieren (vgl. Acta Apostolicae Sedis 36 [1944] 155–156)», wie Carl Peters in seinem Artikel «The New Norms for Communal Penance: Will They Help?»: Worship 47 (1973) 5, bemerkt.

[9] Für eine Diskussion der Bedeutung von «properly (gehörig)» und «angemessen (appropriate)» in diesem Zusammenhang, vgl. Communio 1 (1974) 94–95.

[10] So zitiert beispielsweise Alphons von Liguori (L. VI, Tract. IV De Sacramento Paenitentiae, 490) Suarez, Viva, Renzi und Fagundez als Vertreter einer Interpretation von «diu» im Sinne von weniger als 2–3 Tage und fügt dann hinzu: «Mir scheint es für jemanden, der sich im Stand der Todsünde befindet, hart, auch nur für einen Tag ohne Absolution zu bleiben.» Und Vermeersch sagt in Theologia Moralis, Bd. 3, 542, man sei von der Vollständigkeitsverpflichtung entbunden durch den Nachteil (inconvenience) des Verbleibens im Stande der Sünde auch nur für einen Tag; dann fährt er fort und zitiert Viva: «Es ist ein wahrhaft schwerer Nachteil, ‘diu’ der sakramentalen Gnade der Sündenvergebung, der Gnadenhilfe zur Vermeidung der Sünde in der Zukunft, sowie der Gnade der Eucharistie zu ent-

behren, vor allem weil die Reue schwer ist für einen Sünder, der lange im Stand der Todsünde bleibt.»

[11] Vgl. Carl Peter, Auricular Confession and the Council of Trent: Jurist 28 (1968) 294–297.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

FRANCIS BUCKLEY

geboren 1928 in Los Angeles, Jesuit, 1958 zum Priester geweiht. Er studierte am Päpstlichen Bibelinstitut und an der Päpstlichen Universität Gregoriana, wo er 1964 in dogmatischer Theologie promovierte. Er ist Leiter des Graduiertenprogramms für religiöse Erziehung und Professor für dogmatische Theologie und Katechetik an der Universität zu San Francisco. Von 1971 bis 1973 war er Präsident der «College Theology Society» der Vereinigten Staaten und Kanadas. Der Ausschuß für pastorale Forschung und Praxis der Bischofskonferenz wählte ihn zum Koordinator des Erneuerungsplanes für das Bußsakrament. Er verfaßte mehrere Artikel und Bücher über die Sakramente und die religiöse Erziehung.

Herman Bianchi

Auf dem Weg zu einem nicht-öffentlichrechtlichen Deliktenrecht?

Uns ist es selbstverständlich geworden, daß der Staat für die Verfolgung von Delikten eine Monopolstellung hat. Nach unserm heutigen Strafrecht ist es ja so, daß der Staat so ziemlich als einziger zur strafrechtlichen Verfolgung übergehen darf und dazu eine institutionalisierte Strafrechtspflege aufrechthält. Für uns ist sogar die Vorstellung schwierig geworden, es könnte auch anders sein. Daß es durchaus anders sein kann, wissen wir aus der Geschichte. Zumal wissen wir, daß das moderne exklusiv staatliche Strafrecht erst im hohen Mittelalter entstanden ist, etwa um 1200. In jüngster Zeit beginnen Juristen und Kriminologen wieder Fragezeichen hinter diese heute noch so selbstverständliche Monopolstellung zu setzen.

Seit ungefähr zwei Jahrzehnten sind in der kritischen Haltung gegenüber dem Strafrecht wichtige Positionsverschiebungen festzustellen. Vor gar nicht so langer Zeit richtete sich die Kritik von Kriminologen, kritischen Juristen, Psychiatern und anderen vor allem auf die Strafe als Strafe. Die psychologische und gesellschaftliche Wirkung der Strafe und folglich auch ihre Gerechtigkeit wurden angezweifelt. Es galt das Schlagwort: Wir dürfen nicht mehr strafen, sondern müssen heilen. Ausgangspunkt einer solchen Aussage war das sogenannte medizinische Modell. Man dachte überwiegend ätiologisch und meinte, das Verbrechen sei eine abnorme Sache, die ein angepaßter Mensch nicht verübe, so daß für diese Anomalie eine Ursache gefunden werden mußte. Das Einfachste war, die «Ursache» in der verbrecherischen Person zu suchen, die Ursache als Krankheit zu qualifizieren und demnach einen Fachmann die nötigen Schritte tun zu lassen, die zur Heilung führen könnten. Man wollte auch zugeben, daß Verbrechen durch Milieufaktoren verursacht wurden, und in diesem Fall mußte das Milieu des Delinquenten verbessert werden. Dann müsse nicht nur er, sondern seine ganze Umgebung einem therapeutischen Eingriff unterworfen werden. In beiden Fällen gehe es um ein Heilmodell: im einen Fall sei ein Psychiater, im anderen ein Sozialarbeiter der Fachkundige.

Diese Sicht stellte sich unter vielen Namen vor, einer davon war die sogenannte «defense sociale», setzte natürlich eine ziemlich vollständige Bejahung der Gesellschaft voraus, wie sie ist. Man wollte die Delinquenten nur als Opfer einer übrigens nicht so bösen Gesellschaft sehen. Die Hilfeleistung wurde karitativ gedacht – ganz nach dem Modell des 19. Jahrhunderts, ungeachtet dessen, ob die Hilfeleistung vertikal oder horizontal vorgestellt wurde.

In jüngster Zeit hat man dieses Heilungsmodell ernsthaft bezweifelt, und nur noch selten hört man den Wunsch, die Strafe solle durch Therapie ersetzt werden. Das soll nicht heißen, daß man zurück will zu einer juristischen Ethik des 19. Jahrhunderts, die meinte, der Gerechtigkeit sei Genüge getan, wenn durch einen juristisch gut geschulten Richter eine Strafe verhängt wurde, die dem Ernst des Delikts entspreche. Es ist kaum denkbar, daß ein derartiges, von allen gesellschaftlichen Strukturen und menschlichen Qualitäten abgelöstes Strafrecht noch Verteidiger finden kann.

Die neuen Gedanken über das Delikterecht gehen in ganz andere Richtung. Die Hauptursache ist in dem Umstand zu suchen, daß man sich mehr als je zuvor der Machtstrukturen bewußt wird, die im Strafrecht verborgen liegen, ja oft seine Grundlage bilden. Früher meinte man, das Strafrecht sei eine selbstverständliche Sache, da es dazu diene, die bestehende Gesellschaftsstruktur zu verteidigen. Man ging davon aus, das Recht habe diese Struktur immer zu stützen, mit seinem strengsten Mittel, dem Strafrecht. Zwar versuchte man später, dem Strafrecht möglichst einen höheren ethischen Wert zu geben und trat dafür ein, die Strafe – wenn sie sozial und individuell ungerecht und destruktiv wirke – durch Hilfe und Therapie zu ersetzen; aber in diesen Gedankengängen blieb die bedingungslose Bejahung des Strafrechts als Verteidigung der bestehenden sozial-kulturellen Systeme unbestritten.

Wie sehr das Strafrecht den bestehenden gesellschaftlich-kulturellen Systemen dient, ergibt sich wohl am besten aus der Tatsache, daß das Strafrecht stets alle Revolutionen überlebt hat. Das Strafrecht und seine Diener, wie Strafrichter und Staatsanwälte, bleiben oft nach einer Revolution einfach im Dienst. Unter dem alten Regime diente das Strafrecht dem Regime, und nach der Revolution dient es den neuen Machthabern. Der eine oder andere gibt natürlich auch wohl eine andere wissenschaftliche Sicht. Man beginnt an der Grundstruktur des Strafrechts zu zweifeln, und zwar an der Frage, ob das Recht nach einer Revolution tatsächlich der bestehenden oder der neuen Machtstruktur zu dienen hat. Aus diesem Grunde hat sich das Interesse der wissenschaftlichen Forschung schon lange von der Person des Delinquenten auf sein Milieu, oder von der Person des Verfolgers auf die Struktur der Strafrechtspflege selbst verschoben. Die hierbei gestellte Frage ist nicht so sehr die, ob die Strafrechtspflege wohl wirksam sei, sondern ob Strafrecht sein müsse, und – wenn diese Frage schon bejahend beantwortet werden soll — wie das Strafrecht aussehen müsse. Sehr stark tritt dabei die Frage nach dem richtigen Prozeßrecht in das wissenschaftliche Forschungslicht.

Die Beschreibung der Machtausübung hinter und in dem Strafrecht wurde begünstigt durch mehrere Entwicklungen in den Gesellschaftswissenschaften.

Zunächst war da die Entdeckung der Brandmarkung als gesellschaftliches Phänomen. Bis vor kurzer Zeit hatte man keinen Blick für die eigentlich doch so auffallende Erscheinung, daß Institute wie die Strafrechtspflege ebenso wie die psychiatrische Klinik zur gesellschaftlichen Abkapselung der Individuen führen, die in ihre Gewalt geraten. Sobald jemand verurteilt oder zum psychiatrischen Patienten gemacht ist, setzt sich ein sozialer Ausstoßungsmechanismus in Gang, der nicht mehr aufzuhalten ist und später kaum mehr ungeschehen gemacht werden kann. Die soziale Brandmarkung von Individuen schließt ein, daß der Status dieser Gebrandmarkten ernstlich angegriffen wird; daß viele soziale Kategorien für ihn nicht mehr offenstehen: er wird ein *outcast,* ein Kastenloser. Als das einmal klar geworden war, begann man natürlich gleichzeitig an der sogenannten Therapie im Dienste der Strafrechtspflege zu zweifeln. Es ist und bleibt fast unbegreiflich (aber man war früher blind für diese Tatsache), daß ein Delinquent, der nach der Verurteilung durch einen Strafrichter außerdem durch richterliches Urteil in die Hände eines Psychiaters gegeben wurde, doppelt gebrandmarkt ist. Denn die Umgebung sieht in ihm dann nicht nur einen Delinquenten, sondern auch einen Geistesgestörten. Die gesellschaftliche Ausstoßung ist so stark geworden, daß der beste Psychiater ihn davon nicht mehr befreien kann. Was der Psychiater auch tun mag, er allein kann es nur schlimmer machen. Hier liegt natürlich die Ursache der bedauernswerten Tatsache, daß die forensische Psychiatrie nicht die Resultate hervorgebracht hat, die man früher von ihr erwartete. Das beweist die soziale Isolierung von jeglicher Hilfe für Delinquenten. Der Ruf «Keine Strafe, sondern Therapie!» wird dann ein ekelhafter und bitterer Witz.

Eine andere, gleich aufsehenerregende Entdekkung der Kriminologie in den letzten Jahren ist die sogenannte selektive Beobachtung der Verfolgungsorgane. Die menschliche Wahrnehmungsfähigkeit ist, wie wir alle wissen, sehr beschränkt und allerlei sozialen Mechanismen unterworfen, die wir nicht immer ausschalten können. Vor allem wird unsere Beobachtung beeinflußt von der Umgebung, durch frühere Erfahrungen und durch das, was jeder in unserer Umgebung immer für wahr hält. So lehrt die Erfahrung und will es die allgemeine «Meinung», daß Jugendliche mehr aggressive Verbrechen begehen als Ältere. An und für sich kann das wohl stimmen; denn um körperlich aggressiv zu handeln, muß man einen starken Körper haben. Wenn man älter wird, äußert sich die Aggression meistens auf geistige oder gesellschaftliche Weise. Aber weil auch die Verfolgungsorgane davon ausgehen, daß Jugendliche aggressiver sind,

kommen sie zur selektiven Beobachtung. Dadurch bemerken sie mehr Jugendliche, die aggressiv sind, als Ältere; und so wird ihr schon im voraus eingenommener Standpunkt bestätigt. Die Folge ist aber, daß relativ weit mehr Jugendliche verurteilt werden, nicht nur wegen Aggressionsdelikte, sondern wegen allerlei anderer Delikte. Ältere Menschen haben mehr Aussichten, ungestraft Delikte zu begehen als jüngere. Dasselbe gilt für niedere und höhere Gesellschaftsschichten und Stände. Auch hier zeigt sich, daß die Menschen der niederen gesellschaftlich-ökonomischen Schichten mehr Aussicht haben verurteilt zu werden, weil sie sozial sichtbarer sind als die anderen. Das alles braucht man nicht Klassenjustiz zu nennen. Im Großteil der Kulturländer wird auch jemand aus den höheren Schichten, wenn er vor den Strafrichter kommt, verurteilt, und vielleicht erhält er sogar eine höhere Strafe, weil von ihm ja erwartet wird, «daß er das bessere Vorbild hätte geben» müssen. Diese Probleme sind natürlich nicht so leicht zu lösen. Das menschliche Beobachtungsvermögen ist beschränkt, und nur eine sehr gute Erziehung der Verfolgungsinstanzen könnte vielleicht etwas helfen. Aber sollte das auch gelingen, wäre doch nur eine sehr oberflächliche Verbesserung erreicht.

Inzwischen haben sich in den Gesellschaftswissenschaften einige neue Zweige der Forschung und Theoriebildung entwickelt, die ganz neues Licht auf die Art und Weise werfen, wie die gesellschaftliche Kontrolle (das ist das Ganze der gesellschaftlichen Institute, die das Verhalten des Menschen als Gesellschaftsgenossen kontrollieren – die Strafrechtspflege einbegriffen) in unsrer Gesellschaft funktioniert. Sehr wichtig ist dabei die Sozio-Linguistik. In diesem neuen Wissenschaftszweig wird aufgezeigt, daß soziale Kontrolle im allgemeinen einen vorherrschend linguistischen Aspekt hat. Macht wird in unsrer Gesellschaft in einer bestimmten Sprache, in einem «Soziolekt» ausgedrückt. Letzterer kann mit einem Dialekt verglichen werden; allerdings wird ein Dialekt von geographisch zu lokalisierenden Gruppen gesprochen, während Soziolekt ein Sprachgebrauch ist, der zu einer bestimmten sozioökonomischen Schicht der Bevölkerung gehört. Soziale Kontrolle wird in einer Sprache ausgedrückt, die die Machthaber besser verstehen als die der Macht Unterworfenen. Man braucht nur einmal einer Sitzung des Strafgerichts beigewohnt zu haben, um zu sehen, wie es da manchmal einen fast völligen Mangel an Sprachkontakt gibt. Die strafverfolgenden Beamten, einschließlich der Anwälte, reden eine Sprache, gebrauchen Ausdrücke, haben eine Aussprache, die von denjenigen der Mehrheit der Rechtsuchenden verschieden sind. Es ist nicht nur der Akzent oder die Wortwahl, sondern oft der ganze Satzbau, der anders ist und der auf einer ganz anderen Denkweise fußt. Es ist verständlich, daß auch dieser Aspekt eine gutgemeinte Gerechtigkeitsübung der Strafrechtsinstanzen oft zu einem herben Scherz, wenn nicht zu einer schreienden Ungerechtigkeit macht. Viele Gerichtssitzungen sind eine beschämende Vorstellung.

Es ist aber nicht nur der Sprachunterschied der Soziolekte, der die Rechtspflege zu einer geradezu unmöglichen Sache macht; auch viele andere Verhaltensformen tragen dazu bei. Als vor einigen Jahren sozial denkende junge Anwälte Rechtsläden eröffneten, weil sie festgestellt hatten, daß Rechtspflege (auch im Zivilrecht) nur für die obersten sozialökonomischen Gruppen funktioniert, weil Sprache und Gebrauch der Rechtspflege völlig auf diese Gruppen ausgerichtet sind, so daß die anderen Gruppen niemals zu ihrem Recht kommen, da machten sie merkwürdige Entdeckungen. Es schien, daß es den so hoch gerühmten oder auch hart bekämpften westlichen Individualismus nur bei den höheren Ständen gibt. Die unteren Schichten sind ganz und gar nicht individualistisch eingestellt. Wenn sie gesellschaftlich handeln müssen, tun sie es lieber «en famille» und nehmen sozusagen alle Freunde und Verwandten mit. Wenn sie allein in einer gesellschaftlich relevanten Situation stehen, wo sie außerdem die Sprache nicht kennen und die Bräuche nicht verstehen, fühlen sie sich verloren und werden eine leichte Beute für die strafrechtliche Verfolgung. Das bedeutet wiederum nicht, daß die strafrechtlichen Verfolger Unmenschen sind, wohl aber daß unsre Strafrechtspflege, ausgenommen auf der Ebene der Polizei, überwiegend aus Personen besteht, die einer sozialen Schicht entstammen, die sich stark unterscheidet von der Mehrzahl der Rechtsuchenden, die ja durch die mangelhafte Beobachtung der unteren Organe selektiert worden sind. Damit ist der *circulus vitiosus* geschlossen. Im Licht von all dem begreift man, daß der moderne Kriminologe am positiven Nutzen der Kriminalpsychiatrie zu zweifeln beginnt, wie auch am Nutzen der Rehabilitierung oder welcher Form von gesellschaftlicher Arbeit am Delinquenten auch immer.

Aber die wichtigste Entdeckung der vergangenen Jahre, die sozusagen alles, was bisher gesagt wurde, weit hinter sich läßt, ist der Umstand, daß

die strafrechtliche Ethik und die Definition der strafbaren Handlungen in vielen Fällen die soziale Herkunft der strafrechtlichen Gesetzgeber verrät. Die Delikte sind alle so definiert und werden infolgedessen so interpretiert, daß die machthabenden Gesellschaftsschichten niemals in die Schußlinie geraten, aber die anderen desto mehr. Wir dürfen uns nicht mit der Hoffnung schmeicheln, das Strafrecht weise auf das Böse hin. Das Strafrecht verfolgt niemals Politiker, die auf einen Krieg hinarbeiten, obwohl ihr Verhalten um vieles gefährlicher ist als das manches aggressiven Delinquenten. Tatsächlich kann man es der Einfachheit halber so darstellen, daß jedes Delikt eine legale und eine illegale Gestalt hat. Der Delinquent ist jemand, der durch Herkunft oder Unverstand die illegale Gestalt des Delikts gewählt hat.

All dies ist nicht neu, aber man kann es heute mit der gesellschaftswissenschaftlichen Theoriebildung etwas besser ausdrücken, die allerdings für den modernen Juristen und Kriminologen, der mit der Gerechtigkeit ernst machen will, eine enorme Aufgabe bedeutet. Er kann sich nicht mehr mit der bequemen, selbstverständlichen Bejahung einer Strafrechtspflege begnügen, die offensichtlich der Macht dient und immer dieselben Gruppen der Bevölkerung die Dummen sein läßt. Und er kann auch nicht denken, daß das Problem gelöst werden kann, indem man einen Psychiater oder Psychologen an die Arbeit setzt. Die Probleme der Strafrechtspflege gleichen in ihrer Art denen der Entwicklungshilfe und dem Problem der reichen und armen Länder. Man löst diese Probleme nicht, indem man den Hungernden etwas Hilfe schickt; diese Hilfe ist eine Beleidigung und eine Demütigung für die Empfänger, solange die Geber ihre eigene Machtposition nicht angetastet sehen wollen.

Die Probleme, die durch die moderne Kriminalstrafrechtskritik aufgeworfen wurden, sind nicht bequem. Mehr oder weniger geht es um die Frage, ob man eine «Strafe», d.h. eine Leidzufügung, benutzen muß, um ein bestehendes gesellschaftlich-kulturelles System aufrechtzuerhalten. Man kann natürlich anführen, das hänge vom System ab: Betrifft es ein System, das der Erhaltung wert ist, wird die Neigung zur Bejahung der Frage stärker sein als im entgegengesetzten Falle. Damit ist die Frage aber lediglich verschoben, denn ... haben wir ein Kriterium für die Beurteilung, ob ein System aufrechterhalten werden muß? Man kann den Ball des Problems auch zurückschlagen: Ein System, das sich selbst mit Strafen erhalten will oder muß, ist nicht wert, erhalten zu werden. Denn Strafe ist eine Handlung innerhalb eines Aggressionsmodells. Handelt ein Delinquent aggressiv – und die Mehrzahl der Delikte ist eine Form von Aggression –, und beantwortet man diese Aggression mit Strafe, die eine Gegenaggression ist, so bleibt man innerhalb des Modells und ist nicht besser als der Delinquent. Mag sein, daß es keine andere Möglichkeit gibt, aber jedenfalls liefert man keinen Beitrag zur Ankunft des Gottesreiches; denn nach den besten Quellen baut sich das Reich Gottes nicht auf Aggression auf, und mit Aggression läßt es sich nicht vorbereiten. Wenn man außerdem begründete Zweifel anmelden muß, ob das Strafrecht wohl tatsächlich die richtigen Verbrechensdefinitionen handhabt, sieht die Zukunft dafür traurig aus.

Auf den ersten Blick scheint es, als ob man auf die alten Problemstellungen des Naturrechts zurückgeht. Denn im Naturrecht der Jahrhunderte war man sich der Schwierigkeit bewußt, daß die Sichten auf Gut und Böse nach Ort und Zeit verschieden sind. Verzweifelt haben deshalb die Naturrechtslehrer jahrhundertelang nach ethischen Grundsatzfaktoren gesucht, die über die Zufälligkeiten hinausgehen. Wenn die Sicht auf Gut und Böse, Verbrechen und gute Tat oder Gleichgültiges dann überall so verschieden sind, muß doch bei Gott, in der Natur oder in einem größten gemeinsamen Nenner ein feststehendes Fundament zu finden sein, aufgrund dessen man zu einem begründeten Urteil und aufgrund dessen wieder zu einer Verurteilung kommen kann.

Doch gibt es in der modernen Sicht einen großen Unterschied zu den alten Naturrechtsauffassungen. Heute sieht man eher ein, daß in einem bestimmten gesellschaftlich-kulturellen System gleichzeitig verschiedene Sichten auf das, was erlaubt ist, vorkommen und daß diejenigen, die am mächtigsten sind, ihre Sicht durchdrücken. Tatsächlich gibt es keine einheitliche Auffassung darüber; aber die Mächtigen wollen es so darstellen, als ob es einen Konsens darüber gebe. Der Konsens ist falsch, wird aber dennoch aufrechterhalten. Und das Strafrecht dient dazu, den Schein einer Übereinstimmung zu wahren.

Die Schwierigkeiten, die damit formuliert werden, sind sehr groß. In der modernen Soziologie versucht man Metatheorien aufzustellen, um aus der wissenschaftlichen Sackgasse herauszukommen. Das sind an erster Stelle Theorien über Theorien. Metatheorien können aber auch dazu dienen, Theorien zu bilden, mit denen man über die eigene

Kultur hinausgehen kann, die also auch außerhalb der eigenen Kultur Geltung haben. Man versucht sich von den Beschränkungen der eigenen Sprache freizumachen, oder besser: vom eigenen Soziolekt. Erst dann kann es auf die Dauer möglich werden, Urteile zu fällen, die für die Zukunft des Deliktrechts von Wichtigkeit sein können. Denn innerhalb der eigenen Kultur kann man eigentlich doch nichts anderes tun als eine beschränkte Zahl von Menschen auswählen und diese verurteilen, weil man keine Möglichkeit hat, alle zu verfolgen, die tatsächlich auch Delikte begehen, aber deren Handeln nicht als solches definiert werden kann.

In jüngster Zeit wurden Stimmen laut, die ein ganz neues Strafrecht suchen und fordern. Es soll die Konflikte, die sich aus dem Verüben von Delikten ergeben, verstehen und lösen. Mit andern Worten: Man sucht eine Alternative für das strafrechtliche System, ohne wieder in ein Hilfestellungsstrafrecht zu verfallen. Dabei versucht man einzukalkulieren, daß in der Gesellschaft unterschiedliche Meinungen darüber bestehen, was erlaubt ist und was um jeden Preis verhindert werden muß; und daß die Mächtigen und die oberen gesellschaftlich-ökonomischen Schichten immer *ihre* Sicht auf das, was erlaubt ist, durchdrücken.

Ein zentraler Punkt in einer solchen Sicht ist natürlich, daß man versuchen muß, die Rolle des Staates zurückzudrängen. Der Staat hat sich – wenigstens in seinen strafrechtlichen Instituten – überwiegend auf den Standpunkt des (falschen) Konsenses gestellt; und tatsächlich kann der Staat es gar nicht anders. Die Rolle der Staatsanwaltschaft müßte zurückgedrängt werden, damit die Richter so mehr Gelegenheit haben, auf nicht übereinstimmende Meinungen in der Gesellschaft zu achten.

Es ist selbstverständlich, daß man beim Finden von Alternativen etwas von der Geschichte lernen kann. Dabei fällt sofort auf, daß (wie wir schon zu Anfang sagten) in der Antike das Staatsmonopol für strafrechtliche Verfolgung keineswegs die Regel, sogar eher die Ausnahme war: weder im altjüdischen Recht noch im antiken griechischen Recht; im römischen oder im altgermanischen Recht bestand ein allgemeines strafrechtliches System. Spätere Historiker haben wohl gemeint erklären zu müssen, daß man offensichtlich ... «damals noch nicht so weit gekommen war». Aber das ist eine einseitige evolutionistische historische Interpretation; denn man darf nie davon ausgehen, daß eine spätere geschichtliche Entwicklung die einzig mögliche war und alles Frühere als Vorbereitung des Späteren kommen «mußte». Wir müssen feststellen, daß bis 1200 kein Strafrecht in unserem Sinne bestanden hat. Wir beschränken uns hier auf das römische Recht, das meistentwikkelte Rechtssystem der Antike – dort gab es drei Kategorien von Personen: freie römische Bürger, freie nichtrömische Bürger und Sklaven. Bei der ersten Kategorie war es üblich, Konflikte, die sich aus einem Delikt ergeben hatten, zwischen den Bürgern selbst auszutragen, möglichst unter Anwesenheit eines Richters. Nur gegen den Staat selbst gerichtete und sehr schwere Aggressionsdelikte wurden vom Staat verfolgt. Gegenüber den freien nichtrömischen Bürgern war die Staatsmacht etwas größer und wurde ein Delikt häufiger als gegen den Staat gerichtet ausgelegt. Nur hinsichtlich der Sklaven gab es unbeschränktes Verfolgungsrecht, sowohl des Staates wie auch der Herren. Sklaven konnten in vorläufige Haft genommen, gefoltert, verurteilt und bestraft werden. Delikte wurden also überwiegend privatrechtlich abgetan, und das war nicht eine Unterentwicklung des römischen Rechts, sondern eine andere juristische Denkstruktur, die natürlich weniger auf Konsens fußte. Delikte sind Konflikte zwischen Personen und müssen zwischen ihnen selbst ausgetragen werden. In einem solchen «Prozeß» können Sichten auf das Erlaubte zur Konfliktlösung reduziert werden. Erst nach 1200 haben wir in unserer Kultur begonnen, eine gründliche Umbildung vorzunehmen: seit damals wurden alle Delikte primär als Konflikte zwischen Staat und Delinquent ausgelegt; der Konflikt zwischen Bürger und Bürger trat auf den zweiten Platz. Die Entstehung unsres Strafrechts ist eine besonders komplizierte Sache, aber sie hatte zweifellos zu tun mit der aus dem kanonischen Recht herkommenden Inquisition. Die Inquisition war aber eine Untersuchung in Glaubensdingen, und es war eine unerhörte Vermischung von Kulturstrukturen, daß der Staat Formen des kanonischen Rechts im weltlichen Deliktenrecht anwandte. Delikte sah man nach 1200 sozusagen als eine Form der Ketzerei an, nicht der Glaubensketzerei, sondern als Kulturketzerei. Dadurch entstand ein Kurzschluß, und statt daß unser Recht mit dem römischen Recht gleichzeitig das Strafrecht übernahm, hat man de facto in Sachen Strafrecht das römische Sklavenrecht eingeführt, einschließlich der Vorbeugungshaft, Folter, Leibesstrafe usw. Zwar wurde in unserm modernen Recht die Folter wenigstens in den etwas zivilisierten Ländern abgeschafft (sie kommt aber noch genug vor). Geblieben ist die Tatsache, daß je-

mand, sobald gegen ihn eine Strafverfolgung eingeleitet wird, seine Stellung als Rechtssubjekt verliert und Rechtsobjekt wird, wie der Sklave nach dem römischen Recht.

Es ist bedauerlich, daß der Name des Christentums mit dem Entstehen des Strafrechts verbunden ist. Auch hier kann man von einem ideologischen Kurzschluß sprechen. Die christliche Ideologie vom Strafrecht war jahrhundertelang mit dem Vergeltungsgedanken verbunden, der aus den Bibelübersetzungen auf uns gekommen ist. Die biblische Vergeltung war aber wieder unmittelbar mit einem besonderen Gerechtigkeitsgedanken verknüpft, der in Struktur und Inhalt anders war als der des Aristoteles. Auch die zuteilende Gerechtigkeit des Aristoteles könnte wohl noch benutzt werden, aber auch sie kommt auf ein privatrechtliches Strafrecht hinaus. Das Strafrecht in der Antike war sehr klein, und bei jedem Urteil in der Bibel, in beiden Testamenten, muß man das bedenken. Man kann biblische Urteile niemals zur Unterstützung unseres modernen Strafrechts benutzen, aus dem einfachen Grunde, weil man das damals nicht gekannt hat.

Dennoch ist es wohl möglich, und es ist sogar sehr anziehend, sich aus der Bibel für eine neue Rechtsstruktur mit Beziehung auf Deliktskonflikte inspirieren zu lassen. Aber das geht nur, wenn man bereit ist, Abstand zu halten von dem, was als modernes Strafrecht gewachsen ist. Die biblische Gerechtigkeit, «die bekannte *sedeka*», ist keine zuteilende Gerechtigkeit, sondern hat prinzipiell drei Bedeutungen: a) die von «*Wahrmachung*», b) die von *Konsequenz*, c) die von *Freisprechung*.

Unter der ersten müssen wir verstehen, daß jeder, der darauf aus ist, Strafe zuzufügen, weil er in einer Situation ist, in der er Strafe zufügen kann und darf, sich selbst damit in eine heikle Lage bringt. Denn indem einer jemanden straft, sagt Maimonides, macht er ihn damit zu seinem Bruder. Die Konsequenzen der Strafe gehen auf Rechnung des Strafers, und es gilt deshalb auch viele Male zu überlegen, bevor man zur Bestrafung schreitet. Die zweite Bedeutung, die der Konsequenz, ist die, daß jeder Mensch für die Konsequenzen seines Handelns verantwortlich ist. Gerechtigkeit darf nicht allein vom Strafen ausgehen, sondern muß auch vom Delinquenten erwartet werden. Der Delinquent ist für sein Handeln verantwortlich und hat die Folgen seiner Handlung gutzumachen. Gerechtigkeit in Deliktsfragen kann nicht die einseitige Handlung einer Obrigkeitsperson sein, sondern muß von zwei Seiten kommen. Ein solcher Gedanke kann anscheinend am besten verwirklicht werden in einer Rechtsprozeßstruktur zwischen zwei gleichen Parteien, wie wir sie im Privatrecht kennen. Die dritte Bedeutung ist die der Freisprechung, ein Gedanke, der vor allem in den Psalmen immer wieder mit dem Wort *sedeka* vorkommt. Freisprechung bedeutet, daß Gerechtigkeit dazu da ist, die Ungerechtigkeit fortzuschaffen. Wenn das Ergebnis eines juristischen Auftritts Brandmarkung und soziale Ausstoßung ist, dann ist die Gerechtigkeit mißglückt und hat der Gerechtigkeitspfleger sich selbst nicht «wahr gemacht».

Nun kann man natürlich beim Lesen obiger Darlegung die Bedingung stellen, daß das Strafrecht jede Brandmarkung verhindern müsse. Das aber geht nicht. Denn ein staatliches Strafrecht, das sich zur Aufgabe setzt, auf Grund eines falschen Konsenses «Böses» zuzufügen, bringt damit zugleich ein Brandmarkungsmotiv in seine Arbeit hinein. Die einzige Lösung wäre ein Strafrecht, das nicht mehr das Vergehen als Böses aufweist (aber das ist ganz unmöglich), oder eine Rechtspflege, die zeigt, wie ein durch Delikte entstandener Konflikt wieder aus der Welt geschafft wird. Die beste Struktur dafür scheint die Gleichwertigkeit von zwei Parteien zu sein, wie sie aus dem Privatrecht bekannt ist.

Natürlich ist eine neue Rechtsstruktur nicht sofort auf annehmbare Weise durchführbar. Es wird wohl noch eine Generation dauern, bevor solche Gedanken Gemeingut werden können. Die Kirche kann aber recht gut einen Beitrag zum Gebrauch der Bibel als Inspirationsquell eines neuen Rechts liefern.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

HERMAN BIANCHI

geboren 1924 in Rotterdam. Er studierte Rechts- und Sozialwissenschaften an der Freien Universität Amsterdam, promovierte 1956 in Rechtswissenschaften (mit: Position and Subject Matter of Criminology), ist seit 1960 Professor für Kriminologie an der Freien Universität Amsterdam, gründete 1961 und leitet das Kriminologische Institut der Universität. Er veröffentlichte u.a.: Die Ethik des Strafens (1967) sowie neben anderen Aufsätzen: Das Tsedeka-Modell als Alternative zum konventionellen Strafrecht: Zeitschrift für Theologie und Evangelische Ethik 1974. Er ist Initiant für mehr oder weniger radikale Reformen des Strafrechtssystems.

Carl Gerold Fürst

Der Strafrechtsentwurf der Kodexkommission

I. Die Vorarbeiten

Am 28. März 1963 hatte Papst Johannes XXIII. eine Kommission zur Reform des Codex Iuris Canonici errichtet. Nachdem im November 1965 die einzelnen Materien auf insgesamt dreizehn Arbeitsgruppen von Konsultoren aufgeteilt worden waren, konnte im Mai 1966 auch die Arbeitsgruppe Strafrecht aufgrund der vom Berichterstatter, P. Ciprotti, vorgelegten «Vorfragen» ihre Tätigkeit aufnehmen.

Die Arbeitsgruppe ging dabei von folgenden Grundsätzen aus:

1. Anpassung des kirchlichen Strafrechtes an den Geist des II. Vatikanums;
2. Beschränkung des gesamten Strafrechtes auf den Rechtsbereich (forum externum), Einschränkung der Strafen, Vorrang für christliche Barmherzigkeit und pastorale Notwendigkeiten, Schutz der Menschenwürde und der Rechte des Einzelnen;
3. Größtmögliche Beschränkung der generellen Normen zugunsten der partikulären Gesetzgebung im Sinne des Subsidiaritätsprinzips;
4. Hinreichende Bestimmung der Grundlagen und Grenzen der partikulären Gesetzgebung;
5. Präzisierung und Vereinheitlichung der Terminologie, jedoch unter weitgehendem Verzicht auf Definitionen bzw. all das, was eher Sache der Gelehrten als des Gesetzgebers ist.

Die Arbeiten gingen zügig voran; nach acht Sitzungen, zwischen denen die Konsultoren ihre Voten schriftlich austauschten, konnte bereits am 12. Jänner 1970 ein aus 90 Canones (gegenüber 220 des Codex Iuris Canonici [CIC]) bestehendes Schema der Kommission vorgelegt werden. In einer nochmaligen Überarbeitung wurde das Schema auf 73 Canones reduziert und – da man in der Zwischenzeit von der Idee einer Gesamtpromulgation des revidierten Codex abgegangen war – im Dezember 1973 als Entwurf für ein Motuproprio «Humanum consortium» mit erläuternden Bemerkungen versehen an die Bischofskonferenzen, die Behörden der römischen Kurie, die Katholischen Universitäten und die Union der Generaloberen zur Stellungnahme versendet[1].

II. Der Entwurf

Den erwähnten Grundsätzen für die Neuordnung des kirchlichen Strafrechtes entsprechend weicht der Entwurf in entscheidenden Punkten vom Strafrecht des CIC ab.

Der dispositive Teil des «Schema documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia Latina denuo ordinatur» ist in zwei Teile gegliedert.

1. Der *erste Teil* enthält in sechs Titeln bzw. 47 Canones (gegenüber 119 des CIC) die Normen über Straftaten und Strafen im allgemeinen.

1.1. Der Entwurf hält zwar am Recht der Kirche fest, Christgläubige, die ein Gesetz oder (Verwaltungs-)Gebot verletzt oder Ärgernis gegeben haben, zu bestrafen. Nichtkatholische Gläubige werden jedoch von den Strafsanktionen der Kirche ausgenommen, sofern nicht Gesetz oder (Verwaltungs-)Gebot etwas anderes vorsehen (can. 1).

1.2. Die Typen der Strafmittel des CIC werden beibehalten. Die «poenae vindicativae» werden jedoch – wie in der deutschen kanonistischen Terminologie zumindest teilweise bereits üblich (Sühnstrafen) – als «poenae expiatoriae» bezeichnet (can. 3).

1.3. Hebt ein späteres Gesetz ein Strafgesetz oder wenigstens die damit verbundene Strafdrohung auf, enden bereits eingetretene Strafen auch dann, wenn es sich um eine Besserungsstrafe handelt (can. 4, § 2).

1.4. Der Typ der Tatstrafen (poenae latae sententiae) wird beibehalten; es ist jedoch vorgesehen, daß der partikuläre Gesetzgeber Tatstrafen nur in Ausnahmefällen bei besonders schwerwiegenden Delikten androhen darf (cc. 5,8; vgl. can. 19, § 2 und can. 21, § 2).

1.5. Besserungsstrafen, vor allem die Exkommunikation, sollen nur mit größter Zurückhaltung und bei schwereren Delikten oder gegenüber Rückfälligen vorgesehen werden (can. 8); die Strafe der Entlassung aus dem Klerikerstand kann in einem partikulären Gesetz nicht festgesetzt werden (can. 7).

1.6. Nur der darf bestraft werden, dem das begangene Delikt wegen Vorsatz oder Fahrlässigkeit schwer zugerechnet werden kann (can. 10, § 1); sieht das Gesetz oder das (Verwaltungs-)Gebot nichts anderes vor, ist je-

doch nur derjenige den Strafsanktionen unterworfen, der das Delikt vorsätzlich begangen hat (can. 10, § 2).

1.7. Die Rechtsvermutung des can. 2200, § 2 CIC, die bei äußerer Gesetzesverletzung bis zum Beweis des Gegenteils auch das Vorliegen von Vorsatz annahm, ist beseitigt; an ihre Stelle tritt eine (unechte) Rechtsvermutung[2] der *Zurechenbarkeit* des Deliktes (can. 10, § 3).

1.8. Die Bestimmungen über die Minderung der Schwere des Deliktes bzw. der Zurechenbarkeit sowie bezüglich der Rückfalldelikte, des Deliktversuchs und der Gemeinschaftsdelikte wurden vereinfacht und teilweise gemildert (cc. 12–15).

1.9. Die Strafmündigkeit tritt erst mit dem vollendeten 18. Lebensjahr ein.

1.10. Die Normen über die Besserungsstrafen (Exkommunikation, Interdikt und Suspension) wurden radikal reduziert und gemildert (cc. 16–19). Insbesondere sind die Exkommunikation von Gemeinschaften, die Unterscheidung zwischen geduldeten und zu meidenden Exkommunizierten sowie das allgemeine Interdikt nicht mehr vorgesehen.

1.11. Als bedeutendste – und umstrittenste – Änderung gegenüber dem bisherigen Recht, ja gegenüber der gesamten Tradition der Kirche, ist die Bestimmung anzusehen, daß von der Sakramentensperre bei Exkommunikation und Interdikt der Empfang des Bußsakramentes und der Krankensalbung ausgenommen ist (can. 16, § 1, b, bzw. can. 17, § 1, b).

1.12. Auch wenn eine Besserungsstrafe verbietet, Sakramente oder Sakramentalien zu vollziehen oder zu spenden bzw. einen Akt der Regierungsgewalt zu setzen, ist das Verbot aufgehoben, soweit dies die Sorge um in Todesgefahr befindliche Gläubige fordert, bzw. die Vornahme solcher Handlungen vom Zensurierten gefordert wird (can. 20).

1.13. An Sühnstrafen sind, sofern ein Partikulargesetz nichts anderes vorsieht, nur mehr fünf der zwölf im CIC vorgesehenen Strafen beibehalten (can. 21, § 1):

1.13.1. Das Aufenthaltsverbot bzw. die Zwangszuweisung eines Aufenthaltsortes;

1.13.2. Der Entzug der Amtsgewalt, des Amtes, usw.;

1.13.3. Das Verbot der Ausübung von Amtsgewalt, Amt, usw., allgemein, an einem bestimmten Ort oder außerhalb eines bestimmten Ortes;

1.13.4. Die Strafversetzung;

1.13.5. Die Entlassung aus dem Klerikerstand.

1.14. An sonstigen Strafmitteln verbleiben nur die Sicherungsmittel der Warnung bzw. Verwarnung und des Verweises sowie die Strafbußen (can. 3, § 2 und cc. 25, 26).

1.15. Besonders wird unterstrichen, daß ein Ordinarius Strafen erst dann verhängen oder erklären soll, wenn brüderliche Ermahnung oder andere pastorale Mittel ungenügend erscheinen, das Ärgernis zu beseitigen, die Gerechtigkeit wieder herzustellen und den Schuldigen zu bessern (can. 27); insbesondere kann keine Besserungsstrafe verhängt oder erklärt werden, wenn nicht der Schuldige wenigstens einmal unter Setzung einer entsprechenden Frist ermahnt wurde, seine verstockte Haltung aufzugeben (can. 31).

1.16. Dem Richter sind weitgehende Vollmachten gegeben, die Verhängung der Strafe bzw. den Strafvollzug aufzuschieben oder sogar von der Verhängung einer Strafe abzusehen (cc. 29, 30).

1.17. Von bestimmten Einschränkungen abgesehen ist eine Strafe auch dann suspendiert, wenn sie der Schuldige ohne Gefahr eines schweren Ärgernisses oder des Ehrverlustes nicht einhalten kann (can. 36).

1.18. Den Ordinarien wird mit nur geringen Einschränkungen die Vollmacht gegeben, Strafen auch denen nachzulassen, die ihnen sonst nicht unterstellt sind, sondern sich nur in ihrem Gebiet gerade aufhalten (can. 39, § 1, b und § 2, can. 40, § 1, b).

1.19. (Nur) der Apostolische Stuhl kann sich einen Strafnachlaß vorbehalten (can. 41).

1.20. Es ist dafür Sorge zu tragen, daß der Verurteilte durch ein Gesuch um Strafnachlaß oder diesen selbst keinen Ehrverlust erleidet, sofern dies nicht zur Vermeidung eines Ärgernisses oder zur Schadengutmachung notwendig ist (can. 45, § 3).

2. Der *zweite Teil* behandelt in sieben Titeln bzw. 26 Canones (gegenüber 101 des CIC) die Strafen für die einzelnen Delikte.

Besonders auffallend ist:

2.1. das Delikt der Apostasie scheint nicht mehr auf;

2.2. die Generalklausel des can. 2222 § 1 CIC, die den Ordinarien die Möglichkeit gibt, auch ohne Strafgesetz eine Strafe zu verhängen, wird beibehalten; allerdings nur, wenn es sich um eine besonders schwerwiegende Rechts-

verletzung in einer bedeutenden Angelegenheit handelt und die Notwendigkeit besteht, Ärgernisse zu verhüten oder zu beseitigen (can. 73).

III. Anmerkungen zum Entwurf

Im Rahmen dieses Aufsatzes sind verständlicherweise nur wenige Bemerkungen möglich.

1. Da es aus mehreren Gründen äußerst begrüßenswert ist, daß – wie oben erwähnt – von der Idee einer Gesamtpromulgation des revidierten Codex abgegangen wurde, kann man die Nachteile der «Teilpromulgationen» gerne in Kauf nehmen. Diese Nachteile bestehen vor allem darin,

1.1. daß in die einzelnen «Teilpublikationen» Normen aufgenommen werden müssen, die bei der Zusammenfassung in einen Codex besser in einen anderen unmittelbaren Zusammenhang zu setzen bzw. zu streichen wären, wie hier etwa die Bestimmungen über die Verjährung der Strafklagen;

1.2. daß einzelne Normen einer Teilpromulgation noch nicht bzw. nicht voll angewendet werden können, da notwendige korrespondierende Gesetze noch fehlen, wie etwa in unserem Zusammenhang die Normen über das Verwaltungsverfahren oder den Strafprozeß[3].

2. Wie der Inhalt zeigt, scheint der Entwurf – wenn man von der umstrittenen Beibehaltung der Tatstrafen und von der auch dogmatisch umstrittenen Änderung in der Begriffsbestimmung der Exkommunikation absieht[4] – pastoral im großen und ganzen wohl als ausgewogen zu werten sein. Wenn man von einigen Ungereimtheiten im speziellen Teil absieht – warum etwa soll der, der einen Beichtvater bei seinem kirchlichen Oberen fälschlich des Delikts der Sollizitation beschuldigt, *strenger* bestraft werden als ein Beichtvater, der dieses Delikt begeht (can. 64, § 1 gegenüber can. 61); warum soll ein Laie, der für einen üblen Zweck ein Meßopfer simuliert oder «Beichte hört» *strenger* bestraft werden als ein Diakon, der gegenüber dem Sakrament doch eine größere Verantwortung haben sollte (can. 55); und warum ist es *nur dem Ermessen* anheimgestellt, ob ein Verleumder zur Wiedergutmachung verurteilt wird (can. 64, § 3)? – werden wahrscheinlich nicht wenige den Entwurf eher als zu großzügig, denn als zu engherzig beurteilen. Daran ändert auch die Generalklausel des can. 73 nichts, die zwar dem (auch im Entwurf sonst zumindest indirekt verankerten) Grundsatz «nullum crimen, nulla poena sine lege» scheinbar widerspricht, für deren Beibehaltung jedoch gewichtige Gründe angeführt werden.

3. Diese für den pastoralen Aspekt im wesentlichen günstige Beurteilung kann leider auf den legistischen Aspekt nicht übertragen werden. Terminologische Ungenauigkeiten des CIC wurden zwar gelegentlich dankenswerter Weise beseitigt. So bedeutet etwa der Begriff «praeceptum», der im CIC sowohl für das (Verwaltungs-) Gebot wie für die Strafverfügung, ja sogar (selbst im inneren System des CIC sehr unpräzis) für ein Strafsicherungsmittel verwendet wurde, nunmehr allein das (Verwaltungs-)Gebot, während für die Strafverfügung durchwegs der Begriff «decretum» verwendet und das praeceptum bei den Strafmitteln gestrichen wird.
Die verbliebenen Ungenauigkeiten sind aber gerade in Hinblick auf den relativ geringen Umfang der für das generelle kirchliche Strafrecht vorgesehenen Normen einfach zu groß.

3.1. So muß, was die Präzision der Begriffe angeht, etwa angemerkt werden,

3.1.1. daß der Begriff «officium» sogar in ein und demselben Kanon, ja in ein und demselben Paragraphen sowohl für das kirchliche Amt (can. 16, § 1, c; § 3, d, e) als auch für den öffentlichen Kult (can. 16, § 3, a) verwendet wird;

3.1.2. daß «monere» einmal das Strafsicherungsmittel der Warnung bzw. Verwarnung bedeutet (can. 25, § 1), das andere Mal die bloße Aufforderung, die verstockte Haltung aufzugeben (can. 31, § 1).

3.2. Der Wille der Kommission, Legaldefinitionen nur dann aufzunehmen, wenn sie die Form einer juristischen Norm oder wenigstens eine Ermahnung beinhalten, mag durchaus akzeptabel sein. Gerade unter diesem Gesichtspunkt aber:

3.2.1. wäre eine Definition des Begriffes «acatholici baptizati» notwendig. Denn wer anderer als der Gesetzgeber kann von vornherein generell bindend feststellen, ob damit nur die außerhalb der (lateinischen) katholischen Kirche – als Konfessionsgemeinschaft – Getauften und außerhalb dieser Gemeinschaft Verbliebenen gemeint sind, oder auch die von ihr – wieder als Konfessionsgemeinschaft – später Abgefallenen;

3.2.2. ist es unverständlich, daß zwar in can. 3, § 1, 2 der Begriff der Sühnstrafe zumindest

umschrieben wird, nicht aber in n. 1 dieses Paragraphen der der Besserungsstrafe, und das noch derart, daß die Begriffsbestimmung der Sühnstrafe ohne Einschränkung auch auf die Besserungsstrafe zutrifft.

3.3. Aber auch Unklarheiten, wenn nicht sogar Widersprüche und Lücken können aufgezeigt werden.

3.3.1. So ist unklar, ob «culpa» in can. 61, in dem bei Verführung eines Beichtkindes verschiedene Strafen «pro culpae gravitate» vorgesehen sind, in derselben Bedeutung verwendet wird wie in can. 10, nach dem ein «ex culpa», also fahrlässig begangenes Delikt nur dann bestraft werden kann, wenn dies im Gesetz oder (Verwaltungs-)Gebot festgelegt ist.

– «pro culpae gravitate» könnte zunächst bedeuten, daß die Sollizitation eben nach dem Grad der Fahrlässigkeit bestraft werden soll. Für diese Auffassung spricht, daß hier nicht wie bei anderen Delikten (und im konkreten Fall im CIC) von «pro delicti gravitate», nach der Schwere des Delikts, die Rede ist. Dann aber wäre die Sollizitation das einzige Delikt im Entwurf, dessen fahrlässige Begehung schon mit Strafe bedroht ist; darüber hinaus wäre die Strafe nur nach dem Grad der Fahrlässigkeit, nicht aber auch nach dem Grad des Vorsatzes bzw. der Schwere der äußeren Tatbestandsverwirklichung zu bemessen.

– «pro culpae gravitate» könnte aber doch auch ein Synonym für «pro delicti gravitate» sein. Für diese Auffassung spricht einerseits, daß nicht einzusehen ist, warum die Sollizitation nur nach dem Grad der Fahrlässigkeit verschieden schwer bestraft werden soll, und andererseits, daß sonst gegen andere Delikte, die in den Folgen für das geschützte Gut der Sollizitation zumindest «gleichwertig» wären (wie etwa die direkte Verletzung des Beichtgeheimnisses) ungerechterweise viel «milder» vorgegangen würde. Dann aber wäre die Sollizitation wie die anderen Delikte nur bei Vorsatz, nicht aber bei Fahrlässigkeit strafbar. Ist diese Auffassung richtig, hätten wir ein weiteres Beispiel für die Verwendung eines Wortes (culpa) für verschiedene Begriffe.

3.3.2. Widersprüchlich ist etwa der eben erwähnte can. 10 in Verbindung mit can. 12.

Can. 10, § 1 sieht vor, daß ein Delikt *nur* bestraft werden kann, wenn es *schwer* (graviter) *zurechenbar* (imputabilis) wegen Vorsatz oder Fahrlässigkeit begangen wurde. Can. 12, § 2 hingegen sieht vor, daß der Richter bei einem Täter, der nur einen unvollkommenen Gebrauch der Vernunft besitzt, oder das Delikt aus Furcht, Not, Leidenschaft, Trunkenheit oder einer anderen ähnlichen Geistesverwirrung begangen hat, von der Verhängung einer Strafe absehen *kann*. Ein Vergleich dieser Normen läßt nun drei Möglichkeiten offen:

– entweder ist in can. 10, § 1 das «graviter» unrichtig; denn can. 12, § 2 setzt zweifellos die grundsätzliche Strafbarkeit des Täters, also auch schwere Zurechenbarkeit des Delikts voraus, obwohl die für die Möglichkeit einer Aussetzung der Strafe angeführten Gründe gerade eine schwere Zurechenbarkeit ebenso zweifellos ausschließen;

– oder unter «imputabilis» ist nicht die Zurechenbarkeit im strafrechtlich-technischen Sinne zu verstehen;

– oder can. 12, § 2 ist unrichtig konzipiert, da die in ihm genannten Gründe eine schwere Zurechenbarkeit eben ausschließen, der Richter daher nicht mehr nach Ermessen bestrafen *könnte* oder nicht, sondern nach can. 10, § 1 von der Verhängung einer Strafe absehen *müßte*.

3.3.4. Ein gerade im Hinblick auf die Rechte des Menschen bedenkliche Lücke scheint es zu sein, daß offen bleibt, *von wem* und *wann* (etwa selbst noch im Strafprozeß?) die in can. 31, § 1 vor Verhängung oder Erklärung einer Besserungsstrafe vorgeschriebene Aufforderung, die verstockte Haltung aufzugeben, zu erfolgen hat.

Offen bleibt auch, ob die Aufforderung erneut auszusprechen ist, wenn der Täter das gleiche Delikt nach einem, zwei oder auch zehn Jahren nochmals begangen hat, oder ob im Wiederholungsfalle sofort die Besserungsstrafe verhängt oder erklärt werden kann. Im übrigen paßt can. 31, § 1 jedenfalls streng genommen nur auf Dauerdelikte, nicht aber auf typischerweise einmalige Delikte.

IV. Zusammenfassung

Wir hoffen, wenigstens in den Grundzügen hinreichend aufgezeigt zu haben, daß der Entwurf für das neue Strafrecht gerade in pastoraler Hinsicht

den Anforderungen im wesentlichen genügen kann. Ebenso hoffen wir aber, daß der kirchliche Gesetzgeber die noch bestehenden Bedenken, auch die Bedenken legistischer Art, aufgrund der eingegangenen Voten beseitigen wird.

Bei allen Diskussionen um den Strafrechtsentwurf der Kommission dürfen wir allerdings nicht vergessen, daß es sich dabei um den Entwurf für eine Art «Rahmengesetzgebung» handelt. Denn der Schwerpunkt der künftigen Strafgesetzgebung wird ja bei den Diözesanbischöfen und sonstigen Ordinarien liegen.

An der Gesetzgebung der Ortskirchen wird sich also erst endgültig weisen, inwieweit die der Strafrechtsreform zugrundeliegenden Intentionen in der Kirche zum Tragen kommen.

[1] Vgl. dazu den Bericht in Communicationes 2 (1970) 99–107; die «Erläuternden Bemerkungen» zum versendeten Entwurf sind weitgehend wörtlich identisch mit diesem Bericht. Vgl. überdies die «Grundsätze zur Reform des Codex Iuris Canonici» der Bischofsynode von 1967, besonders nn. 2, 5 und 9: Communicationes 1 (1969) 77–100, den Bericht der Commission: ebd. 6 (1974) 33–35 und den Vortrag von Kardinal Felici vor der Österreichischen Gesellschaft für Kirchenrecht; ebd. 104–105. Es wäre zu begrüßen, wenn künftig auch die staatlichen Katholisch-Theologischen Fakultäten und die Institute für Kirchenrecht an den Juridischen Fakultäten in das Begutachtungsverfahren einbezogen werden könnten.

[2] Zur Beseitigung einer echten Rechtsvermutung wäre ein Gegenbeweis nötig; hier genügt es, daß das Gegenteil vorzuliegen scheint.

[3] Wir hoffen, daß dort auch der Begriff «actio poenalis» (im Entwurf in can. 47) geklärt werden wird. Bereits der CIC spricht von dieser actio poenalis; was man darunter zu verstehen hat, ist allerdings umstritten (vgl. H. Jone, Gesetzbuch der lateinischen Kirche [Paderborn ^{2}1953] 500 [zu can. 2240 CIC]).

[4] Vgl. dazu V. De Paolis, Animadversiones ad «Schema ...»: Periodica 63 (1974) 499 f mit Literatur.

CARL GEROLD FÜRST

geboren 1933 in Wien, studierte Rechtswissenschaften in Wien sowie Philosophie und Theologie in Innsbruck und Rom. 1960 promovierte er in Rechtswissenschaften, 1966 habilitierte er sich für Kirchenrecht an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Salzburg, 1970 wurde er Extraordinarius, 1971 Ordinarius für Kirchenrecht, insbesondere kirchliche Rechtsgeschichte an der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg im Breisgau. Er veröffentlichte: Cardinalis. Prolegomena zu einer Rechtsgeschichte des römischen Kardinalskollegiums (1967) sowie neben anderen Aufsätzen: Die kirchliche Gesetzgebung seit 1958 oder Zur Kunst der Gesetzgebung: Festgabe für Heinrich Flatten (1973).

William Bassett

Der Ruf nach Fairness in den Rechtsverfahren

Die Reform des Disziplinargesetzes der Kirche erfolgt zu einer Zeit, in der die allgemeinere Rolle des Kirchenrechts selbst im Leben der christlichen Gemeinschaft sich in einem Prozeß gründlicher Neubewertung befindet. Frühere «Concilium»-Nummern haben in groben Zügen die Hauptpunkte der heutigen Kritik des Gesetzes und der Institutionen der Kirche im Licht der sich nach dem Konzil entwickelnden Ekklesiologie umrissen. Recht und Gesetz müssen im Dienst der Personen stehen und ihnen behilflich sein, auf den Gnadenruf Gottes, in der Kirche, im Leibe Christi, eins zu sein, eine bejahende Antwort zu geben. Das heißt: Wenn den Gläubigen ein neues Kirchenrecht vorgelegt wird und von ihnen vertrauensvoll entgegengenommen werden soll, so müssen in ihm die Interessen der Person und der Gemeinschaft ausgewogen sein. Sofern Maßnahmen ergriffen werden müssen, um das christliche Glaubenszeugnis der Gemeinde und die Integrität ihrer Dienstämter zu schützen, muß sich in ihnen ein tiefes menschliches Verständnis für die Forderungen des Glaubens und der Liebe äußern, die sich unter Männern und Frauen stellen, welche sich an der Heilssendung der Kirche mitbeteiligen und in ihrer Würde und Betätigung beim Aufbau des Leibes Christi im Grunde gleichgestellt sein wollen[1].

Ein kirchliches Rechtssystem, das auf der sakramentalen Grundlage der persönlichen Einverleibung in Christus und der Zusammenrufung durch ihn zu einer Gemeinschaft entwickelt wird, betont die positive Rolle des Gesetzes, dem Schutz und der Förderung der wesentlichen Formen des Christseins zu dienen. Der vorliegende Aufsatz will einen notwendigen besonderen Punkt dieses Rechtssystems erhellen; er betrifft die Reform derjenigen Gesetze der Kirche, die Bestimmungen über das sind, was man herkömmlicherweise «Vergehen» und «Strafen» nennt.

Das Ideal der Fairness und Unparteilichkeit

Die Respektierung des Gesetzes ist die einzige menschliche Alternative zu Rebellion und Gewalt. Sie ist die Grundlage einer stabilen Gesellschaft. Wenn wir diese Feststellung zu unserer grundlegenden Überzeugung machen, müssen wir uns zunächst fragen, welche Art innerer Wahrheit das Gesetz zum Ausdruck bringen sollte, um genügend Respekt zu verdienen, damit alle, denen es zugute kommt, es vertrauensvoll zu halten suchen. Sich auf die Rechtmäßigkeit der äußeren Autorität, die das Gesetz erläßt, zu berufen, genügt offenbar nicht. Die Gesetzesbestimmungen selbst müssen entsprechend beschaffen sein; es soll aus ihnen ohne weiteres erhellen, daß sie im Grunde reale, allgemein geschätzte menschliche Werte sichern wollen. Vor allem in der Kirche, die nach dem Willen Gottes für die Menschheit ein vorbildliches Modell menschlicher Beziehungen darstellen soll, sollte das Disziplinargesetz aus sich heraus einleuchtend sein und dem Grundprinzip der Fairness und Unparteilichkeit entsprechen, das eine weltweite Bewegung zur Sicherung der Menschenrechte beseelt.

In dieser universalen Bewegung für die Menschenrechte äußert sich die edelste Gesinnung unserer Zeiten. Darum stellt sie an die Reform des Kirchenrechtes eine dringliche, unerläßliche Forderung. Inhalt dieser Forderung sind nicht nur die deklarierten Grundrechte der Personen in der Weltgemeinschaft, sondern auch die akzeptierten Normen der formalen Gerechtigkeit, die institutionellen und prozessualen Vorkehrungen für die Sicherung der menschlichen Würde, wie sie im besten Rechtsdenken von heute zum Ausdruck kommen. Die von der formalen Gerechtigkeit gegebenen Garantien dafür, daß die Interessen von Einzelpersonen und Menschengruppen bei der Gesetzesanwendung geschützt werden, sind von transzendenter Bedeutung. Sie hängen nicht von einer bestimmten politischen oder gesellschaftlichen Ideologie ab, sondern erwachsen offenbar aus den grundlegenden Bedürfnissen der Menschen, da die Menschen in Beziehungen der Zusammenarbeit und des Zusammenwirkens leben.

Die begriffliche Fassung der Rechte auf formale Gerechtigkeit ergab sich aus den politischen Theorien über die Beschränkung der Regierungsgewalt oder die Gewaltentrennung, die zur Zeit, da man den Anfang damit machte, vorherrschten. In der Kirche können auch die fortschrittlichsten Theorien über die Prozeßrechte, die darauf abzielen, allen Gläubigen die Rechtsbestimmungen fair und in gleicher Weise zugute kommen zu lassen, übernommen werden, ohne daß in das kirchliche Rechtssystem eine Dichotomie zwischen dem Einzelmenschen und der Gemeinschaft hineingebracht zu werden braucht, welche die Einheit des Leibes Christi beeinträchtigen würde. Was menschlich gut und für die allgemeinen interpersonalen Beziehungen in der Gesellschaft notwendig ist, ist auch gut und muß auch gut sein für die Gesellschaft der Kirche. Praktisch besagt dies, daß die kirchenrechtlichen Normen, welche festlegen, wie Personen in der Kirche behandelt werden sollen, für die Reform des Disziplinargesetzes ebenso wichtig sind wie die Rechte und Pflichten, von denen man annimmt, daß sie für die Gläubigen mit ihrem Glauben gegeben sind. Die rechtliche Anerkennung der Grundrechte sollte über einen moralischen Appell an das Gewissen hinausgehen; sie sollte durch klare gesetzliche Vorschriften verstärkt werden, die Rechtsmittel gegen eine Nichtbeachtung dieser Rechte vorsehen. Diese legislative Aufgabe ist bei der Reform des Kirchenrechtes eine äußerst harte Nuß, eben deswegen, weil im geltenden Kirchenrechtskodex und in der kirchlichen Jurisprudenz von einst in dieser Richtung noch wenig Bedeutsames vorliegt. Die meisten führenden Kirchenrechtsgelehrten von heute sind der Überzeugung, daß alle Bemühungen um ein neues Disziplinargesetz unfruchtbar bleiben werden, wenn nicht die heutigen Forderungen nach formaler Gerechtigkeit gut in das Kirchenrecht einverleibt werden.

Recht und Gesetz beziehen sich auf tatsächlich Gegebenes. Im heutigen Schema der kirchlichen Verwaltung ist es viel zu leicht, einzelne oder Gruppen innerhalb der Kirche zu strafen, zu drangsalieren, zu benachteiligen oder zu entrechten. In jeder Ecke der katholischen Welt und auf jeder Ebene der Kirchenordnung gibt es dafür Beispiele, die allzu bekannt sind, als daß wir sie anzuführen brauchen. Der hierarchischen Autorität ist eine so weite Verfügungsfreiheit gegeben, und es besteht so wenig die Möglichkeit, dem *excès de pouvoir* wirksam abzuhelfen, daß das, was der Begriff «geregelte Freiheit» in sich schließt, einfach nicht vorhanden ist. Der Kirchenrechtskodex untermauerte ein durch und durch autokratisches System, wie sympathisch einzelne Amtsinhaber auch gewesen sein mögen. Ein neues Disziplinargesetz für die Kirche darf sein Gewicht nicht mehr dazu hergeben, daß kirchliche Zwangsmaßnahmen angewendet werden, um weltliche Rechtssachen zu

stützen. Es sollte nicht ein Abklatsch ziviler Verordnungen sein und nicht in erster Linie darauf ausgehen, Verbrechen zu unterdrücken, die bereits durch den Staat geahndet werden können: *ne bis in idem*. Die Kirche muß bei der Entkriminalisierung von Gewissensangelegenheiten die Führung übernehmen. Das Disziplinargesetz sollte die Glaubensgemeinschaft schützen, die Maßstäbe für das christliche Leben setzen und im Heilsdienst eine Hilfe sein. Deswegen ist die wichtigste Forderung die, daß das Eigengesetz der Kirche die Botschaft des Evangeliums vermittle mit Rechtsverfahren, welche die Rechte der persönlichen Verantwortung und des würdigen Selbstausdrucks schützen. Dies sollte meines Erachtens auf einer katalytischen Präsumption der Unschuld gründen[2].

Dreimal im Lauf der Geschichte der Neuzeit hat der Ruf nach universalem Sinn für Fairness und nach einem Gerechtigkeitsideal, das die Menschenrechte gewährleistet, einer über das Rechtswesen enttäuschten Welt Hoffnung verheißen. Die Erklärung der amerikanischen Kolonien am Vorabend des Unabhängigkeitskrieges und die der französischen Gesellschaft am Vorabend der Großen Revolution wurden im letzten Jahrhundert von der Kirche zurückgewiesen. Die tiefgreifende Wirkung, die das Prinzip gesicherter Freiheiten in der Folge auf die Entwicklung der modernen Rechtsinstitutionen haben sollte, ging so dem Kirchenrechtssystem verloren. Es ist denn auch nicht unfair, den Kodex von 1917 als eine Verteidigung der kirchlichen Autorität gegenüber diesem Appell zu charakterisieren. Der Kodex war vor allem dazu bestimmt, die Ausübung der administrativen Gewalten zu erleichtern. Verstöße gegen die Tugenden, die den Weisungen des Konzils von Trient entsprechend in can. 2214, § 2 angeführt sind: *bonitas, patientia, benevolentia, caritas, mansuetudo, misericordia, lenitas* konnten und können von den Gläubigen nicht auf dem Rechtsweg geahndet werden. Im jetzigen System gibt es keinen Weg, um im Fall eines unfairen Verhaltens eine Untersuchung oder zumindest ein unparteiisches Verhör zu erzwingen gegenüber einem hierarchischen Vorgesetzten, der das nicht zugestehen will. Der große Erlaß der Habeaskorpusakte, der eine gerichtliche Untersuchung verlangte, damit eine Bestrafung oder Schmälerung der Rechte als legal gelten könne, ist nicht vorhanden. Was man als vielleicht damit vergleichbar ausgeben könnte, hängt von einem römischen Gnadenerlaß ab[3]. Eine paternalistische Ordnung, worin die Amtsträger bei der Ausübung einer weitgehend ihrem Belieben überlassenen Gewalt über die geistlichen Rechte von Männern und Frauen sich einer schier unwiderleglichen Präsumption guten Glaubens erfreuen, ist mehr als ein bloßer Anachronismus. Sie ist für Personen, die ein Gespür für die berechtigten Aspirationen der heutigen Menschheit haben, ein Skandal. Das Recht auf korrekte Abwicklung von Prozessen darf nicht bloß von Wohlwollen abhängen, sondern muß auf eine festere Basis gestellt werden. Die Rechtsordnung selbst verlangt, daß alle Benachteiligten die Wiedergutmachung eines Unrechts viel leichter erlangen können, als dies gegenwärtig in der Kirche der Fall ist.

Die Zeit nach dem Konzil ist eine Ära, in der der dritte geschichtliche Appell an den Gedanken der Menschenrechte, der als Verzweiflungsschrei der Opfer des Totalitarismus gegen Ende des Zweiten Weltkriegs ertönte, auf immer größere Schwierigkeiten stößt, die seiner effektiven Erfüllung entgegenstehen. Doch die universale Erklärung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen, Verfassungsbestimmungen verschiedener Länder und Texte internationaler Abkommen beseelen Juristen in ihrem Kampf um die Schaffung legaler Mittel zum Schutz der Personrechte aller weiterhin mit größtem Idealismus[4]. Die Grundsätze dieser Erklärungen sind für das Rechtsklima von heute maßgebend; wie Johannes XXIII. bei der Eröffnung des Konzils sagte, bringen sie zum Ausdruck, was der Zeitgeist verlangt.

Seit der Grundsatz der gesicherten Grundrechte vom Konzil sowie von den Päpsten dieses Jahrzehnts in die Soziallehre des Magisteriums aufgenommen worden ist[5], muß er in seinen wesentlichen Punkten auf die Gläubigen anwendbar sein, sofern sie Person in der kirchlichen Gemeinschaft sind. Somit ist es ein absolutes Gebot, daß das, was die Kirche von den Gesellschaften als Gerechtigkeitskriterium verlangt, auf ihre eigene innere Rechtsordnung anwendbar gemacht werde. Die universalen Grundrechte der Person müssen durch geeignete institutionelle, in die Prozeßordnung eingebaute und Rechtsbehelfe vorsehende Maßnahmen in jeder Beziehung, welche die Menschen mit der Kirche haben, sichergestellt werden. «Überall wird es als notwendig empfunden, in der Kirche Verwaltungsgerichte zum angemessenen kanonischen Rechtsschutz einzurichten.»[6] Der in unsern Tagen ertönende Ruf nach Fairness verlangt von der Kirche mehr als das bloße Echo der Moral, die man von andern erwartet. Er erfordert ein überzeugendes, tatkräftiges Zeugnis dafür, daß in der Kirche selbst die Menschenrechte geschützt werden.

Die spezifisch christlichen Werte, die in der sakramentalen Ordnung gegeben sind und sich auf alle erstrecken, die in der Taufe Person in der Kirche geworden sind, sind eine Gabe Christi an jeden Gläubigen. Sie markieren kanonisch sakrale Sphären von Autonomie (Gotteskindschaft) und Aktivität (das universale Priestertum), die mit dem ontologischen Status des Gläubigen gegeben sind[7]. Während in bezug auf die Tunlichkeit oder Nützlichkeit einer Katalogisierung der spezifischen Rechte des Gläubigen in einem Grundgesetz der Kirche eine berechtigte Meinungsverschiedenheit besteht, fehlt es nun nicht mehr am Konsens über den konkreten Charakter der unabdinglichen persönlichen Rechte, die in dieser Ära der Reflexion der Kirche über ihr eigenes Wesen mehr und mehr zutage treten[8]. Es handelt sich dabei um persönliche Rechte, die als Attribute von Natur und Gnade den Personen in der kirchlichen Gemeinschaft zukommen. Sie sind Gott zu verdanken und gehen nicht auf einen Beschluß von Menschen zurück. Für die Rolle von Gesetz und Recht in der Kirche ist es von erstrangiger Bedeutung, die Integrität dieser Rechte zu wahren; deren Anerkennung ist ein umgestaltender Faktor, der die Ausübung des Charismas der Autorität unter den Gläubigen zu prägen hat. Das Kirchenrecht hat nicht nur für Sicherheit und Ordnung zu sorgen; es sollte einen Rahmen wesentlicher Werte institutionalisieren und sie als eine wesentliche Komponente der Personwürde schützen und sichern.

Vorläufige Maßnahmen zur Schaffung neuer Institutionen

Es ist eine Tradition der Jurisprudenz einzuleiten, die durch bindende Entscheide über Rechtsfälle und durch die Schaffung juridischer Präzedenzfälle die Regel exemplifiziert, daß in der Kirche jedermann Rechtsträger ist und sich auf die Forderungen der Gerechtigkeit berufen kann. Einen ersten Schritt in dieser Richtung hat Papst Paul VI. getan in der Konstitution «Regimini ecclesiae universae» vom 15. August 1967, die in die Organisation der Kirche das Prinzip der administrativen Gerechtigkeit hineingebracht hat. Sie hat eine zweite Abteilung der Apostolischen Signatur eingesetzt, um Appellationen gegen administrative Verfügungen entgegenzunehmen[9]. Mehrere Jahre der Erfahrung, die man damit machte, und die veröffentlichten Entscheide[10] haben zu einer ganzen Reihe wissenschaftlicher Untersuchungen geführt[11] und dazu beigetragen, umrißhaft eine Gesetzgebung zu einem neuen System von Verwaltungsgerichten in der Kirche zu entwickeln[12].

Ein Gerichtssystem im kanonischen Recht, worin Streitigkeiten, die sich aus Verwaltungsentscheiden ergeben, an unabhängigen Gerichten dem Recht entsprechend geschlichtet werden können, ist eine institutionelle Einrichtung, die Konsequenzen von größter Tragweite haben kann. Im Gesetzgebungsentwurf zur neuen Prozeßordnung ermöglicht die Übernahme der im Kirchenrecht vorhandenen alten Parallele zur *Star Chamber,* der «modus procedendi ... ex informata conscientia» (can. 2186–2194), ein neues Element in der gesetzlichen Regelung der Rechte des Klerus und der Laienschaft: die Verpflichtung zur Rechenschaftsablegung. Diese Schritte öffnen die innere Rechtsstruktur in der Kirche dem willkommenen Einfluß des modernen Rechtsdenkens. Ein System einer Verwaltungsgerichtsbarkeit ist wenigstens ein Schritt, der getan werden kann, um institutionelle Rechtssicherungen zu schaffen. Bei der Erneuerung der öffentlichen Disziplinarordnung der Christengemeinde läßt sich vielleicht noch eine weitere Möglichkeit finden, die nach einer angemessenen Zeit des Ausprobierens sich ebenfalls mit dem heutigen Stand des Rechtsdenkens vereinbaren läßt.

Der moderne Begriff des Verwaltungsgerichtes hat seinen Ursprung in den Kompetenzen und den Verfahrensweisen des französischen *Conseil d'Etat.* Im Lauf einer langen Geschichte entwickelte dieser Rechtsmittel, die sich in den Begriff *recours pour excès de pouvoir* fassen lassen; dieser läßt sich als eine «Synthese der gerichtlichen Verwaltungskontrolle» bezeichnen und hat den *Conseil d'Etat* in Frankreich zum «wichtigsten Schutz der bürgerlichen und individuellen Rechte vor Willkür» gemacht[13]. Der moderne *Conseil d'Etat* übt eine doppelte Jurisdiktion aus, eine richterliche und eine administrative, was zu merklichen Unterschieden in Bewegungsfreiheit, Handlichkeit und Vorgehensweisen der vorgesehenen Rechtshilfe führt. In seinen effektiven Vorzügen als Rechtsmittel – Einfachheit und geringer Aufwand, Vorgehen auf dem Weg der Untersuchung, volle Prüfung des Gesetzes und des Tatbestandes, Einschränkung des Mißbrauchs der administrativen Gewalt und Haftung öffentlicher Gewalten und des Staates – ist dieses System ein klassischer prätorianischer Rechtsschutz. Durch die Reform von 1953 wurde die eigenartige Jurisdiktion des *Conseil* achtundzwanzig Präfekturräten übertragen, die *tribunaux administratifs* genannt werden. Der Rekurs gegen *excès de pouvoir* bleibt auf die Legalität der Akte und

den Rechtseinspruch beschränkt, war nie in einer schriftlichen Konstitution verankert und hat nicht die gerichtliche Überprüfung der Gesetzgebung in sich enthalten. Dennoch ist er in die Rezesse der Administrativprozesse eingegangen und hat dadurch, daß er sich auf allgemeine Rechtsgrundsätze berief, den Gesetzgeber zu Überprüfungen gezwungen, um alle deklarierten Menschenrechte zu schützen. Die Veröffentlichung wohlüberlegter Meinungen führt zu einer reichen, lebendigen, anpassungsfähigen Rechtsprechung.

In den Ländern der Zivilrechtstradition ist das System der Verwaltungsgerichtsbarkeit nun gut akzeptiert. Durch ein Gesetz vom 6. Dezember 1971 führte in Italien eine lange Erfahrung mit dem Verwaltungsrecht zur Errichtung regionaler Verwaltungsgerichte. In Deutschland schuf die Weimarer Verfassung gewisse Garantien für «Grundrechte», und ein Staatsgerichtshof hatte sie zu schützen. Zur Zeit ist dieses Land das Testgelände für die fortschrittlichsten Methoden zur Stärkung dieser Rechte; das Ergebnis war eine Vielfalt von Straf- und Verwaltungsgerichten auf der Ebene der Bundesländer und des Staates mit einem Bundesverfassungsgericht zur gerichtlichen Überprüfung.

Das System der Verwaltungsgerichtsbarkeit als eine Parallele zum Zivil- und Strafrecht hat jedoch unter den Völkern, die in der englisch-amerikanischen Tradition des *Common Law* (Gewohnheitsrecht) leben, nie Anklang gefunden. Der korrekte Rechtsprozeß, worin die Menschenrechte im 17. Jahrhundert als die Rechte der englischen Staatsbürger zuerst Fleisch und Blut annahmen, formte sich in Gerichtsentscheiden heraus und dauerte weiter in einem allgemein vorhandenen Vertrauen in die gewöhnlichen Gerichtshöfe als Bollwerke der Freiheit. Hier besteht bloß ein einziges System von Gerichten, und diese urteilen nach Recht und Billigkeit zugleich; alle unterstehen ihnen und alle haben zu ihnen gleichberechtigt Zutritt.

Als im November 1969 die Nationalkonferenz der katholischen Bischöfe der Vereinigten Staaten eine spezifisch amerikanische Fassung der Forderungen nach einem korrekten Rechtsverfahren bei der Lösung von Konflikten in der Kirche annahm als eine Spezifikation der Bestimmungen, die in den Canones 1925–1932 für das Schlichtungs- und Ausgleichsverfahren vorgesehen werden, entschieden sie sich für ein System, das sich von dem des *droit administratif* beträchtlich unterscheidet[14]. Der korrekte Prozeß ist ein fest bestehender und durchdachter Komplex geschichtlich gewonnener Rechtsmittel gegen die Verletzung der einzelnen Freiheiten. Das wichtigste von ihnen, das Recht auf persönliche Freiheit, wird wirksam geschützt durch die Habeaskorpusakte, die schon von alters her ausgedacht worden sind und ihren Niederschlag gefunden haben im berühmten 39. Artikel der Magna Charta (1215): «Kein freier Mann soll ergriffen oder eingekerkert ... oder irgendwie umgebracht werden ... außer auf das rechtmäßige Urteil seiner Peers hin oder aufgrund des Landesgesetzes.» Die Kompetenz der Gerichte hört nicht vor dem Gesetzgeber auf, und ihre Gewalt, Übergriffe abzustellen, ist virtuell unbegrenzt. Das Rechtsmaß findet sich in den Rechtstraditionen des englischen Volkes oder in Amerika in der Verfassung und im Staatsgrundgesetz, die den Erfordernissen einer im Wandel begriffenen Gesellschaft entsprechend interpretiert werden. Das korrekte Gerichtsverfahren ist vielleicht der am wenigsten starre, der am wenigsten geschichtlich begrenzte und der mächtige Gesellschaftsnormen einer fortschreitenden Zivilisation am meisten absorbierende Begriff unseres Rechts. Er ist mächtiger, flexibler, anpassungsfähiger, obwohl gleichzeitig eine weniger bestimmbare, weniger beständige und weniger berechenbare Sicherung menschlicher Rechte als sein europäisches Gegenstück. Diese Ambivalenz erklärt die sehr unterschiedliche Einschätzung seiner Gesamtwirkung.

Der große Historiker der englischen konstitutionellen Regierung, A. V. Dicey, sagte in seinem 1885 erstmals erschienenen bekannten Werk «The Law of the Constitution»: Die Rolle des Rechts steht «im Gegensatz zu jedem Regierungssystem, das auf der Machtausübung von Personen beruht, die über weitgehende, willkürliche oder dem eigenen Gutdünken überlassene Zwangsgewalten verfügen.» Dies besage, daß jedermann dem Landesgesetz unterstehe und unter die Jurisdiktion der gewöhnlichen Gerichte falle[15]. Dicey war mißtrauisch gegenüber einer besonderen Körperschaft für ein Verwaltungsrecht, das von speziellen Gerichtshöfen angewandt wird zur Beurteilung des Verhaltens von Beamten. Er wies also das Rechtssystem, wie der französische *Conseil d'Etat* es darstellt, als für die Völker der englischen Tradition undurchführbar zurück. Sein Mißtrauen dauert in den rechtswissenschaftlichen Werken der Gewohnheitsrechtstradition weiter.

Ein korrektes Gerichtsverfahren ist ein Weg, um die Rolle des Gesetzes in der Gesellschaft in einer starken Betonung der Integrität der Prozeßrechte

zum Ausdruck zu bringen. Freiheit unter Recht und Gesetz ist mehr als bloßer Gehorsam gegenüber schriftlich niedergelegten Gesetzen. Sie anerkennt, daß es für die Macht sittliche Schranken gibt, die zu überschreiten die Gesellschaft nicht zulassen wird.

Es ist ein Unsinn, zu fragen, welches das bessere Rechtssystem sei. Auf ihren jeweiligen eigenen Handlungsfeldern ist jedes von ihnen notwendig. Beide können zur Reform des Kirchenrechts beitragen. Aus einer vergleichenden Analyse erhellt, daß die klassischen Systeme zum Schutz der Menschenrechte von den tiefsten Regungen des nationalen Rechtsempfindens, des französischen, englischen oder amerikanischen, inspiriert sind. Auf der Suche nach vorläufigen Maßnahmen, um der Kirche neue kanonische Institutionen zu verschaffen, sollte kein Experiment unversucht gelassen werden. Gewiß sollte im Laboratorium der Kirchen ein neues Disziplinargesetz Hand in Hand gehen mit Maßnahmen in bezug auf das Prozeßwesen, die sich mit dem fundamentalen Sinn für Fairness ihrer Mitglieder vereinbaren lassen. Die dringlichste Aufgabe, die sich der Jurisprudenz der Kirche heute stellt, ist die Entwicklung einer gangbaren Erfahrungsbasis, um das positive Recht zu schaffen, zu bewerten, zu lenken, anzuwenden, es anzunehmen oder schließlich auch zu verwerfen. Die Idee einer Rechtssatzung, die unter der Führung der internationalen Juristenkommission Gestalt annimmt, ist ein Komplex von Wertbejahungen und Praktiken, von Institutionen und Verfahrensweisen, die «von Erfahrung und Überlieferung in den verschiedenen Ländern der Welt, die oft dieselben wechselnden politischen Strukturen und wirtschaftlichen Hintergründe haben, als wesentlich erwiesen worden sind, um den Einzelmenschen vor einer Willkürherrschaft zu schützen und ihn sich seiner Menschenwürde erfreuen zu lassen»[16].

Fairness und Wahrheit bei Prozessen

Für eine vergleichende Untersuchung, um für die Kirche ein Grundsortiment von prozessualen Sicherungen zu entdecken und vorzuschlagen, die von allen als notwendig empfunden und bejaht werden, ist es wichtig, die Diskussion über die Beiklänge eines langwierigen internationalen Benennungsstreites zwischen Anhängern von «adversarialen» und «inquisitorialen» Prozeßsystemen zu entschärfen. Wie Roscoe Pound einmal bemerkte, sollte die Frage die sein: «Was erfordern Recht und Gerechtigkeit?»[17] und nicht, ob – um mit Justice Jackson zu sprechen – «ein Gewohnheitsrechtsprozeß ein Gegenpartei-Verfahren ist und immer zu sein hat»[18]. Die moralische Annehmbarkeit des Entscheides wird nicht dadurch verringert oder aufs Spiel gesetzt, daß der Richter während des Prozesses aktiv teilnimmt, um die Wahrheit zu ermitteln, indem er selbst Zeugen einberuft und verhört, sofern stets und überall dafür gesorgt ist, daß diese Vollmacht fähigen Richtern anvertraut wird. Für jedes Rechtsprechungssystem ist es indes unerläßlich, daß der Richter unabhängig und unparteiisch ist, daß sich seine Urteile praktisch vollstrecken lassen und daß es allgemein möglich ist, das Gutachten und die Assistenz eines örtlichen Gerichts beizuziehen.

Gleicherweise sollte die erhabene Forderung, die Rechtsprechung «aufgrund der Wahrheit, aufgrund nichts als der Wahrheit» vorzunehmen, uns nicht davon abbringen, kraftvoll dafür einzutreten, daß die Möglichkeit gelassen wird, eine Versöhnung einem Entscheid vorzuziehen. Wir sollten die Notwendigkeit und Bedeutung eines gerichtlichen und vorgerichtlichen Kompromisses anerkennen und zumindest sollten wir uns dem stets wachsenden Trend anschließen, der dafür eintritt, daß man mit dem Urteil zurückhält, wo absolute «Wahrheit» und absolute Gerechtigkeit als Illusionen oder unerreichbare Ziele erscheinen und wo darum beide auf die Realitäten des Friedens, eines relativen Friedens, eintreten sollen. Geben wir dem Schiedsspruchverfahren den freien Raum, der seit der Zeit der Römer innerhalb und außerhalb des positiven Gesetzes beansprucht worden ist.

Welche Rechte sollte eine Grundhaltung der Fairness einer bedrängten Person in einer erneuerten Rechtsordnung gewährleisten? Selbstverständlich kann keine Aufzählung vollständig sein. Jede Person, die mit Strafe belegt wird oder deren Interessen durch einen Verwaltungsentscheid oder durch die Betätigungen anderer innerhalb der Kirche geschmälert werden, sollte indes ein absolutes Recht haben auf ein genaues, unparteiisches Verhör, bei dem sie sich angemessen verteidigen kann. In einem Prozeß vor irgendeinem Gericht sollten ihr folgende Rechte zustehen[19]: a) das Recht, während des ganzen Prozesses persönlich anwesend zu sein; b) das Recht, von allem, was gegen sie vorgebracht wird, ebenso Kenntnis zu haben wie der Gerichtshof; c) das Recht, vom Gericht angehört zu werden; d) das Recht, ihren Fall selbst zu führen oder sich durch einen von ihr selbst gewählten qualifizierten Advokaten vertreten zu lassen; e) das Recht, nicht zu Selbstbeschuldigungen gezwungen

oder verleitet zu werden; f) das Recht, alles Beweismaterial in der Form, in der es dem Prozeß vorliegt, zu lesen oder anzuhören und dieses Beweismaterial durch Konfrontation mit den Zeugen zu prüfen; g) das Recht, jeden von ihr gewünschten Zeugen herbeizurufen; h) das Recht darauf, daß der Prozeß öffentlich stattfindet, außer es würde dadurch andern schwerer Schaden zugefügt; i) das Recht darauf, daß ihr aus dem Prozeß kein Nachteil erwächst, außer man findet, daß ihr Verhalten eine klare Verletzung einer bestimmten kirchlichen Gesetzesvorschrift war, die ordnungsgemäß erlassen und vor der Zeit, in der die Zuwiderhandlung erfolgte, promulgiert worden ist; k) das Recht, daß ihr aus dem Prozeß kein Nachteil erwächst, außer dem, den das Kirchenrecht für die betreffende Gesetzesübertretung vorsieht; l) das Recht, für unschuldig gehalten zu werden, außer und bis genügend glaubwürdiges Beweismaterial vorgelegt worden ist, um diese Annahme zu entkräften; m) das Recht auf ein voll begründetes Urteil; n) das Recht, daß der Prozeß revidiert werden kann, indem der Verurteilte die Möglichkeit hat, an wenigstens ein höheres Gericht zu appellieren, und schließlich o) das Recht, kein doppeltes Risiko eingehen zu müssen.

Die kirchenrechtliche Anerkennung dieser grundlegenden Prozeßrechte sowie der Grundrechte der Christen würde der Kirche wohl von ungeheurem Nutzen sein. Die Berichte über die in einzelnen Rechtsfällen getroffenen Entscheide würden dann eine lebendige Analyse und Interpretation ermöglichen, um eine rechtswissenschaftliche Lehre über die in der Kirche fair behüteten Freiheiten aufzubauen. So könnte die Kirche ein sehr inhaltsreiches Schema von legalen Rechten, Vorrechten, Freiheiten, Verbindlichkeiten und Pflichten beisteuern, das wegleitend sein könnte für Christen, die zu bestimmen suchen, was das überkommene kirchliche Gesetzbuch von ihnen zu einer christlichen Lebensführung getan wünscht.

Im Raum der disziplinären Bestimmungen

Drei Schlußbemerkungen sollen diese Überlegungen kurz abschließen. Sie betreffen die Hauptfehler des alten Gesetzes und die verbleibenden Schwächen des neuen, nämlich die Geheimhaltung, die automatisch eintretenden Strafen und die unbegrenzte Verfügungsgewalt, die kirchlichen Obern bei Anzeichen eines Skandals gegeben ist. Alle diese Punkte sind seit Jahren angefochten worden. Sie enthalten eine Verwechslung des innern Gewissensbereichs mit der äußern Ordnung der Kirche und bieten einen leichten Weg, um das ganze Rechtsschema zu hintergehen. Darum besteht das gesunde Verlangen, sie möchten in einem neuen Disziplinargesetz ausgemerzt werden.

Soll das neue Pönalgesetz, wie gesagt, auf die äußere Ordnung der Kirche beschränkt bleiben, so ist seine Anwendung für die Gemeinschaft der Gläubigen von Bedeutung. Zum Schutz von Personen, die eines Vergehens angeklagt werden, ist es notwendig, Geheimverfahren und Repressalien gegen sie zu unterlassen, und in den Richtern muß der Sinn für ihre Verantwortung und für die Wichtigkeit ihrer Funktion wachgehalten werden. Während die Verschwiegenheit für die Ohrenbeichte und für die individuelle pastorale Beratung unerläßlich ist, ist das Geheimverfahren in der öffentlichen Ordnung für die betreffende Person und für die Gemeinde oft mehr von Nachteil als von Vorteil.

Was das Problem der von selbst eintretenden Strafen betrifft, die man sich mit der Tat selbst zuzieht und denen man bei der Verübung eines Verbrechens ipso facto verfällt, so sind sie eine Besonderheit der spätmittelalterlichen Rechtsordnung der Kirche, heute aber nicht weniger fraglich als die sich durch den ganzen Kodex hinziehende Schwierigkeit, daß die gleiche Person mit der Rolle des Anklägers und Richters identifiziert wird. Wenn eine Strafe automatisch auf die Tat folgt, wird der Betreffende in seinem Fall gleichzeitig Ankläger, Richter und Verteidiger in einer Person. Dabei lassen sich keine Verantwortungsgrade unterscheiden. Während *Latae-sententiae*-Strafen im Rechtsbereich Geltung haben, wird es dem Gewissen des Einzelnen überlassen, ob er sich an sie halten soll oder nicht. Es ist sehr zweifelhaft, ob sie eine abschreckende Wirkung ausüben; wenn einer ihnen verfällt, wird der Betreffende von der Gemeinschaft und ihren Autoritäten isoliert, und die Zurechtweisung, das Zureden und die brüderliche Liebe, die zu einer Umkehr und zu einer Heilung der Folgen der Sünde notwendig sind, werden praktisch jedermann verunmöglicht. Verborgene persönliche Verstöße, die – außer im Gewissensbereich – ungestraft bleiben, fügen der Kirche keinen Schaden zu. Darum wäre es besser, daß jedes Urteil, das den Rechtsbereich betrifft, *ab homine* gefällt würde und daß die *Latae-sententiae*-Strafen nicht nur der Zahl nach vermindert, sondern überhaupt fallengelassen würden[20].

Der Begriff «Ärgernis» ist in unserer Zeit so schwer verständlich, daß man sich über ihn wohl

kaum einig werden wird. Einige der größten Skandale für das christliche Empfinden, wie die Rassendiskriminierung oder die Ausbeutung der Armen, werden in den Canones nicht einmal erwähnt. Das bisherige Gesetz erlaubte in Canon 2222, § 1 den kirchlichen Obern, darüber zu befinden, ob ein Skandal vorliege, und einen Rechtsprozeß gänzlich zu umgehen, indem auf administrativem Weg Strafen auferlegt wurden, in Einzelfällen ohne vorhergehende Warnung. Die meisten Strafen wurden denn auch *extra iudicium* oder automatisch auferlegt und dann in einer Erklärung veröffentlicht. Es bestand keine Hoffnung, gegen ein solches Verfahren wirksam rekurrieren zu können. Diese Einrichtung bot natürlich krassesten Rechtsmißbräuchen Raum und widerspricht gänzlich den im Hauptteil dieses Aufsatzes geäußerten Grundsätzen. Nicht nur kann man sich fragen, ob jemand bestraft werden soll, wenn sein Verhalten für andere ein Skandal ist, und ob die Bestrafung der einzige Weg ist, um das Ärgernis zu beseitigen, sondern es ist auch gefährlich, dieser sehr willkürlichen Gewalt freien Lauf zu lassen, indem man sie nicht dazu verpflichtet, selbst in Notsituationen den korrekten Prozeßweg einzuschlagen. *Scandalum* und *gravis ordinis perturbatio* sind zu vage Begriffe, als daß die Gemeinschaft und die betroffenen Personen sie nicht sorgfältig konkret zu bestimmen hätten.

Die Rechte der Person und die der Gemeinschaft in einem neuen Disziplinargesetz für die Kirche ins Gleichgewicht zu bringen, setzt eine ernsthafte Anstrengung voraus, die im bisherigen Gesetz vorhandene Benachteiligung der Person zu beheben. Fairness und Unparteilichkeit lassen sich in kirchenrechtlichen Bestimmungen nicht absolut erreichen, sind aber Ziele, die in größere Reichweite gerückt werden durch die Erfahrung, die man mit einem Gesetz macht, das sichtlich abgestimmt ist auf die einzigartige Würde und die Rechte, die jeder Person in Christus zukommen.

[1] Decr. «Apostolicam Actuositatem» Nr. 16; Const. «Lumen Gentium» Nr. 32.

[2] Vgl. O. Cassola, Specimen partis primae libri CIC reformatae proponitur: Apollinaris 40 (1967) 457–479 zu der gegenteiligen Annahme von can. 2200, § 2. Can. 10, § 3 des neuen Schemas, der die Präsumption einer Schuld tilgt, aber an einer Präsumption der Zurechenbarkeit festhält, schafft einen Kompromiß, der die betreffende Person nicht angemessen von der Beweislast entlastet.

[3] Can. 1601. Eine außergerichtliche Appellation war einst im Kirchenrecht vorgesehen. 1908 schaffte Pius X. sie ab. In der Folge erklärte can. 1601 die Gerichte für absolut unzuständig, um Appellationen gegen Entscheide der Hierarchie entgegenzunehmen. Vgl. H. Schmitz, Appellatio Extraiudicialis (München 1970).

[4] Einen guten, kurzen Überblick über die Entwicklung und die zunehmende legale Bedeutung der Universalen Erklärung der Menschenrechte bietet E. Schwelb, Human Rights and the International Community (Chicago 1964).

[5] Vor allem die Konst. «Gaudium et Spes» und die Erkl. «Dignitatis Humanae»; Johannes XXIII., «Pacem in Terris»; Paul VI. «Populorum Progressio». Vgl. auch die Ansprache, die Paul VI. am zwanzigsten Jahrestag der Universalen Erklärung der Menschenrechte, am 25. Mai 1968, an die Kirchenrechtsgelehrten hielt: Acta Apost. Sedis 60 (1968) 337–342.

[6] Principia quae Codicis Iuris Canonici Recognitionem Dirigant: Communicationes 2 (1969) 77–85 (Zitat S. 83). Vgl. auch die Erklärung der Bischofssynode von 1971 zur Frage der Gerechtigkeit auf der Welt. Can. 20, § 1 der vorgeschlagenen «Lex Ecclesiae Fundamentalis» lautet: «Christifidelibus competit ut iura quibus in Ecclesia gaudent legitime defendant in foro ecclesiastico, et quidem via iudiciali necnon, in casibus iure definitis, via administrativa, ad normam sacrorum canonum.»

[7] Eine gute Untersuchung über die Rechte des Christen ist die von P. J. Viladrich, Teoria de los derechos fundamentales del fiel (Pamplona 1969). Vgl. auch H. Heimerl, Menschenrechte, Christenrechte und ihr Schutz in der Kirche: Theol.-prakt. Quart. 125 (1973) 26–35.

[8] J. Arias, Principios básicos para la reforma del derecho penal canónico: Ius Canonicum 10 (1970) 185–208; L. Örsy, The Problem of Constitutional Law in the Church: The Jurist 29 (1969) 29–56.

[9] Acta Apost. Sedis 59 (1967) 885–928, Anm. 106.

[10] Vgl. z.B. Periodica 60 (1971) 273–350.

[11] Das führende Werk ist das von I. Gordon in: Periodica 57 (1968) 602–652; 59 (1970) 99–109; 61 (1972) 251–378. Vgl. auch Jaime Traserra, La tutela de los derechos subjectivos frente a la administración eclesiástica (Barcelona 1972).

[12] Communicationes 3 (1970) 191–194.

[13] P.-L. Josse, Extension et limites des compétences du Conseil d'État sur les actes, sur les juridictions, sur les ordres: Le Conseil d'État, Livre Jubilaire (Paris 1952) 163–164.

[14] National Conference of Catholic Bishops (Washington D.C., 1969).

[15] (London [6]1902) 184.

[16] Journal of the International Commission of Jurists 1 (1957) 6 (Leitartikel).

[17] The Causes of Popular Dissatisfaction with the Administration of Justice: The American Law Review 40 (1906) 739.

[18] Hickman v. Taylor, 329 U.S. 495, 516 (1946), unter Mitarbeit von J. Jackson.

[19] Vgl. A Bill of Rights for the Universal Church: The Tablet (16 Dec. 1972) 1215.

[20] Zu einer ins einzelne gehenden Erklärung und Rechtfertigung von *Latae-sententiae*-Strafen im Kirchenrecht vgl. den ausgezeichneten Aufsatz von V. de Paolis, De legitimitate poenarum latae sententiae in iure poenali canonico: Periodica 62 (1973) 319–373.

Übersetzt von Dr. August Berz

WILLIAM BASSETT

geboren 1932 in Peoria (Illinois, USA), 1959 zum Priester geweiht. Er promovierte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Kirchenrecht und an der Katholischen Universität von Amerika zu Washington in Zivilrecht. Nach sechs Jahren Tätigkeit an der Schule für Kirchenrecht der Katholischen Universität von Amerika ist er jetzt Professor für Rechtswissenschaften an der Universität San Francisco. Er veröffentlichte kirchenrechtliche, zivilrechtliche und rechtsgeschichtliche Arbeiten.

Berichte

Giuseppe Alberigo

Die Verurteilung der Kommunisten vom Jahre 1949

Am 15. Juli 1949 veröffentlichte der «Osservatore Romano» ein Dekret des Sanctum Officium, worin auf Anfragen hin verfügt wurde, daß Katholiken, die mit Wissen und Willen der kommunistischen Partei beitreten oder sie unterstützen oder ihre Lehre und Praxis vertreten, nicht zu den Sakramenten zugelassen werden dürfen. Dementsprechend wurde bestimmt, daß Katholiken, welche sich zu der materialistischen und antichristlichen Lehre des Kommunismus bekennen, als Apostaten ipso facto der in spezieller Weise dem Heiligen Stuhl vorbehaltenen Exkommunikation verfallen[1]. Pius XII. hatte am 30. Juni das Dekret approbiert; es ist jedoch nicht bekannt, welches Mitglied des Sanctum Officium den Text redigiert hat, und auch nicht, welche Diskussion sich eventuell in der Kongregation, insbesondere in der Vollversammlung vom 28. Juni, abgespielt hat[2].

Die Veröffentlichung des Dekrets rief eine ungeheure Erregung hervor und führte zu einer verwickelten Reihe von Konsequenzen. Das Dekret kam eigentlich unerwartet. Gewiß war die Haltung der katholischen Kirche – die der verschiedenen Episkopate wie die des Papsttums – zum Kommunismus schon seit einem Jahrhundert bekannt, und man war zu einer immer intransigenteren Verurteilung übergegangen, die bis zum Pontifikat Pius' X. vor allem aus gesellschaftlichen Gründen und seit der Enzyklika «Quadragesimo Anno» Pius' XI. (1931) durch den Vorwurf der Gottlosigkeit begründet wurde. Dennoch wurde die öffentliche Meinung, wenn auch nur verworren, inne, daß das Dekret von 1949 etwas Neues darstelle, da es von der Verurteilung einer Ideologie zu der Verurteilung von Personen überging und ihnen gegenüber die Anwendung schärfster geistlicher Sanktionen vorsah. Auch handelte es sich nicht bloß um einige klar und genau benannte Personen, sondern um ganze Kategorien von Christen. Aus der Distanz von fünfundzwanzig Jahren besehen erscheint dies als das charakteristische Element des Dekretes, das etwas Einmaliges darstellt, weil eine ungemein hohe Zahl von Personen in sehr unterschiedlichen geistlichen, kulturellen und politischen Situationen davon betroffen wurden[3]. Auch wenn die angedrohten Strafmaßnahmen vom kirchlichen Gesetzbuch generisch vorgesehen wurden, so machte sie das Dekret doch wirksam gegenüber Millionen von Katholiken, die aufgrund abstrakter Kategorien politisch-religiöser Natur ermittelt wurden, wobei es dem einzelnen Priester im sehr delikaten Beichtstuhl überlassen war, darüber zu befinden, ob die Voraussetzungen wirklich zuträfen.

Bevor wir die Konsequenzen des Dekrets analysieren, ist es deshalb angezeigt, in groben Umrissen den geschichtlichen Kontext, in den es eingebettet ist, nachzuzeichnen, damit wir die Motive eines so schwerwiegenden Erlasses verstehen, der tiefe, oft noch offene Risse hervorgebracht hat. Wir müssen uns bewußt sein, daß Umstände verschiedener Natur eingewirkt haben. Vor allem ist an die zunehmende Verschlimmerung des kalten Krieges zu erinnern, der nicht nur die Vereinigten Staaten und die Sowjetunion, sondern nunmehr zwei Blöcke, den Westblock und den Ostblock, in Feindschaft zueinander brachte. Zwischen dem 20. Juni 1948 und dem 11. Mai 1949 hatte die Blockade von Berlin stattgefunden, und am 4. April 1949 war das Atlantische Bündnis unterzeichnet worden. Immer häufiger sprach man von einem «Eisernen Vorhang» zwischen den beiden Machtblöcken, deren Gegensätzlichkeit in ihren Forderungen immer totalisierender wurde; sie betraf sämtliche Lebensaspekte und brachte sie alle in Gegensatz zum feindlichen Block. Diese ideologische Mobilisation riß, wenn auch in verschiedenem Maß, auch die christlichen Kirchen und besonders intensiv die römisch-katholische Kirche mit sich[4]. Rom stand der Expansion der Volksdemokratien in den Ländern Osteuropas (Litauen, Polen, Rumänien) und dem Erstarken der kommunistischen Parteien vor allem in Italien und Frankreich gegenüber. In den fünfziger Jahren kam es zu einer ausgeprägten Integration der katholischen Kirche als eines wesentlichen Faktors des Westblocks. Dieses Hineinverwickeltwerden brachte es mit sich, daß die katholische Kirche nicht nur Objekt und Subjekt der Polemik mit dem Kommunismus wurde, sondern auch und vor allem, daß sie in die innere Logik hineingezogen wurde, die den frontalen Gegensatz der beiden in kaltem Krieg miteinander stehenden Blöcke bestimmte. Infolgedessen färbten die ideologische Geschlossenheit, die polemische Intransigenz, die Ablehnung jeder inneren

Artikulation auch auf den Katholizismus ab. Er wurde vom vorherrschenden Zug des Gegensatzes zwischen den Blöcken angesteckt, der darin bestand, daß sich die eigenen Kräfte und Fähigkeiten in der gegenseitigen Opposition erschöpften, die so paradoxerweise zur Raison des Lebens und Überlebens der Rivalen wurde.

Neben diesem allgemeinen politischen Kontext dürfen wir die politischen Verhältnisse Italiens nicht vergessen, die wie bei so manchen andern Gelegenheiten in der Entscheidung Roms von 1949 eine sehr wichtige Rolle gespielt haben. In Italien war nämlich die stärkste kommunistische Partei des Westens vorhanden (in den Wahlen von 1946 hatten 19% der Stimmbürger für sie gestimmt), und diese ging zu einer Politik der den Katholiken «hingehaltenen Hand» über, was die kirchlichen Kreise mit Besorgnis erfüllte. Doch ist auch daran zu erinnern, daß gerade in Italien zu Ende des Krieges die kommunistische Partei zusammen mit der Democrazia Cristiana, die bekanntlich die Katholiken um sich scharte, an der Regierung teilgenommen hatte. Es war eine stürmische, sich rasch verschlechternde Zusammenarbeit, die aber bis zum Mai 1947 gedauert hatte; überdies waren Katholiken und Kommunisten bis zum August 1948 in einer Einheitsgewerkschaft verblieben. Der entscheidende Zeitpunkt des politischen Bruches zwischen den Katholiken und den Kommunisten in Italien waren die Wahlen vom April 1948, in denen die Democrazia Cristiana die absolute Mehrheit im Parlament errang. Die politischen Umstände bieten aber nicht eine erschöpfende Erklärung für die Motive und Umstände des Dekretes von 1949. Bei diesem Entscheid spielten sicher auch die Besorgnisse mit, welche die Nachrichten über die mißlichen und oft traurigen Verhältnisse auslösten, in denen sich die Katholiken, und vor allem die katholische Hierarchie, in den sozialistischen Ländern befanden. Nicht weniger Besorgnis erregte die Feststellung, daß beträchtliche Massen von katholischen Arbeitern und Bauern sich den westlichen kommunistischen Parteien anschlossen[5], und der Umstand, daß der Marxismus auf der von Marx und Engels erarbeiteten klassischen Religionskritik insistierte und angebliche Engagements der katholischen Kirche zugunsten des kapitalistischen gesellschaftlichen und politischen Systems an den Pranger stellte.

Und schließlich muß man auch die eigentlich weltanschaulichen, ekklesiologischen und pastoralen Faktoren in Rechnung stellen, die für das Dekret mitbestimmend waren. Wie bereits angedeutet, bestanden die weltanschaulichen Bedenken im wesentlichen in der Überzeugung, daß der Marxismus als Ideologie und politische Bewegung einen wesentlich atheistischen Charakter aufweist. Aus diesem Grund hatten Pius XI. und Pius XII. wiederholt interveniert bis zur Aufforderung des Pacelli-Papstes vom 11. Februar 1949, «die Sünden des Atheismus und des Gotteshasses zu sühnen»[6], was – nach Meinung einiger – das unmittelbare Vorspiel zum Dekret darstellte. Heute fragen sich viele, ob diese Bewertung nicht in einem doppelten Mißverständnis befangen war. Auf der einen Seite machte man viel Aufhebens von der philosophischen Komponente des Marxismus und auf der andern Seite unterlag man der Logik der Konfrontation mit dem Marxismus so sehr, daß man unbewußt eine Ideologisierung des Christentums hinnahm – eine Ideologisierung, welche die Geschmeidigkeit und Anpassungsfähigkeit an andere Kulturen und geschichtliche Verhältnisse schwächte. Diese betont ideologische Ausrichtung des Katholizismus bezahlte man mit einem Kirchenbild, das von der Konfrontation mit den modernen Staaten bestimmt war. Diese Konfrontation hatte, wenigstens von Bellarmin an, zur Wirkung gehabt, daß man die rechtlichen und hierarchischen Aspekte der Kirche betonte, und das Rundschreiben «Mystici Corporis» von 1943 sakralisierte sie eher, als daß es sie ins Gleichgewicht gebracht hätte. Inbegriff von all dem war die Definition der Kirche als «societas perfecta» – eine Auffassung, die über die Einheit im Glauben hinaus ein uniformes Verhalten der Gläubigen, vor allem in den sozialen und politischen Fragen forderte[7]. Nach dieser Vorstellung stand die Kirche als Ideologie zwischen den Ideologien und als Macht zwischen den Mächten. Die Gefahr, infolge einer ideologischen Verseuchung um das eigene Wesen zu kommen, wurde unerträglich und gab den Anstoß dazu, die antichristliche Ausrichtung des Marxismus sowie der kommunistischen Parteien als erwiesen anzunehmen und schließlich auch von der alten, klassischen Unterscheidung zwischen Sünde und Sünder, Irrtum und irrendem Menschen abzugeben[8]. Und sicherlich spielten auch pastorale Überlegungen mit im Blick auf Osteuropa, auf die harte Spannung zwischen den sozialistischen Regierungen und den Kirchen – die mit den vorangegangenen bürgerlichen Regimes oft solidarisch gewesen waren –, und im Blick auf Westeuropa, auf die immer stärkere Hinneigung von Katholiken zu den marxistischen Parteien und zu deren gesellschaftlichen und politischen Forderungen[9].

Das Dekret von 1949 läßt sich nur auf diesem komplexen Hintergrund richtig verstehen. Weil keine direkten Informationen über dessen Vorbereitung vorhanden sind, ist hinzuzufügen, daß man wahrscheinlich das Gravierende einer Maßnahme, die vermittels äußerst schwerwiegender Sanktionen sich auf eine verallgemeinerte persönliche Ebene erstreckte, nicht so recht einsah, da man der katastrophalen manichäischen Überzeugung war, daß es sich bei der Stellungnahme gegen den Marxismus um etwas ganz Entscheidendes handle und daß deswegen qualitativ neue Kampfmittel eingesetzt werden müßten[10]. Schwieriger ist es, die Gründe zu bestimmen, die Rom bewegten, das Dekret gerade anfangs Sommer 1949 zu erlassen, da doch der Gegensatz zum Kommunismus gewiß nicht etwas Neues war. Diesbezüglich scheint der Hauptfaktor der gewesen zu sein, daß sich der kalte Krieg verschärfte, der mit dem Abschluß des Atlantischen Bündnisses und sodann des Warschauer Paktes das Auseinanderfallen der antifaschistischen und antinazistischen Koalition besiegelte, und daß der Westblock den «antibolschewistischen» Kampf wieder aufnahm, der beim Aufkommen der Diktaturen eine große Rolle gespielt hatte. Zu dieser Radikalisierung kam es eben in den ersten Monaten 1949, und anderseits ließ es die Entwicklung der politischen Situation Italiens, die der Heilige Stuhl sehr aufmerksam und sensibel verfolgte, nun zu, Katholiken und Kommunisten in frontalen Gegensatz zueinander zu bringen. Wäre das Dekret zwölf Monate früher erschienen, so hätte das zu einem Konflikt zwischen der italienischen Regierung und dem Heiligen Stuhl führen müssen[11] und wäre die Politik der Democrazia Cristiana, die von der Zusammenarbeit mit der kommunistischen Partei nicht absehen konnte, in Verlegenheit gebracht worden.

Das Dekret des Sanctum Officium rief vor allem politisches Interesse hervor, wie das die vom «Osservatore Romano» veröffentlichten Kommentare bezeugen. Der «Osservatore» machte geltend, daß die Maßnahme aus religiösen Gründen erfolgt sei. Auf diesen Ton waren auch die flankierenden Verlautbarungen einiger europäischer Episkopate gestimmt, wobei diese jedoch angelegentlich betonten, daß das Dekret die Ablehnung und Mißbilligung des Kapitalismus durch die katholische Kirche nicht abschwäche. Auf der konkreten Ebene – es sind zwar keine zuverlässigen Forschungen hierüber vorhanden – hatte das Dekret ein starkes Echo und führte zu sehr heiklen Konsequenzen. In Osteuropa reagierten die kommunistischen Regierungen sehr heftig[12], gleichzeitig aber sahen sich verschiedene katholische Gruppen veranlaßt, ihre Beziehungen zu den neuen politischen Regimes von Grund auf neu zu überdenken, wobei sie übersehene Möglichkeiten zu einer authentischen, aber nicht notwendigerweise polemischen Glaubenspräsenz gegenüber dem Sozialismus entdeckten. In Westeuropa riß das Dekret sehr bedenkliche Klüfte auf. Das bezeugen die nachträgliche Erklärung des Sanctum Officium vom 11. August 1949 und der Umstand, daß manche Kommentatoren die in Frage 3 des Dekretes enthaltene Bedingung «mit Wissen und Willen» betonten. In Abänderung des Entscheides vom Juli stellte nämlich im Monat darauf die gleiche römische Kongregation klar, daß die Ausschließung von den Sakramenten nicht die Eheschließung betreffe, da die beiden Partner und nicht der Priester Spender des Ehesakramentes seien. Über diesen technischen Grund hinaus, der wenig überzeugend tönte und den Verfassern des Dekrets wohl kaum entgangen sein dürfte, war zweifellos das Bestreben vorhanden, unerwarteten alarmierenden Wirkungen des Dekretes selbst zu begegnen. Man befürchtete, daß die Verbindungen der Kirche mit dem kommunistischen Fußvolk abreißen könnten, indem dieses Zuflucht zu der Zivilehe nehme. Schon vorher hatte man aus der gleichen Besorgnis heraus betont, daß die Sanktionen erst dann angewendet werden dürften, wenn feststehe, daß jemand «mit Wissen und Willen» dem Kommunismus anhange[13]. Auch auf diesem Weg suchte man die allzu krassen Auswirkungen eines Aktes einzuschränken, dessen religiöse Tragweite vielleicht nicht richtig eingeschätzt worden war und die man nun etwas zu entdramatisieren suchte. Leider sind keine seriösen Forschungen über die konkrete Haltung des Episkopates angestellt worden, doch läßt das eine oder andere Indiz auf die Möglichkeit schließen, daß nicht wenige Bischöfe, statt das Dekret passiv über sich ergehen zu lassen, dessen pastorale Auswirkung genau umgrenzt haben, ohne jedoch dessen kanonische Legitimität in Frage zu stellen. Ich denke dabei an die Bischöfe zweier Diözesen Italiens, die eine Mehrheit von Anhängern oder Mitläufern der kommunistischen Partei aufweisen. Dem Kardinal Giacomo Lercaro von Bologna und dem Kardinal Elio Della Costa von Florenz gelang es auf verschiedenen Wegen, die verallgemeinernden Wirkungen des römischen Dekrets drastisch zu beschränken. Lercaro erklärte, er habe eine Umfrage bei über zweihundert Pfarreien seines Bistums veranstaltet, aus der her-

vorgehe, daß die meisten der Christen, die für die kommunistische Partei gestimmt hätten, dies weder mit Wissen noch mit Willen getan hätten und daß sie darum nicht den im Dekret vorgesehenen Strafmaßnahmen verfielen[14]. Und Della Costa verfügte im Jahre 1951 – obwohl der toskanische Episkopat eine gegenteilige Instruktion herausgegeben hatte –, daß die Pfarrer zuerst den Bischof konsultieren müßten, bevor sie Kinder, die in kommunistischen Jugendorganisationen mitmachten, nicht zur Erstkommunion oder Firmung zuließen[15]. Fälle wie diese zeigen, daß eine schwere Spannung zwischen ideologischen und religiösen Faktoren des römischen Dekrets bestand. Diese Spannung verschärfte sich in den Zonen, in denen sich der Klerus für befugt oder gar für verpflichtet hielt, beim Beichthören sich zu vergewissern, ob die im Dekret vorgesehenen Fälle beständen oder nicht. Sehr häufig hinterließen die Beichtväter bei den Pönitenten den peinlichen Eindruck, sich nach den politischen Meinungen und nicht nach dem Glauben erkundigt zu haben. Um das Bestreben, bei den Katholiken prokommunistische Neigungen einzudämmen, kümmerte man sich so im großen und ganzen nicht, während Christen, die sich wegen ihres sozialen Einsatzes getroffen fühlten, zwangsläufig von der Kirche wegrückten. Statt zur Wahrung der Identität der Kirche und zur Gewißheit, ihr anzugehören, kam es im Gegenteil zu einer Einebnung der katholischen Kirche[16] auf das kapitalistisch inspirierte System des Westens und zu einer Verstärkung der von den neueren Päpsten beklagten Abwanderung der Arbeiter von der Kirche.

Objektiv bekräftigte das Dekret den peinlichen Charakter der Funktion des Sanctum Officium und entzog in bedenklicher Weise den Bischöfen die Verantwortung; ihnen blieb eigentlich nur noch die Rolle, das Dekret auszuführen, um so mehr, als die Befreiung von der Exkommunikation dem Apostolischen Stuhl reserviert war. Daß man von den innerhalb der Kirche so verschieden gelagerten geschichtlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen absah, erscheint heute fast unglaublich; es handelte sich dabei um eine kulturelle und theologische Option, die vom ebenso hartnäckigen wie vergeblichen Streben nach Uniformität inspiriert war.

Nur sehr langsam äußerte sich in der Kirche das Bewußtsein, daß das Dekret von 1949 zumindest inopportun gewesen sei[17]. Obwohl einzelne Bischöfe und der Papst selbst gelegentlich an die Notwendigkeit erinnerten, zwischen «den Völkern und ihren Ideologien» zu unterscheiden[18], veröffentlichte das Sanctum Officium noch im Jahre 1951 eine Erklärung, worin es wiederholte, daß das Dekret von 1949 noch volle Geltung besitze[19]. Es ist auch erwähnenswert, daß einige Bischöfe bei der Nennung von Themen, die das Zweite Vatikanische Konzil ihrer Ansicht nach behandeln sollte, vorschlugen, das Problem des Kommunismus anzupacken[20].

Die geschichtlichen Umstände hatten sich denn auch merklich verändert. An die Stelle des kalten Krieges war die friedliche Koexistenz getreten; die großen Vorkämpfer der ideologischen Konfrontation (Pacelli, Churchill, Stalin) waren von der Bildfläche verschwunden, ja die Konfrontation selbst hatte sich als unfruchtbar erwiesen. Grundlegende Erfahrungen wie die der Arbeiterpriester oder die der liturgischen, der biblischen und der ökumenischen Bewegung hatten eine Erneuerung des christlichen Bewußtseins angebahnt, die in Johannes XXIII. und im Konzil unverhoffte Möglichkeiten zu ihrer Vertiefung und Ausweitung fand. Selbst der Kirchenbegriff machte einen Wandel durch, denn man entdeckte wiederum lange Zeit verdrängte mystische und dynamische Dimensionen, so daß man die Kirche als Volk verstand, das sich auf dem Weg, auf der Suche befindet, sich stets mit der Sünde auseinanderzusetzen muß und fortwährend der Reform bedarf. Sowohl geschichtlich wie theologisch gesehen erschien es deshalb weniger überzeugend, das Böse nur im Kommunismus zu sehen. Ein unzweideutiges Zeichen gab Johannes XXIII. in seiner Rede anläßlich der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils am 11. Oktober 1962, als er erklärte, die Kirche Christi wisse zwar um das Bestehen von Irrtümern, ziehe es aber vor, eher Barmherzigkeit als Strenge walten zu lassen. Wenige Monate später, am 11. April 1963, veröffentlichte der gleiche Papst das Rundschreiben «Pacem in terris», worin er zwischen den Irrtümern und den Menschen, die ihnen zum Opfer fallen können, und zwischen falschen philosophischen Lehren und wirtschaftlich-politisch ausgerichteten geschichtlichen Bewegungen unterschied[21]. Diese Unterscheidung wurde von Paul VI. in seiner Homilie vom 7. Dezember 1965 bekräftigt. Am selben Tag wurde vom Konzil die Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» feierlich approbiert. In § 28 übernahm und bestätigte diese kraft der höchsten Autorität der Konzilsversammlung die Unterscheidung «zwischen dem Irrtum, der immer zu verwerfen ist, und dem Irrenden, der seine Würde als Person stets behält, auch wenn ihn

falsche oder weniger richtige religiöse Auffassungen belasten». Während der Konzilsdebatten hatten bekanntlich einige Konzilsväter darauf insistiert, daß eine Verurteilung des Kommunismus diskutiert und approbiert werde. Dieser Punkt wurde in der betreffenden Kommission zurückgewiesen, und auch als 1965 die Anmerkung zu § 21 hineingebracht wurde, beschränkte man sich darauf, an die früheren Verurteilungen des Kommunismus zu erinnern, wobei man ausschließlich vier Enzykliken der Päpste Pius XI., Pius XII., Johannes XXIII. und Pauls VI. erwähnte, die den Atheismus der marxistischen Ideologie verurteilten. Hingegen unterließ man, das Dekret von 1949 anzuführen[22], eben weil dieses etwas qualitativ Neues einführte: die Verurteilung der betreffenden Personen.

Mit diesem Akt kann man das eigentümliche Schicksal des peinlichen Dekrets von 1949 für abgeschlossen halten. Die geschichtliche Analyse, die ich kurz rekapituliert habe, gibt nur indirekt Aufschluß über die kirchenpolitischen Probleme, die damit zusammenhängen. Um sich dieser bewußt zu werden, ist an zwei Reihen von Sachverhalten zu erinnern. Erstens die Diskriminierung, die das Dekret gegenüber einer großen Zahl von Christen vollzog, die vom sakramentalen Leben und von der Beteiligung an der Kirche ausgeschlossen wurden, vor allem in ländlichen Gegenden, wo die gesellschaftliche Kontrolle des Klerus stärker spielte. Zweitens das beständige Anwachsen der Stimmen, die die kommunistischen Parteien gerade in Ländern wie Italien und Frankreich erhielten, wo an dieser Expansion sicherlich Millionen von Christen beteiligt waren. Im Licht dieser Tatsachen erscheint das Dekret als pastoral sehr kostspielig und politisch unergiebig; es blieb auf pastoraler wie auf ideologischer Ebene ein Fehlschlag. Da dem so ist, kommt man nicht um die Frage herum, welche Motive zu einem so schwerwiegenden Irrtum führten. Ich persönlich halte eine Erklärung, die alles auf ein bedauerliches Versehen zurückführen möchte, für gänzlich unbegründet. Meiner Auffassung nach ist das Dekret das folgerichtige Ergebnis einer ganz bestimmten kirchlichen Linie gewesen, weshalb die einzige Garantie dafür, daß nicht ähnliche Dinge sich wiederholen können, in einer hellsichtigen, beständigen Kontrolle der Rechtsanwendung in der Kirche liegt. Insbesondere stellt das leidige Ereignis des Dekretes von 1949 die Frage nach der Gültigkeit eines Strafrechtes in der Kirche, vor allem nach der Gültigkeit von Strafnormen, die sich weltweit erstrecken und große Massen von Gläubigen treffen müssen.

[1] Acta Apost. Sedis 41 (1949) 334: «Dieser Obersten Heiligen Kongregation sind folgende Fragen vorgelegt worden: 1) ob es erlaubt sei, sich in die kommunistischen Parteien einzuschreiben oder diese zu fördern; 2) ob es erlaubt sei, Bücher, Zeitschriften, Zeitungen oder Flugblätter herauszugeben, zu verbreiten oder zu lesen, die die kommunistische Theorie oder Praxis stützen, oder in solchen zu schreiben; 3) ob Gläubige, die mit Wissen und Willen die in Nr. 1 und 2 angeführten Handlungen begehen, zu den Sakramenten zugelassen werden können; 4) ob Gläubige, die die materialistische und antichristliche Lehre der Kommunisten bekennen und insbesondere diejenigen, die diese auch verteidigen und propagieren, ipso facto als Abtrünnige vom katholischen Glauben der in spezieller Weise dem Heiligen Stuhl vorbehaltenen Exkommunikation verfallen.

Ihre Eminenzen, die Hochwürdigsten, mit dem Schutz des Glaubens und der Sitten betrauten Väter haben im Anschluß an die Stellungnahme der Hochwürdigsten Konsultoren in der Vollversammlung am Dienstag (statt am Mittwoch) dem 28. Juni 1949 beschlossen, daß zu antworten sei: Zu 1) Nein: denn der Kommunismus ist materialistisch und antichristlich; die kommunistischen Führer zeigen sich zudem, auch wenn sie zuweilen mit Worten behaupten, sie bekämpften die Religion nicht, in Wirklichkeit, sei es durch ihre Lehre, sei es durch ihre Handlungsweise, als Feinde Gottes, der wahren Religion und der Kirche Christi; Zu 2) Nein: da sie durch das Kanonische Recht (can. 1399) verboten sind; Zu 3) Nein, nach den üblichen Grundsätzen der Sakramentsverweigerung gegenüber denen, die nicht in der rechten Verfassung sind; Zu 4) Ja.

Am folgenden Donnerstag, dem 30. desselben Monats und Jahres, hat S. H. Papst Pius XII. in der üblichen, S. Excellenz dem Hochwürdigsten Herrn Assessor des Hl. Offiziums gewährten Audienz diese Entschließung der Hochwürdigsten Väter gebilligt und angeordnet, daß sie in den Acta Apostolicae Sedis veröffentlicht werde.

Rom, 1. Juli 1949.» (Wiedergegeben nach der Übersetzung in der Herder Korrespondenz 3 [1948/49] 487).

[2] Die Kongregation des Sanctum Officium setzte sich 1949 wie folgt zusammen:

1. Als Mitglieder die Kardinäle: Marchetti-Selvaggiani Francesco (Sekretär), Pizzardo Giuseppe, Fumasoni Biondi Pietro, Jorio Domenico, Piazza Adeodato Giovanni, Canali Nicola; dazu Msgr. Ottaviano Alfredo (Assessor), P. M. Lottini Giovanni O. P. (Kommissär);

2. Konsultoren: die Monsignori Costantini Celso, Tardini Domenico, Montini Giovanni Battista, Traglia Luigi, Hudal Alois, Morano Francesco, Parente Pietro; die Patres Cordovani Mariano O. P., Suarez Emanuele O. P., Corrà Enrico F. M. Conv., Hürth Franz S. J., Liburdi Teofilo O. F. Min., Creusen Josef S. J., Beste Ulrico O. S. B., Tromp Sebastian S. J., Damen Cornelio C. S. S. R., Grendel Josef S. V. D., Abt Caronti Emanuele O. S. B., Bigazzi Christoforo O. P. (Primo Compagno), Msgr. Dalpiaz Vigilio (Promotor iustitiae) (Vgl. Annuario Pontificio 1949, 736–737).

[3] Die vom einen oder andern Kommentator vorgebrachte und vom systematischen Index von Denzinger-Schönbächler übernommene Analogie zu den Strafmaßnahmen gegen die Freimaurer entbehrt vom gesellschaftlichen und geschichtlichen Standpunkt aus jeglichen Fundaments. Auf jeden Fall ist es aufschlußreich, daß man nun auch über diese Sanktionen hinweggeht.

[4] Vgl. M. Montuclard, La part de l'idéologie dans le discours ecclésiastique sur le communisme et le marxisme: Lumière et Vie 23 (1974) 132–146.

[5] Diesbezüglich ist daran zu erinnern, daß sich in Italien während der Widerstandsbewegung eine Strömung christlicher Kommunisten gebildet hatte. Diese Gruppen hatten

eine verwickelte, qualvolle Beziehung zum Hl. Stuhl. Am 2. Januar 1945 veröffentlichte der «Osservatore Romano» eine Erklärung, wonach die Grundsätze dieser Strömung den Lehren der Kirche nicht entsprächen. Die Erklärung wurde am folgenden 6. Mai bekräftigt. Kurz darauf löste sich die Gruppe auf, doch der «Osservatore Romano» vom 17./18. Januar 1949 vermerkte, daß F. Rodano, einem der Promotoren der Gruppe, der in die kommunistische Partei eingetreten war, das persönliche Interdikt angedroht worden sei. Schließlich veröffentlichte am 2. April 1952 der «Osservatore Romano» eine Erklärung anderer Exponenten derselben Gruppe (F. Balbo u.a.), die aus der kommunistischen Partei ausgetreten waren, da sie die Beteiligung an ihr für unvereinbar mit dem christlichen Glauben hielten. Vgl. L. Bedeschi, Cattolici e Comunisti. Dal Socialismo cristiano ai cristiani marxisti (Milano 1974).

[6] Discorsi e radiomessaggi di SS. Pio XII., 10 (Città del Vaticano 1949) 413–417.

[7] Mit dieser Ekklesiologie hängt eng zusammen die «christliche Soziallehre», die in der letzten Nachkriegszeit einen ausgeprägten ideologischen Einschlag erhielt und zur Schaffung zahlreicher «christlicher» politischer Parteien führte.

[8] Trotz der überaus heftigen Spannung zwischen Katholiken und Protestanten und der intransigenten katholischen Position des Tridentinums sieht man bis und mit dem Konzil von Trient immer davon ab, Personen zu verurteilen, und beschränkt sich auf die Verurteilung von Lehren.

[9] In den gleichen Jahren spielte sich in Frankreich das heikle, dramatische Experiment der Arbeiterpriester ab.

[10] Der offizielle Kommentar der «La Civiltà Cattolica» (100–2379 [1949] 225–238) hielt an der deklarativen Natur des Dekretes fest und richtete sich so nach den Kommentaren im «Osservatore Romano» vom 16. und 27. Juli 1949. Hingegen gestand die Chronik der «Civiltà Cattolica», das Dekret sei «ganz unversehens» gekommen. In der gleichen Chronik anerkannte man, daß die katholische Kirche gegenüber dem Faschismus und dem Nazismus nie so weit gegangen sei, doch «heute müsse eben die Kirche einen viel schwereren Kampf bestehen» (S. 317). Auch die Artikel von R. Bigador im «Monitor ecclesiasticus» von 1949, von L. Oldani in der «Rivista del Clero» vom September 1949, von G. Sirna in Apollinaris 22 (1949) 57–70 wiederholen die offizielle Linie. Auch angesehene nichtitalienische Zeitschriften hielten ihre Kommentare in den Grenzen substantieller Meinungseinheit: Etudes 82–262 (1949) 246–251 (R. Roquette); Nouvelle Revue Théologique 71 (1949) 864–870 (J. Creusen); Irenikon 22 (1949) 412–413. In einem engagierteren, problematischeren Ton war der Kommentar von E. Mounier in Esprit 17 (1949) 305–314 gehalten. Die «Documentation catholique» veröffentlichte ein Kommuniqué des Erzbischofs von Paris und den Text von flankierenden Briefen des französischen, belgischen und portugiesischen Episkopats. Wie verlegen verschiedene Kreise katholischer Kultur waren, zeigte sich darin, daß verschiedene europäische katholische Zeitschriften es vorzogen, über das Dekret zu schweigen.

[11] Interessanterweise hatte der Hl. Stuhl sich nicht besonders verlegen gezeigt, als 1947 – mit der maßgebenden Mithilfe der kommunistischen Partei – die italienische konstituierende Versammlung Art. 7 der Verfassung der Republik approbierte, kraft dessen der Lateranvertrag und das Konkordat, die 1929 geschlossen worden waren, verfassungsrechtliche Geltung erhielten.

[12] Es ist keine systematische Analyse vorhanden. Ich erinnere bloß daran, daß Ende 1949 die polnische Regierung ein Gesetz zum Schutz der Gewissensfreiheit vor der Anwendung des Dekrets des S. Officium erließ: vgl. Herder Korrespondenz 4 (1949) 91–92.

[13] Der «Osservatore Romano» vom 16./17. August 1949 veröffentlichte einen offiziellen Kommentar, wonach die Mitglieder kommunistischer Parteien sich in der gleichen Lage befinden wie «Heiden, Israeliten, Muselmanen». Als autoritativsten Kommentar muß man den von A. Ottaviani in Apollinaris 21 (1949) 101–105 ansehen, wonach das neue Dekret das frühere noch gravierender machte, da es die neue kanonische Rechtsgestalt der «Ehe von Kommunisten» formulierte. Zu einer guten Erörterung vom kanonistischen Standpunkt aus vgl. A. Ravà, L'atteggiamento della chiesa di fronte al Comunismo dal 1846 al 1949: Raccolta di scritti in onore di A.C. Jemolo 1/2 (Milano 1963) 1077–1119. Neuer, jedoch weniger dienlich ist J. Giers, Doktrin und Disziplin. Entwicklungslinien in der Beurteilung der Gesellschaftsauffassung des Kommunismus durch die Kirche: A. Scheuermann–G. May (Hrsg.), Jus Sacrum. K. Mörsdorf zum 60. Geburtstag (München 1969) 373–393.

[14] G. Lercaro, Cristianesimo e mondo contemporaneo (Roma 1964) 298.

[15] G. Villani, Il vescovo Elia Della Costa (Firenze 1974) 223–226.

[16] Der Ökumenische Kirchenrat veröffentlichte an der Versammlung von Amsterdam 1948 einen Text, der auch einen Abschnitt über «Kommunismus und Kapitalismus» enthielt; dieser war aber geglückter und ausgewogener. An der Versammlung des Zentralkomitees des Ökumenischen Kirchenrates, die im Juli 1949 zu Chichester stattfand, wurde auch eine Resolution gegen die totalitären Systeme und zugunsten der Religionsfreiheit gutgeheißen. Beide Dokumente gaben ein unzweideutiges christliches Zeugnis, vermieden es jedoch, ideologischer Polemik zu verfallen, im Gegensatz zu der Meinung der «La Civiltà Cattolica» 100–2380 (1949) 422–423.

[17] Zu diesem Schluß gelangt die Untersuchung des Jesuiten G. de Rosa, Chiesa e Comunismo in Italia (Roma 1970) 137.

[18] So Pius XII. in seiner Ansprache vom 2. November 1950 an das Kardinalskollegium: Acta Apost. Sedis 42 (1950) 785 und ähnlich der Kardinal Della Costa im Jahre 1953: Villani aaO. 226.

[19] Acta Apost. Sedis 51 (1959) 271–272. Die Erklärung erfolgte hauptsächlich infolge einer politischen Allianz, die in Sizilien zwischen der kommunistischen Partei und einer christlich inspirierten politischen Gruppe zustandekam.

[20] Vgl. die in der Vorbereitungsphase eingereichten Vorschläge der Bischöfe von Lerida (Spanien), Benevento, Chiusi und Pienza, Pisa und Tarquinia (Italien), Kian (China), Bahr-el-Gebel (Sudan), Morelia (Mexiko), Léon (Nicaragua), SS. Concepcion (Chile) und Sale (Australien): Acta et documenta concilio oecumenico Vaticano II apparando. Series I (antepreparatoria) II (Città del Vaticano 1960–1961).

[21] Acta Apost. Sedis 55 (1963) 299–300.

[22] M. McGrath, Note storiche sulla Costituzione: G. Baraúna (Hrsg.), La Chiesa nel mondo di oggi (Firenze 1966); A. Amoroso Lima, Visione panoramica della costituzione ebd. 165–169; Ph. Delhaye, La dignità della persona umana ebd. 280; R. Tucci, Introduction historique et doctrinale à la Constitution pastorale: Y. Congar-M. Peuchmaurd (Hrsg.), L'Eglise dans le monde de ce temps 2 (Paris 1967) 120; G.A. Wetter, in: J.D. Hampe (Hrsg.), Die Autorität der Freiheit 3 (München 1967) 594–595.

Übersetzt von Dr. August Berz

GIUSEPPE ALBERIGO

geboren 1926 in Varese. Er studierte an der Katholischen Universität Mailand und promovierte 1948 in Rechtswissenschaften, 1959 habilitierte er sich in Kirchengeschichte und seit 1967 ist er Professor für Kirchengeschichte an der Fakultät für politische Wissenschaften der Universität Bologna. Er ist zudem Sekretär des Instituts für religiöse Wissenschaften zu Bologna. Er leitete die Ausgabe: Conciliorum Oecumenicorum Decreta (^{3}1973), gab einen Sam-

melband zur Lex ecclesiae fundamentalis heraus: Legge e Vangelo (Brescia 1972) und schrieb zahlreiche Bücher und Aufsätze (Geschichte der Laienfraternitäten, Theologie und Geschichte des Konzils von Trient, Konzilstheologie Nikolaus' von Kues, Römische Kirche im 12. Jahrhundert, Auseinandersetzung um das religiöse Leben im 16. Jahrhundert; in Vorbereitung: Geschichte des Konziliarismus im 14. und 15. Jahrhundert).

James Provost

Reaktionen auf den Entwurf zu einem neuen Strafrecht

Die Päpstliche Kommission für die Revision des Kirchenrechts hat anfangs Winter 1973 den Entwurf zu einem neuen Strafrecht für die lateinische Kirche veröffentlicht[1]. Er wurde im Januar 1974 dem Weltepiskopat vorgelegt, und die Kommission bat die Bischöfe, ihre Anmerkungen innerhalb dreier Monate einzureichen.

Drei Gesellschaften für Kirchenrecht in den Ländern des englischen Sprachgebiets unterzogen dieses Schema eingehenden Analysen. Die Gutachten der Kirchengesellschaft in Kanada[2] und der auf den britischen Inseln[3] wurden von den betreffenden Bischofskonferenzen übernommen und als offizielle Antworten an die Revisionskommission übersandt. Die kritische Stellungnahme der Canon Law Society of America[4] bleibt die private Antwort einer Fachorganisation, wurde aber zusammen mit den offiziellen Antworten des Amerikanischen Bischofskomitees für Kirchenrechtsangelegenheiten dem Heiligen Stuhl übermittelt.

Das Vorgehen

Da die Beantwortung fast unmittelbar zu erfolgen hatte, schlug jede der drei Fachorganisationen einen eigenen Weg ein, um eine kritische Stellungnahme auszuarbeiten. Sie berieten sich nicht miteinander.

In Großbritannien wählte die Kirchenrechtsgesellschaft eine Arbeitsgruppe, die aus praktizierenden Kanonisten und Mitgliedern der Hierarchie bestand[5]. Die amerikanische Kirchenrechtsgesellschaft besitzt bereits einen Arbeitsstab zur Prüfung des neuen Rechts. Für diese besondere kritische Untersuchung wurde innerhalb dieses Arbeitsstabes ein Sonderkomitee gebildet. Es setzte sich aus praktizierenden Kanonisten von Diözesangerichten sowie Kirchenrechtsprofessoren und Theologen zusammen[7]. Darüber, wie das Komitee der kanadischen Kirchenrechtsgesellschaft zusammengesetzt war, verlautete in der Öffentlichkeit nichts.

Die intensivste Anstrengung wurde in Großbritannien unternommen. Die Arbeitsgruppe war während einer Woche in der Abtei Downside versammelt. Sie gelangte zu detaillierten und folgerichtigen Ergebnissen.

Das kanadische Komitee leistete seine Arbeit in kurzer Zeit und legte keinen Bericht über seine Arbeitsweise vor. Die amerikanische Gruppe erarbeitete ihre Antwort in mehreren Konsultationen auf dem Korrespondenzweg. Das daraus resultierende Dokument bildet eine Zusammenstellung; dennoch äußert sich in ihm ein starker Konsens der Mitglieder des Spezialkomitees.

Tenor der Antworten

Die Berichte unterscheiden sich nicht nur der angewandten Methode nach. Das kanadische Gutachten begrüßt den neuen Entwurf:

«Die sehr positive und verständnisvolle Haltung, die in den meisten Canones dieses Dokuments zum Ausdruck kommt, macht es in seiner allgemeinen Form ganz annehmbar. Es stellt gegenüber der Strafgesetzgebung, die jetzt in Kraft ist, einen großen Fortschritt und eine starke Vereinfachung dar.»[1]

Die Arbeitsgruppe in Großbritannien ist in ihrem Urteil behutsamer. Sie belobigt das Bestreben, die Zahl der Canones zu vermindern und in bezug auf das Strafrecht eine pastorale Haltung einzunehmen. Bei der Prüfung, wie erfolgreich dieses Bemühen war, gelangt sie zum Ergebnis, daß «der Versuch, diese Grundsätze in die vorgesehenen Canones hineinzubringen, zum Teil geglückt ist»[7].

Andererseits werden zahlreiche Vorbehalte angebracht, welche Unzulänglichkeiten des Schemas betreffen. Deshalb solle die Promulgation erst dann erfolgen, wenn der Kodex als Ganzes vorliege oder wenigstens das neue Prozeßrecht fertiggestellt sei.

Das Spezialkomitee der Kirchenrechtsgesellschaft der USA legt die kritischste Stellungnahme vor. Sein Bericht beginnt mit ernsten Fragen nach der grundsätzlichen Einstellung, aus der heraus der Entwurf verfaßt wurde. Er erscheine mehr als ein Zivilgesetzbuch denn als ein Kirchenrecht, das aus der theologischen Realität der christlichen Gemeinschaft geschöpft wurde. Der Entwurf lasse zu wünschen übrig, was den Begriff der Bestrafung betreffe, der ihm zugrundeliege; auch sei es fraglich, ob ein neues Strafrecht in der Kirche von heute glaubwürdig sein werde.

Mehrere besondere Bestimmungen, die von der Arbeitsgruppe in England kritisiert werden, werden ebenfalls vom amerikanischen Spezialkomitee beanstandet. Während jedoch das britische Gutachten den Entwurf als für die künftige Diskussion geeignet erachtet, möchten die amerikanischen Kanonisten, daß vorerst die Arbeit weiter geführt und das Schema durchexperimentiert werde; erst dann seien sie imstande, ein Endurteil über das vorgeschlagene Recht abzugeben.

Allgemeine Anmerkungen

Jedes Gutachten enthält einen Abschnitt mit allgemeinen Bemerkungen, auf die Notizen zu einzelnen Canones folgen. Wir wollen die allgemeinen Abschnitte jedes Gutachtens besehen und sodann versuchen, die wichtigsten zusätzlichen Anmerkungen zu einzelnen Canones kurz zusammenzustellen.

Das *kanadische* Gutachten ist sicherlich am meisten für den Entwurf eingenommen. Es fällt über dessen Ekklesiologie ein günstiges Urteil. Das Schema bringe die Auffassung zum Ausdruck, daß die Kirche Zeichen des Heils sei; es sorge dafür, daß die kirchliche Gewalt eine Einheit bilde, und es enthalte geeignete Vorkehrungen zur Beachtung des Subsidiaritätsprinzips. Es betrachte die Autorität als einen Dienst und Strafmaßnahmen als letzten Ausweg. Die kanadischen Kanonisten akzeptieren die Unterscheidung zwischen dem Gewissensbereich und dem Rechtsbereich und sind der Meinung, sie werde im Schema glücklich durchgeführt.

Selbstverständlich finden sich im kanadischen Gutachten auch einzelne negative Bemerkungen wie z. B. die, die Rechtsgleichheit der Gläubigen komme nicht genügend zum Ausdruck, wenn besondere Strafen für jemand, der Priester ist, vorgesehen werden, andernfalls aber nicht. Man äußert auch die Besorgnis, gewisse kirchliche «Obern» könnten die sehr weitgehenden Vollmachten, die ihnen die Vorlage einräume, mißbrauchen. Es wird vorgeschlagen, auf der Ebene der Bischofskonferenzen dagegen Vorkehrungen zu treffen.

Die kanadische Kommission ersucht darum, entscheidende Begriffe – wie *delictum, culpa, dolus, poena* oder den neuen Begriff *iusta poena* – legal zu definieren, da diese im Entwurf fortwährend verwendet würden, ohne daß bestimmt werde, was sie genau besagen – eine bedenkliche Schwäche in einer so ernsten Angelegenheit, wie ein Strafrecht sie darstellt.

Die *britische* Arbeitsgruppe trifft sich darin mit der kanadischen: Wenn Definitionen fehlen, wird das neue Recht schwieriger zu gebrauchen sein. Beispielsweise wird eine Reihe von Grundsätzen, die zur Interpretation des neuen Rechts notwendig sind, nur in einem vorgeschlagenen Motu proprio aufgestellt werden, welches zusammen mit dem Strafrecht herauskommen soll, wenn dieses *ad experimentum* zum Gebrauch freigegeben wird[9]. Wenn dann aber die Canones in einem neuen Kodex noch einmal veröffentlicht werden, so können diese wichtigen Interpretationsquellen leicht verloren gehen und beinahe alle der emsigsten Kanonisten werden die guten Absichten der Reform nicht mehr vor Augen haben.

Die Arbeitsgruppe beanstandet ferner den Mangel an Präzision in der Verwendung gewisser Schlüsselbegriffe. Beispielsweise werden *reus* und *delinquens* zuweilen dermaßen miteinander vertauscht, daß man sich fragen muß, ob die Urheber des Schemas überhaupt ihren Sinn richtig verstanden.

Nach Ansicht der Arbeitsgruppe werden die pastoralen Intentionen der Autoren des Entwurfs zum Teil darin verwirklicht, daß vorgesehen wird, Exkommunizierte zum Bußsakrament und zur Krankensalbung zuzulassen, und sie treten darin zutage, daß die Anzahl der *latae sententiae,* der von selbst eintretenden Strafen, vermindert wird. Das Gutachten belobigt auch, daß ein Richter selbst dann, wenn er eine Strafe auferlegen muß, nach seinem Ermessen urteilen darf, und es begrüßt auch die Grenzen, die in bezug auf das Wie und das Wann der Auferlegung einer Strafe gesetzt werden.

Doch die Arbeitsgruppe gewahrt auch manche Unzulänglichkeiten. Die Grundbegriffe «inneres Forum» und «äußeres Forum» sind nochmals sorgfältig zu prüfen. Wenn diese Unterscheidung beibehalten werden soll, sollte sie in einem Canon in rechtsgültiger Klarheit bestimmt werden.

Was der Entwurf in bezug auf die «Exkommunikation» und das «Interdikt» vorsieht, wird von den britischen Fachmännern für falsch betrachtet. Exkommunizierten scheine es sogar verwehrt zu sein, der Eucharistiefeier auch nur beizuwohnen. Dies entspreche wohl kaum der pastoralen Ausrichtung des neuen Strafrechts. Die Bestimmungen über das «Interdikt» seien so verworren, daß man dieses überhaupt fallenlassen und durch die Exkommunikation oder irgendeine andere Strafe ersetzen sollte. Der Entwurf habe versucht, einem herkömmlichen Begriff einen neuen Sinn zu geben, das Ergebnis sei aber mager.

Wiederholt weist das Gutachten der Kirchenrechtsgesellschaft auf die Schwäche hin, daß man ein neues Strafrecht veröffentlichen wolle, schon bevor das Recht über administrative und gerichtliche Prozesse erneuert sei. Die Publikation solle aufgeschoben werden, bis diese Rechtssicherungen geschaffen worden seien.

Alle drei Gutachten – das britische, das kanadische und das amerikanische – äußern die Besorgnis, es könnte auf die Weltöffentlichkeit einen schlechten Eindruck machen, wenn vom revidierten Kirchenrecht als erstes das Strafrecht erscheine. Dies würde nicht dafür sprechen, daß das Kirchenrecht pastoral ausgerichtet sei, auch wenn die Bestimmungen des Strafrechts an und für sich noch so gut wären.

Deshalb und aus weitern Gründen beginnt die Meinungsäußerung der *amerikanischen* Prüfungskommission mit der warnenden Bemerkung, daß sie das neue Recht nicht für «opportun» halte. Zuerst sei die Hauptsubstanz des Rechts zu reformieren. Inzwischen ließen sich die im jetzigen Kodex vorgesehenen Strafen reduzieren, wenigstens in der Praxis.

Den amerikanischen Kanonisten geht es hauptsächlich um die ekklesiologischen Fragen, die dem Entwurf zugrunde liegen. Sie sprechen den Wunsch aus, es möchte überzeugender dargetan werden, daß die Kirche ein Strafrecht haben dürfe und in unserer Zeit haben müsse. Behaupte man dies bloß, beweise es aber nicht, so falle auf das Bild, das der Entwurf von der Kirche biete, schon ein Schatten.

So wie der Entwurf vorliege, sehe das operative Modell, das ihn trage, die Laien, den niederen Klerus und die Ordensleute als Rechtssubjekte an. Damit komme aber die Lehre des zweiten Vatikanums über die Rechtsgleichheit der Gläubigen nicht zum Ausdruck. Dies habe praktisch zur Wirkung, daß von möglichen Verstößen der Autoritätsträger wenig die Rede sei, während wiederholt im einzelnen von besonderen Strafen gesprochen werde, falls es sich beim Fehlbaren um einen Priester handle.

Wie die britischen, so äußern auch die amerikanischen Kanonisten ihre Besorgnis über die Auswirkung des vorgeschlagenen Rechts in ökumenischer Hinsicht. Obwohl die Intention gut sei, laute can. 1, § 2 so, daß sich das ökumenische Feingefühl an ihm stoße und die Bestimmung darüber, wer an dieses Recht gebunden sei, unnötig kompliziert werde[10]. Selbst in der Formulierung des vorgeschlagenen Rechts trete zutage, daß keine vergleichenden Studien über andere kirchliche Traditionen im Strafrecht angestellt worden seien, was in der Kirche von heute eine befremdliche Unterlassung darstelle.

Obwohl «Vindikativstrafen» dem Namen nach weggelassen worden sind, dauern diese nach Ansicht des Spezialkomitees der Canon Law Society of America der Wirklichkeit nach weiter. Die einzig richtige Lösung für dieses und ähnliche Probleme sei die, die ganze Rolle der Strafen in einer Gemeinschaft, wie die Kirche sie darstelle, von neuem zu überdenken. Daß man nicht diesen neuen Anlauf aus der heutigen Theologie heraus genommen habe, habe ein unausgeglichenes und widersprüchliches Recht zur Folge gehabt.

Die amerikanischen Kanonisten treffen sich mit ihren britischen Kollegen im Vorwurf, daß das Fehlen eines reformierten Prozeßrechtes den im vorgeschlagenen Strafrecht möglicherweise enthaltenen Wert herabmindere. Die amerikanischen Fachmänner bemängeln, daß gegenüber der Verletzung der Prozeßordnung kein Strafschutz vorgesehen sei. Überdies enthalte can. 10, § 3 eine Präsumption der Schuld, solange die Unschuld nicht erwiesen sei[11], – eine Präsumption, die nach Ansicht der amerikanischen Kanonisten gegen die berechtigten Gefühle vieler römischen Katholiken verstößt, so daß sie in dem sonst von Reformgeist beseelten Entwurf fehl am Platze sei.

Die amerikanischen Experten stoßen sich an der Definition gewisser Begriffe, wenn sie auch nicht die gleichen Begriffe anführen wie ihre kanadischen und britischen Kollegen. Beispielsweise sei der Begriff *scandalum* so verschwommen, daß ihm

die juristische Präzision abgehe. Dies könne dazu führen, daß jemand schon bestraft werden könne, nur weil ein anderer Anstoß nehme.

Die amerikanischen Kanonisten stellen nicht nur die Bestimmungen über das «Interdikt» in Frage, sondern erheben auch Einwände gegenüber jeglichen *Latae-sententiae*-Strafen. Wenn das Strafrecht wirklich auf den Rechtsbereich beschränkt bleibe und seiner Natur nach pastoral ausgerichtet und gerecht sein solle, könne jemand nicht in seinem eigenen Fall zum Richter, zum Geschworenen und zum Strafvollstrecker gemacht werden, was jedoch bei von selbst eintretenden Strafen der Fall sei.

Anmerkungen zu einzelnen Canones

Alle drei Gutachten untersuchen einzelne Canones. Die britische Arbeitsgruppe bietet eine ausgezeichnete Analyse der praktischen Auswirkungen mehrerer Canones, indem sie diese auf den Fall eines jungen Mädchens anwenden, das einen Schwangerschaftsabbruch vornehmen läßt. Im übrigen bleiben die Gutachten in ihren Kritiken etwas akademisch.

Die britische Stellungnahme geht in der Bitte um Klärung verschiedener Begriffe am weitesten. Sie dringt auch darauf, daß eine Konsultation erfordert werde, bevor man ein außergerichtliches Verfahren zulasse. Eine frühere Fassung von can. 28 sah dies vor, ist jetzt aber fallengelassen worden.

Die meisten andern Anregungen, die von den Kirchenrechtsgesellschaften gemacht wurden, betreffen die praktische Anwendung ihrer allgemeinen Bemerkungen, über die wir weiter oben berichtet haben.

Schluß

Was soll man vom Strafrechtsentwurf von 1973 halten?

Wie aus den drei fachwissenschaftlichen Gutachten erhellt, scheint er zwar besser zu sein als das jetzige Recht, stellt aber kaum etwas Abgeschlossenes dar. Es sind noch zu viele grundlegende Voraussetzungen neu zu bedenken, als daß man das Schema als ein ausgereiftes Recht ansehen könnte.

Das Werk scheint in Eile verfaßt worden zu sein, obwohl sieben Jahre an ihm gearbeitet wurde. Dies zeigt sich z.B. darin, daß so entscheidende Begriffe wie *reus* und *delinquens* unkonsequent verwendet werden. Die Definitionen von Schlüsselbegriffen wie «Exkommunikation» und «Interdikt» sind nur mangelhaft durchdacht. Das Bestreben, das Strafrecht auf das äußere Forum zu beschränken, führt zu einer recht bizarren Handhabung des Bußsakramentes. Daß man einer exkommunizierten Person dieses Sakrament zu empfangen erlaubt, ohne daß sie dadurch mit der Kirche ausgesöhnt wird, ist für das herkömmliche Verständnis der Wirkung der Absolution verheerend. Man wird es sich noch einmal zu überlegen haben, ob überhaupt die Begriffe «inneres Forum» und «äußeres Forum» noch dienliche Begriffe sind.

Alle drei Kirchenrechtsgesellschaften halten es für gefährlich, diese Vorlage jetzt zu veröffentlichen. Selbst wenn es sich um ein ausgereiftes, folgerichtiges Recht handeln würde, so würde doch der ganze Tonus der Rechtsreform in der Kirche ernstlich verfälscht, wollte man die Veröffentlichung des neuen Rechts mit der Publikation der Strafbestimmungen beginnen. Und da noch keine entsprechende Form des Prozeßrechtes für richterliche und administrative Prozesse vorliegt, könnte das vorgesehene Strafrecht erst recht zu Mißständen führen.

Mit dem Entwurf ist ein Anfang gemacht, doch zu einem wirklich erneuerten Recht ist noch eine beträchtliche Wegstrecke zurückzulegen. Es läßt sich nur ein geringer Fortschritt von dauerhafter Natur erhoffen, außer die Verfasser des neuen Rechts geben ihr Zivilrechtsdenken auf, kehren zur Theologie zurück und errichten eine solide Grundlage, an welchem Recht sie nun auch arbeiten mögen, sei es am Strafrecht oder an einem andern.

[1] Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo: Schema Documenti Quo Disciplina Sanctionum seu Poenarum in Ecclesia Latina Denuo Ordinatur (Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1973) 31 Seiten.

[2] Canadian Canon Law Society, Report of the Canadian Canon Law Society to the Canadian Catholic Conference on the proposed schema «De delictis et poenis», polykopiert (Ottawa 1974) 4 Seiten.

[3] Canon Law Society, Report on Schema Documenti Quo Disciplina Sanctionum seu Poenarum in Ecclesia Latina Denuo Ordinatur, polykopiert (London, Februar 1974) 79 Seiten.

[4] Canon Law Society of America, Report of the Special Committee of the Task Force of the Canon Law Society of America on the Proposed Schema DE DELICTIS ET POENIS, polykopiert (Hartford, 25. März 1974) 11 Seiten.

[5] Die Mitglieder der Arbeitsgruppe waren: Mgr. G. Sheehy, J.C.D., Offizial der Erzdiözese Dublin, Präsident der Canon Law Society (Vorsitzender); Mgr. Gerald Moverley, J.C.D., Weihbischof von Leeds; Mgr. Nicholas Wilfred Passmore O.S.B., M.A., Abt von Downside; Mgr. Ralph Brown, J.C.D., Offizial der Erzdiözese Westminster, Sekretär der Canon Law Society; H.H. Canon Desmond O'Ryan, L-ès-L, Offizial der Diözese Portsmouth; H.H. Cyril Murtagh, M.A., S.T.L., Defensor vinculi in der Diözese Portsmouth; P. Pius O.F.M.Cap., J.C.L., Professor der

Moraltheologie am St. John's Seminary, Wonersh, Defensor vinculi der Diözese Westminster.

[6] Die Mitglieder des Spezialkomitees waren: H.H. Thomas J. Green (Vorsitzender); H.H. Robert Kress; H.H. Adam J. Maida; H.H. Frederick McManus; P. Ladislas M. Orsy S.J.; H.H. James Provost; P. Thomas P. Swift S.J.; P. Cornelius J. Van der Poel C.S.Sp.

[7] Report of the Canadian Canon Law Society ..., S. 1.

[8] Report on Schema Documenti ..., S. 5.

[9] Pont. Comm. C.I.C. Recog., Schema Documenti ..., S. 11–15. Der vorgesehene Text des Motu proprio beginnt mit den Worten «Humanum consortium».

[10] Der Abschnitt lautet jetzt: «Nisi lex vel praeceptum aliter expresse caveant, acatholici baptizati a poenalibus sanctionibus in Ecclesia eximuntur.» Die amerikanischen Experten schlagen folgenden Wortlaut vor: «Acatholici baptizati a poenalibus sanctionibus in Ecclesia catholica eximuntur» (Report of the Special Committee ..., S. 3). Das britische Gutachten macht einen andern Vorschlag: «Diese Gesetze betreffen nur die getauften Katholiken der lateinischen Kirche, außer das Gesetz bestimme anders» (S. 10).

[11] Der Abschnitt lautet: «Posita externa legis violatione imputabilitas praesumitur, nisi aliud appareat.»

Übersetzt von Dr. August Berz

JAMES PROVOST

geboren 1939 in Washington (USA), 1963 zum Priester geweiht. Er ist Bakkalaureat und Lizentiat der Theologie (Universität Löwen), Doktor des Kirchenrechtes (Lateran Universität, Rom 1967, mit: Intereccclesial Communion in the Light of the II Vatican Council). Er ist Kanzler der Diözese Helena (Montana), Präsident des Diözesangerichtes, Präsident der Gesellschaft für Kirchenrecht des Amerikaausschusses für die Bischofswahl sowie Präsident des neuen ständigen Seminars der Gesellschaft (zur Erforschung von Grundsatzfragen im Kirchenrecht). Er schrieb mehrere Artikel für: Louvain Studies, Chicago Studies, The Jurist und andere.

Benziger

Theologie

Wolfgang Bartholomäus

Kleine Predigtlehre

Reihe: Religionspädagogik – Theorie und Praxis
172 Seiten. Broschiert, DM/Fr. 16.80
Das Bändchen rückt die kommunikativen Aspekte und Probleme des Predigtgeschehens in den Blick und erläutert an Beispielen die These, daß die Predigt als Weltanschauung im Glauben vollzogen werden muß.

Johannes Spölgen

Jugend ohne Kirche?

Entwicklung eines regionalen Jugendpastoralplanes
Herausgeber: Erich Feifel, Eugen Paul, Günter Stachel
Reihe: Studien zur Praktischen Theologie (SPT) 6.
200 Seiten. Broschiert, DM/Fr. 28.–
Dieser Band bietet dem Praktiker eine umfassende Analyse der Situation, in der die Jugend heute steht, und zeigt anhand der Entwicklung eines regionalen Jugendpastoralplanes, wie kirchliche Jugendarbeit heute und in Zukunft geplant und organisiert werden kann.

Dietrich Wiederkehr

Perspektiven der Eschatologie

320 Seiten. Broschiert, DM/Fr. 36.80
Diese als Lehrbuch benützbare Studie weist Eschatologie auf dem Hintergrund der neuesten Diskussion und im Gespräch mit andern Geisteswissenschaften und Weltanschauungen als jenen Aspekt nach, der die ganze Theologie und die gesamte Glaubenspraxis zu bestimmen hat.

Benziger Verlag Zürich, Köln

Vorwort

Giuseppe Alberigo

Für ein zum Dienst an der Kirche erneuertes Papsttum

Zweck eines Wiederaufgreifens der Diskussion über das Papsttum

Weithin herrscht die Meinung, die theologische Diskussion über das Papsttum werde immer unergiebiger und man sei im Grunde in eine Pattsituation geraten.[1] Darum erscheint es von Vorteil, das Problem des Papsttums vom Niveau der Lehre auf eine pragmatischere Ebene zu versetzen, sind wir doch der Überzeugung, daß sich aus dem theologischen Engpaß herauskommen läßt, falls man in den theologischen Diskurs Gegebenheiten einbringt, worin sich deutlich eine neue Weise in der Ausübung des römischen Primats abzeichnet. Man darf freilich nicht der naiven Meinung sein, man könne über handfeste Lehrschwierigkeiten hinwegkommen, indem man sie im Namen eines sich nach den Umständen richtenden Pragmatismus einfach übersieht. Je mehr hingegen die theologische Debatte sich anreichert, indem man sie aus den öden Steppen der Auslegung des vom Ersten Vatikanum erlassenen Dekretes «Pastor aeternus» herausbringt und sie mit neuen Erfahrungen, die man mit dem Petrusdienst macht, speist, darf man eine Erneuerung und Weiterentwicklung auch der Lehrproblematik erhoffen. Auch geschichtlich gesehen ist die konkrete Ausprägung des römischen Primats für gewöhnlich den Lehrformulierungen vorangegangen und hat sie oft bedingt.

Darum wollen wir einige praktische Anregungen formulieren, die geeignet sind, ein realistisches, ausführbares Bild dessen zu konkretisieren, was das römische Papsttum in der Kirche der letzten Jahrzehnte unseres Jahrhunderts sein und tun könnte. Damit wollen wir freilich nicht behaupten, wir hätten den zentralen, entscheidenden Punkt der Erneuerung der Kirche ausgemacht. Im Gegenteil ist es notwendig, das Bewußtsein lebendig zu erhalten, daß das römische Papsttum nur einen, und zwar sicherlich nicht einmal den entscheidendsten Faktor der Kirche darstellt[2]. Andererseits erscheint es auch wichtig, aus dem nur zu verbreiteten lähmenden «Globalismus» herauszutreten, der unter Berufung auf die Notwendigkeit, an sämtliche Komponenten der kirchlichen Problematik zu denken, uns daran hindert, sie realistisch und rechtzeitig anzupacken.

Die Tatsache, daß das Zweite Vatikanum die kirchlichen Dienstämter ausdrücklich in die Ökonomie des Gottesvolkes und seines Mysteriums zurückversetzt hat, bildet die Grundlage und das Kriterium für eine neue Phase der Geschichte des Papsttums. Sofern nämlich der Zusammenhang zwischen dem Petrusdienst und dem kirchlichen Leben hauptsächlich auf die Ebene der Communio gestellt und nicht mehr vor allem von institutionellen Anliegen und einer mythisch-sakralen Unterordnung der Kirche bestimmt wird, wird es unerläßlich und dringlich, daß sich die Kirche das römische Papsttum wieder zu eigen macht, indem sie sowohl den antirömischen Affekt als auch das mythische Bild des Papstes überwindet. Es wird sich um einen langen, verwickelten Weg handeln, dessen Phasen angeben zu wollen absurd wäre. Doch wird schon jetzt deutlich, daß dieser Weg voraussetzt, daß die Kirche wirklich imstande ist, in zugemessener, verantworteter Weise – und darum ohne Servilität, aber auch ohne Arroganz – treffende Hinweise auf den Raum und die Inhalte zu geben, die der Petrusdienst in diesem letzten Viertel des zwanzigsten Jahrhunderts haben könnte.

Der Beitrag, den man mit diesem Heft anbieten will, möchte nun eben Anregungen vermitteln, um auf einem konkreten, nahegerückten Feld, auf dem der großen Probleme der Kirche in den nächsten Jahrzehnten, das Wissen der Christengemeinden um den Dienst zu aktivieren, den das römische Papsttum dem Suchen der Kirche nach der Verwirklichung des Evangeliums leisten kann, falls es eine an Widersprüchen, aber auch an fruchtbaren Aspekten reiche Geschichtsphase hinter sich läßt, um in eine andere Phase einzutreten, die vielleicht merklich anders und von noch größerer Fruchtbarkeit sein wird.

Geschichtliche und dogmatische Elemente

Es ist wichtig, daß das kirchliche Bewußtsein inne wird, daß das römische Papsttum weder theologisch noch geschichtlich zu den unverrückbaren Gegebenheiten der kirchlichen Situation gehört, so daß es bloß entweder akzeptiert oder zurückgewie-

sen werden könnte. Wenn man die Möglichkeiten zu andern Weisen, Stilen und Inhalten besieht als die in der Praxis gewohnten und beständig geübten, gewahrt man, daß diese letztern im Grunde oft deswegen für unwandelbar gehalten werden, weil sie in den letzten Jahrhunderten immer und immer wieder repetiert wurden. Wie die Geschichtsforschung zutage fördert, hängt fast alles, was man von der Vergangenheit des Papsttums weiß, von den geschichtlichen Umständen ab, weswegen wiederholt einschneidende Änderungen eintreten konnten.[3] Wenn die Papstgeschichte Gestalten wie Gregor der Große, Gregor VII., Paul III., Pius IX. und Johannes XXIII. auf einen einzigen, oft verflachenden Nenner bringt, verschlimmert sie die Verkürzung der Geschichte der Kirche auf eine Geschichte des Papsttums und macht dieses zu einer stereotypen, einförmigen Reihe.[4] In Wirklichkeit haben der allgemeine geschichtliche Umraum, die jeweilige Situation der Kirche und der Beitrag der einzelnen Persönlichkeiten sehr unterschiedliche Pontifikate hervorgebracht. Oft kann man feststellen, daß der Zusammenhang der großen Mehrheit der Päpste mit ihrer Zeit viel stärker ist als die zwischen den verschiedenen Pontifikaten bestehende Homogenität.

Nach Ansicht vieler hat die institutionelle Struktur der katholischen Kirche einen so hohen, nicht mehr rückgängig zu machenden Verfestigungsgrad erreicht, daß sie für die Kirche eine unerträglich schwere Last bildet. Einige meinen auch, diese Struktur drehe sich um das Papsttum als ihren Angelpunkt, was einer der Hauptgründe für die Krise sei, welche die Kirche durchmacht. Wer die Dinge so sieht, ist nicht willens, das Papsttum unpolemisch zu betrachten, und hält es für gänzlich unmöglich, daß es sich neu nach dem Evangelium einerseits und dem kirchlichen Bewußtsein anderseits ausrichtet.

Wie schwerwiegend und berechtigt auch die Gründe für diese Einstellung sein mögen, so kann man sie doch nicht teilen, insofern das Papsttum sich nicht einmal in seiner jetzigen Form einfach als bloße Machtstruktur auffassen läßt – weder vom Standpunkt der Geschichte noch von dem des Glaubens noch von dem des kirchlichen Bewußtseins aus. Dies gründet vor allem auf der Überzeugung, daß in der Ökonomie der kirchlichen Gemeinschaft ein Eigenwert des Petrusdienstes gegeben ist, der sich auf einige Angaben des Neuen Testaments und auf einen Großteil vor allem der abendländischen christlichen Überlieferung gründet, zumindest bis zum 16. Jahrhundert. Damit wollen wir nicht bestreiten, daß die gegenwärtige Ausprägung des römischen Pontifikats zahlreiche Elemente aufweist, die schweres Unbehagen verursachen und den echteren Kern des Papstdienstes verdunkeln statt aufleuchten lassen.[5]

Wichtigkeit des kirchlichen Umraums

Die Gründe, die dazu veranlassen, eine öffentliche Debatte über die unmittelbare Zukunft des Papsttums vorzuschlagen, sind von nicht geringem Gewicht. In den christlichen Kirchen und vor allem auch in der katholischen Kirche vollzieht sich ja gegenwärtig eine Wende von großer Tragweite, wenn auch mit noch unbestimmten Umrissen, in der sich auch eine Glaubwürdigkeits-, Ansehens- und Identitätskrise des römischen Papsttums abzeichnet.[6]

Ein entscheidendes Element dieser Krise wird von dem in diesen Jahren in den Kirchen sich äußernden Bestreben gebildet, durch eine Erneuerung ihres innern Lebens und ihrer Präsenz unter den Menschen die Treue zum Evangelium zu verwirklichen. Dieses Bestreben hat in der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums eine ermutigende Bestätigung gefunden, obwohl das universalistisch-hierarchische Kirchenbild von Bellarminschem Gepräge noch nicht vollständig durch eine Perspektive der Communio und des Polyzentrismus ersetzt worden ist. Das römische Papsttum hat nun mit diesem Bestreben zu rechnen. Fast immer hat es sich als dessen Beurteiler oder Leiter gefühlt, nur selten hat es sich hineinverwickeln lassen. Es steht jedoch außer Zweifel, daß jede Möglichkeit zu einer Erneuerung des Papsttums in die kirchliche Situation hineinzustellen und mit dem Aufkommen einer neuen Ekklesiologie zu verbinden ist. Im letzten Jahrzehnt hat sich bei verschiedenen Anlässen geradezu schreiend gezeigt, daß das Papsttum gegenüber der Geschichte im Rückstand ist; doch was besondere Beachtung verdient, ist dies, daß die Krise gerade die Autarkie betrifft, worin das Papsttum in den neueren Jahrhunderten ein Stabilitätsmotiv gefunden hatte.[7] Diese Autarkie wird jeden Tag mehr zu einer Ursache der Isolation, der Unglaubwürdigkeit, der Zurückweisung, sie wird zu einer Behinderung der Communio statt zu einem Dienst an ihr, zu einer Erschwerung statt zu einer Unterstützung der Bindung an den Glauben. So kommt es zu einem sehr gründlichen Umschwung, worin das, was Kraftquelle war, – vielleicht providentiell – zu einem Schwächemotiv wird. Es ist wichtig, daß das Wissen um diese

Krise in der Kirche eine fruchtbare, konstruktive Aufmerksamkeit auslöst, die imstande ist, Momente der Desorientierung oder des Desinteresses zu überwinden. Andererseits ist diese Problematik deshalb aktuell, weil sich trotz jeder optimistischeren Hoffnung ein im Leben des römischen Primats sehr bedeutungsvoller institutioneller Termin nähert: ein Pontifikatswechsel.

Kirche und Papsttum

Eine lebendige Kirche kann es nicht hinnehmen, daß dieser Anlaß auf subjektive Aspekte eingeengt wird, die zwar wichtig, aber doch von untergeordneter Bedeutung sind. Sie kann deshalb am Vorabend eines so bedeutungsvollen Geschehens nicht einfach in passiver Erwartung verharren. Die christliche Tradition zeugt von einer aktiven Beteiligung der Kirche an der Wahl ihrer Amtsträger, vor allem derer, die mit wichtigen Aufgaben betreut werden. Diese Beteiligung kam auf verschiedene Weisen zum Ausdruck, weist aber einige Konstanten auf: das Gebet, die Gemeinschaft im Glauben, eine effektive Zustimmung. Erst in neuerer Zeit kam die Konsensäußerung in Abgang, wodurch auch die Beteiligung in Gebet und Glaubensgemeinschaft dahinzufallen drohte.[8] Man darf die das Papsttum betreffenden Probleme auch nicht einfach dadurch zu lösen suchen, daß man sich bestrebt, den Papstdienst rationeller und effizienter zu gestalten, und sich darauf beschränkt, einzelne Anpassungen und Korrekturen vorzunehmen, denn so bleibt man immer noch in der Logik befangen, von der die Entwicklung des Papsttums vor allem in neuerer Zeit gesteuert worden ist. Auch darf man nicht vergessen, daß das römische Papsttum sowohl innerhalb wie außerhalb des Katholizismus eine wichtige Stellung einnimmt, die sich nicht nur auf der institutionellen, sondern auch auf der spirituellen und theologischen Ebene geltend macht. Seit wenigstens zehn Jahrhunderten ist es das Nadelöhr, durch das – im Guten wie im Schlimmen – viele der wichtigsten Geschehnisse des Christentums laufen. Rechtlich und faktisch übt es die Kontrolle über eine solche Menge von Aspekten des kirchlichen Lebens aus, daß es ein überaus naiver Wunschtraum wäre, wollte man sich einbilden, man dürfe von ihm absehen oder meinen, man könne es von einem Tag auf den andern auf das richtige Maß zurückstutzen.

Im Hinblick auf diese Gegebenheiten muß eine prospektive Studie über die nächste Zukunft des Papstdienstes in entsprechendem Realismus angestellt werden, wobei zu berücksichtigen ist, daß sich das Papsttum in einem bestimmten Stadium seiner Geschichte befindet, wobei wohl Aussicht auf Änderungen, nicht aber auf Wunder besteht.[9] Gleichzeitig muß man aber auch dem immer gebieterischer sich aufdrängenden Anliegen treu bleiben, das Gemeinschaftsmoment des christlichen Lebens und die nichtinstitutionellen, aber dem Evangelium besonders entsprechenden Werte des Christentums an die erste Stelle zu setzen.

Notwendigkeit gewisser ekklesiologischer Optionen

Um die Problematik einer Erneuerung des Papsttums richtig anzupacken, muß man deshalb einige Vorentscheide treffen. Zwar wird es nicht möglich (und vielleicht auch nicht einmal klug) sein, aus solchen Optionen in einem mechanisch induktiven Vorgehen alle denkbaren Folgerungen zu ziehen; sie werden jedoch wenigstens einige Orientierungskriterien liefern, die im Hinblick auf einen pragmatischen Dialog besonders wichtig sind. Die wichtigsten, bedeutsamsten Optionen sind:

a) Die Option für ein Papsttum, das sich bewußt ist, ein Dienst an der Gemeinschaft und Einheit zwischen den Kirchen und somit eine innerkirchliche und nicht – theoretisch oder tatsächlich – eine überkirchliche Wirklichkeit zu sein. Der Entscheid für einen Papst, der sich in erster Linie als Bischof von Rom, als Hirte der dahinpilgernden Kirche Gottes zu Rom versteht im Bewußtsein, daß jedes andere Amt, jeder weitere Dienst nur so weit fruchtbar sein kann, als er nicht die Unterordnung oder, schlimmer noch, die Abstreifung des römischen Pontifikats in sich schließt, sondern ein aus diesem erfließender Dienst ist.

b) Die Option für ein Papsttum, das sich durch die Prärogativen des Primates und der Unfehlbarkeit für weder voll definiert noch erschöpfend zum Ausdruck gebracht hält und noch weniger durch die besonderen Interpretationen, die diese in der «römischen Theologie» des letzten Jahrhunderts erhalten haben, sondern das glaubt, daß es bedeutende Änderungen erfahren kann und befähigt ist, neue Seinsformen anzunehmen.

c) Die Option für ein Papsttum, das nicht in Konkurrenz und schließlich auf der gleichen Ebene wie die großen Machtzentren (UNO, moderne Staaten, große ideologische Zentralen usw.) ein großes geistiges Zentrum darstellen will. Die Option also, das zeitlich-weltliche Denken (den «Temporalismus») aufzugeben, und zwar auch in seinen gewandtesten Verschleierungen und den entspre-

chenden Bemühungen um Effizienz, selbst wenn sich diese mit apologetischen Motiven tarnen.

d) Die Option schließlich für ein Papsttum, das zu einer sich in die Tat umsetzenden ständigen Kollegialität bereit ist, was den Dienst an der Gemeinschaft und Einheit betrifft.

Geschichtliche Veränderlichkeit des Papsttums

Die Motive zu diesen Optionen ergeben sich aus der Geschichte wie aus der Glaubenslehre. Geschichtlich gesehen bezeugt die Tatsache, daß in den verschiedenen Epochen sehr unterschiedliche Typen des Papsttums bestanden, wenigstens implizit, daß es nicht ein einziges, übergeschichtliches «Modell» des Papsttums gibt, sondern daß der Papstdienst von Mal zu Mal konkreten geschichtlichen Umständen entsprechend verwirklicht worden ist. Es ist wichtig, daß man nicht einfach die Formen übernimmt, die sich geschichtlich herauskristallisiert haben und darum im Licht der Entwicklung des Glaubensbewußtseins und der Lebensumstände der Menschen überprüft werden müssen. Der Zusammenhang zwischen Kirche und Papsttum ergibt sich, geschichtlich gesehen, aus den verschiedenen Formen, in denen man im Lauf der Jahrhunderte an der Formulierung eines päpstlichen Programms mitgewirkt hat, von den «Wahlkapitulationen» bis zu den Reden «De eligendo pontifice» und zu den «Ratschlägen», die von Bernhard von Clairvaux, Paolo Giustiniani usw. verschiedenen Päpsten erteilt worden sind.[10]

Vom Standpunkt der Glaubenslehre aus ist an die Beziehung zwischen einer Erneuerung des Papstdienstes und dogmatischen Gegebenheiten, die ihn betreffen, zu erinnern. Es ist zu betonen, daß die Definitionen über das Papsttum einen gewissen Spielraum für Veränderungen und somit für eine effektive Erneuerung in den Stilen, Inhalten und Zielsetzungen des Papsttums selbst zulassen. Namentlich besteht die Möglichkeit, die höchste Verantwortung in der Kirche in einer für gewöhnlich tatsächlich kollegialen Aktion auszuüben.[11] Zweitens ist es wichtig, fruchtbare Aspekte der Lehre über das Papsttum zurückzugewinnen, die von der neueren Theologie zu nicht geringem Nachteil vernachlässigt wurden wie z. B. die petropaulinische Abkunft und Natur des Papstdienstes. Wäre man sich der Charakteristiken des paulinischen Charismas stärker bewußt, so könnte dies zu neuen Bereicherungen des Bildes und Wirkens des Papsttums führen. Auch ist noch daran zu erinnern, daß die Faktoren, die am meisten zu einer Erstarrung des Papsttums führten, nicht eigentlich dogmatischer, sondern vielmehr ideologisch-kultureller Natur waren wie im Fall der Thesen über die päpstliche «Monarchie», die seit dem 13. Jahrhundert aufgebracht wurden. Ähnlich hat es sich aus einer «europäischen» Autoritätsauffassung ergeben, daß das moderne Papsttum darauf bedacht ist, vermittels einer oft erzwungenen Institutionalisierung sämtliche für die Universalkirche bestimmten Ämter zu zentralisieren oder wenigstens zu kontrollieren.[12]

Für ein Programm des nächsten Pontifikates

Wie diese knappen Hinweise zeigen, ist die Variationsbreite des Papsttums viel größer, als man für gewöhnlich annimmt, wenn man bei jedem Pontifikatswechsel sosehr das Anliegen der Kontinuität betont. Im Gegenteil ist mit dem Zeitpunkt der Auswechselung der Person des Papstes der institutionell gegebene Moment gekommen, wo die Veränderlichkeit des Papsttums am meisten spielt. Dieser Anlaß bildet somit einen wichtigen Knotenpunkt im gesamten kirchlichen System und ist dazu bestimmt, durch die Bezeichnung eines neuen Amtsinhabers nicht nur die institutionelle Kontinuität zu gewährleisten, sondern auch und vor allem die geschichtliche Kirche nach dem Geist auszurichten, der ihr dynamischer Führer ist. Durch die Einführung des Begriffs «Pontifikatsprogramm» will man die mit dem Beginn eines neuen Pontifikats möglichen Veränderungen erschließen und behaupten, daß Raum zur Institutionsveränderung und charismatischen Verfügbarkeit besteht. Insofern das Papsttum eine innerkirchliche Wirklichkeit ist, bildet ein solches Programm das Mittel, um Kirche und Papsttum miteinander zu verbinden, und jeder Pontifikatswechsel wird zur Gelegenheit, diese Verbindung zu überprüfen und zu berichtigen. Man wird einwenden, diese Praxis sei in neuerer Zeit nicht vorhanden und die souveräne Freiheit des Erwählten könnte dadurch beeinträchtigt werden; doch als öffentliche Person steht der Papst institutionell in einer Situation der Entsprechung zu seiner Kirche von Rom wie zu den andern Kirchen. Erst in neuerer Zeit schien sich dieser Dialog auf einen Monolog zu beschränken.[13]

Für die Aufstellung eines Pontifikatsprogramms spricht die Identität der Ziele der Kirche und des Papsttums – eine wirkliche, eigentliche Identität, was das Objekt beider betrifft, nämlich die Verwirklichung der Botschaft des Evangeliums, das

Gedächtnis des Kreuzes und der Auferstehung, die Erwartung der eschatologischen Vollendung. Diese Identität differenziert sich hingegen den Mitteln nach, die für die Kirche direkt, für das Papsttum aber indirekt sind.[14] Es ist allen klar, daß heute die Dinge nicht so stehen, sondern daß das Papsttum schon eine Zeitlang das Recht und die Pflicht beansprucht, eine direkte Aktion zu entfalten und manchmal eigene Ziele zu verfolgen, die von denen, welche die Kirchen sich zuerkennen, verschieden sind. Es läßt sich voraussehen, daß das Papsttum an eigenen Zielen, die mit den Aufgaben der Kirchen nur entfernt zusammenhängen, vorläufig festhalten wird. Im Hinblick darauf ist es besonders dringlich, daß die Zielsetzungen des Papsttums durch einen gewissen kirchlichen Konsens bestimmt werden, wodurch verhindert wird, daß die Verschiedenheit der Zielsetzungen erträgliche Ausmaße überschreitet und aus dem Flußbett der Communio austritt.

Der echte Kontext des Papstdienstes wird von der Gemeinschaft zwischen den Kirchen gebildet. Darum muß die Frage nach der Erneuerung des Papsttums notwendig auf die Linien einer Kirchenreform Bezug nehmen, die als gemeinsame, dominierende Elemente in der Reflexion, Diskussion und im kirchlichen Leben dieser Jahre bezeichnet werden können. Auch diesbezüglich darf man nicht schematisieren und verallgemeinern: die Entwicklungskeime, die heute in der Kirche vorhanden sind, sind weniger einheitlich als je, außer ihrem Ursprung und ihrer tieferen Inspiration nach. Auch deswegen läuft das Vereinheitlichungsbestreben Gefahr, unwirksam zu bleiben und eigenwillig zu erscheinen, sofern es nicht von geistlicher Unterscheidungsgabe und brüderlicher Respektierung der Verschiedenheiten beseelt ist.

Der Papst als Bischof von Rom

Die bereits vorgelegten ekklesiologischen Optionen und gleichzeitig die Berücksichtigung der geschichtlichen Umstände lassen den Akzent vor allem auf die Funktionen legen, die der Papst als Bischof von Rom hat. Sie bilden seinen besonderen Rechtstitel nicht nur geschichtlich, sondern auch theologisch gesehen.[15] Man macht deshalb nicht in eigenwilligem Archäologismus, wenn man die tatsächliche, verantwortliche Leitung der Kirche Gottes, die in Rom ist, als den ersten, grundlegenden Akt der Erneuerung des Papsttums bezeichnet.[16] Der konkrete, direkte, umgrenzte Kontakt mit den Problemen des christlichen Lebens, die sich seiner Gemeinde stellen, gäbe dem Papst wiederum ein menschliches Antlitz und versetzte ihn wieder als Christen unter die Christen und als Hirten unter die Hirten.

Die analytischen Inhalte einer solchen Ausrichtung lassen sich nur typologisch angeben, da sie aus der gemeinschaftlichen Reflexion auf geistlicher und geschichtlicher Ebene der römischen Kirchgemeinde selbst hervorgehen müssen. Jedenfalls darf man betonen, daß es in dieser Perspektive leichter fiele, das Anliegen der Armut transparenter zu erfüllen, das in unsern Tagen vielleicht das sicherste Kriterium der Evangeliumsgemäßheit bildet. Es handelt sich um eine Forderung, der auf verschiedenen Ebenen nachzukommen ist im Bewußtsein, daß sie für das heutige Empfinden die «via aurea» des christlichen Zeugnisses darstellt und im Geist evangelischer Freude und nicht kleinlicher Spannung zwischen Eingaben und Ausgaben zu praktizieren ist.

Papsttum und Armut

Der Ruf nach Armut wird sich auch auf die politische Macht erstrecken müssen, über die der Papst heute noch verfügt. Es stimmt, daß es sich dabei fast immer um eine politische Macht moralischer Natur handelt, aber man hat sich vor Augen zu halten, daß sie doch immer darin besteht, daß der Papst von den Mächtigen als «ebenbürtiger Gesprächspartner» angesehen wird (davon zeugt allein schon die Audienzliste). Das erscheint heute im Gegensatz zum Evangelium, fern vom lebendigen Beispiel Christi und stellt somit nicht nur eine Schwierigkeit für den Glauben vieler dar, sondern zugleich eine Verzerrung des Christseins des Bischofs von Rom, dessen gewöhnliche Gesprächspartner seine Brüder im Glauben und die Machtlosen sein sollten, weil sich die Botschaft des Evangeliums besonders an sie richtet. Diesbezüglich gilt der Einwand nicht, daß die politischen Beziehungen, die der Papst unterhält, das Wohl der Armen zum Ziele hätten, denn selbst wenn sich dies nachweisen ließe – und daran läßt sich zweifeln –, bliebe doch die Tatsache bestehen, daß die politischen und wirtschaftlichen Mächte für gewöhnlich die Beziehung zum Papst zur Konsolidierung ihrer Legitimation ausnutzen, so daß diese Beziehung viel mehr den Machthabern als den Menschen in ihrem Machtbereich zugute kommt.

Der Ruf nach Armut betrifft auch noch zumindest eine weitere sehr bedeutsame Dimension der heutigen Wirklichkeit des Papsttums. Wir meinen

damit die kulturellen Werte und namentlich die Wahrheit des Christentums sowie die verschiedenen dogmatischen Wahrheiten, für die das Papsttum eine Garantie- und Bewahrungsfunktion ausübt, die im Vergleich zu dem von der Bibel verbürgten dogmatischen Kern übertriebene Formen, Inhalte und Modalitäten angenommen hat. Auch diesbezüglich ein Armsein hinzunehmen und zu leben hieße zugeben, daß die Kirche und darum auch das Papsttum hinter dem Evangelium zurückbleibt, zugeben, daß die Christen oft nicht wissen, was sie gegenüber den Problemen, die sich stellen, sagen und tun sollen. Darum ist ohne Bedauern die – oft oberflächliche – Sicherheit, die zur Schau getragen wird, aufzugeben, indem man gesteht, daß man ein Christ ist, der sucht, der versucht, der fehlen kann, selbst wenn er mit einem besonders heiklen Amt betraut ist.[17]

Ein Papst, der an die erste Stelle seiner Verpflichtungen den Umstand setzen würde, daß er Bischof von Rom ist, würde einen entscheidenden Beitrag auch zum Wahlproblem leisten, das sonst immer verworrener zu werden droht. Die Wahl des Bischofs von Rom kann nur im Schoß der römischen Kirche erfolgen, so wie diese wirklich ist.[18] Gleichzeitig aber macht der Umstand, daß der Kirche von Rom und ihrem Bischof auch ein ihnen aufgetragener Dienst an der Gemeinschaft und an der Einheit zwischen allen Kirchen obliegt, die Notwendigkeit deutlich, ein unter Mitwirkung der Kirchen des Erdkreises zu formulierendes Programm auszuarbeiten und ein kollegiales Organ zu schaffen, das es in die Tat umzusetzen vermag.

Der Dienst an der Communio

Diese Hinweise führen in die Problematik des Papstdienstes hinein, insofern dieser von den besonderen pastoralen Pflichten des Bischofs von Rom für seine Kirche verschieden, aber keineswegs getrennt ist und sich direkt auf die Gesamtkirche erstreckt. Die Geschichtsphase, in der sich der römische Pontifikat gegenwärtig befindet, verpflichtet dazu, einigen institutionellen Mechanismen, welche die Funktion des Leiters der Gesamtkirche entscheidend bestimmen und somit jegliche Veränderung in bezug auf die Weisen und Inhalte dieser Gemeinschaft unter den Kirchen bedingen, besondere Beachtung zu schenken. Es ist also notwendig, die Beziehungen zwischen dem Papsttum und der Bischofssynode, der römischen Kurie, der Funktion der Ernennung der Bischöfe zu prüfen. Jede konkrete Perspektive in dieser Hinsicht setzt übrigens weitere Klärungen voraus, welche die kollegiale Ausübung des Papstamtes betreffen. Gegenwärtig erscheint diese als entscheidendes Element, das jegliche Erneuerung auf der höchsten Ebene der Kirche präjudiziert.

Das Zweite Vatikanum hat ausdrücklicher als das bis anhin der Fall war die Möglichkeit einer sowohl kollegialen wie persönlichen Ausübung der obersten Autorität in der Kirche bejaht. Das Problem kann mit Vorteil geschichtlich betrachtet werden, wozu bereits die «Nota explicativa praevia» einlud, indem sie sich auf die «necessitates ecclesiae decursu temporum variantes» (§ 3) berief. Wie durch Jahrhunderte hindurch die persönliche Ausübung vorgeherrscht hat, so mag es heute wünschbar erscheinen, die Verantwortlichkeiten für die kirchliche Gemeinschaft für gewöhnlich kollegial auszuüben. Dies setzt voraus, daß ein Organ geschaffen wird, das geeignet ist, diese Verantwortung normalerweise auszuüben. Ferner sind die Kompetenzen, die mit der Verantwortung gegeben sind, neu zu bestimmen und dementsprechend weitere Gemeinschaftsorgane, die nicht nur auf den Amtsträgern (den Bischöfen), sondern auch auf den Gemeinden (den Kirchen) aufruhen, beizuziehen.

Kollegiale Autorität

Eine solche Organisation wird sich, wenn auch folgerichtig und fortschreitend, doch nur stufenweise verwirklichen lassen. Einen Ausgangspunkt könnte die Bischofssynode bilden, sofern ihr Entscheidungsgewalt und ein fester Turnus zugebilligt würden.[19] Der Papst wäre so verpflichtet, in bezug auf Angelegenheiten, für die die Synode zuständig ist, deren Entscheide anzuerkennen und nicht von der persönlichen Ausübung seines Amtes Gebrauch zu machen. Die Synodenbeschlüsse wären dann das Ergebnis einer Dialektik zwischen dem Papst und der Synode statt – wie das bei den «persönlichen» Entscheiden der Fall ist – zwischen dem Papst und der Kurie. Ein weiterer Schritt könnte in der Bildung eines kollegialen Ausführungsorgans bestehen – dem der Papst als Vorsitzender angehören würde –, das zu den laufenden Beschlüssen, welche die Gemeinschaft unter den Kirchen betreffen, befugt wäre. Bei der Zusammenstellung dieses Organs, das notwendigerweise nicht umfangreich sein dürfte, sollte mehr als auf die Repräsentativität auf die Befähigung geachtet werden, einen wirklichen brüderlichen Kreislauf des Glaubens, der Hilfeleistung, der Information unter den Kirchen in Gang zu bringen; dieses Organ sollte

die Mitverantwortung in der «una sancta» aktivieren und jede Kirche dazu aneifern, entsprechend ihren Gnadengaben zum Wohl des Ganzen beizutragen.[20]

Was die normative Verantwortung und den Dienst an der Gemeinschaft und Einheit betrifft, so werden die übergeordneten kollegialen Organe entscheidend durch die Verschiedenheit der Ebenen, denen sich ihr Wirken zuwenden muß, und der Angelegenheiten, mit denen sie sich befassen müssen, charakterisiert werden. Somit wäre es nicht nur enttäuschend, sondern käme es einer Mystifikation, einer bloßen Ersetzung früherer kurialer Organe durch neue kollegiale Organe gleich, wenn nicht loyal immer mehr anerkannt würde, daß den Gemeinden für das, was ihr Leben betrifft, eine unveräußerliche Verantwortung zukommt.[21] Diese Forderung kann im «Subsidiaritätsprinzip» zum Ausdruck gebracht werden, doch muß man sich dabei bewußt sein, daß dieses im Umkreis der Kirche eine eigene Bedeutung hat, die nur entfernt seiner Bedeutung im politisch-bürgerlichen Bereich entspricht, wo dieses Prinzip verlangt, daß das, was eine kleinere, untere Instanz leisten kann, nicht einer größeren, höheren Instanz übertragen wird. Im Raum der Kirche hingegen wird dieses Prinzip durch die «eucharistische» und damit authentische Natur der Ortskirche wesentlich korrigiert und eingeschränkt. Die Ortskirche ist ja nicht einfach ein Teil der Gesamtkirche, die das «Ganze» wäre, sondern jede Kirche ist ihren wesentlichen Elementen nach in sich vollständig («Lumen gentium» 26). Was also zum Kirchesein (das «Sein») jeder Kirche gehört, darf nicht von andern Instanzen angeeignet und an sich gerissen werden.[22] Hingegen ist es möglich, ja wünschenswert, daß gemeinsame Probleme mehrerer Kirchen nicht kraft der «Subsidiarität», sondern kraft der «Communio» von gemeinsamen regionalen, kontinentalen oder universalen Organen geprüft und entschieden werden.

Die Wahl der Bischöfe

Sofern man sich in der angedeuteten Richtung bewegt, wird es notwendig, möglichst bald einen der entscheidenden Punkte des ganzen jetzigen kirchlichen Systems anzupacken: die Zentralisierung der Bischofsernennungen in Rom.

Jahrhunderte hindurch hat der Papst ein Kriterium für die katholischen Bischöfe dargestellt. Dies ist vor allem gewährleistet worden durch eine Beziehung des Gehorsams und der Abhängigkeit (der Bischof als «in partem sollicitudinis vocatus»), der Konformität in Disziplin und Lehre, selten aber durch eine Beziehung der Nachahmung, der pastoralen Mustergültigkeit. In den letzten Jahrhunderten hat die Zentralisierung der Bischofsernennungen dem Papsttum und den einzelnen Päpsten ermöglicht, den katholischen Episkopat nach ihrem Gutdünken zu modeln. Für die nächsten Jahrzehnte wäre es wichtig, daß der Bischof von Rom es verstände, ein Beispiel pastoralen Einsatzes zu geben, und durch seine Bereitschaft, auf andere zu hören, mit ihnen Gedanken auszutauschen, sie zu respektieren und sich von ihnen brüderlich zurechtweisen zu lassen, zu einer Communio innerhalb der eigenen Gemeinde und sodann mit den andern Kirchen befähigt wäre.

Von hier aus gesehen erweckt die Tatsache, daß das Papsttum die Ernennung der Bischöfe jetzt eifersüchtig für sich in Anspruch nimmt, den Eindruck, daß der Bischof von Rom mehr auf die institutionell gewährleistete Konformität zählt als auf das Wirken des Geistes und auf die Durchschlagskraft des apostolischen Beispiels. Aus allen diesen Gründen und auch um zu verhüten, daß der bischöfliche Dienst weiterhin an Glaubwürdigkeit und Bedeutung verliert, ist es nun an der Zeit, zu erklären, daß das System der zentralisierten Ernennung geschichtlich und ekklesiologisch vorbei ist. Darum sollte es stufenweise abgebaut werden, um diese Aufgabe der betreffenden kirchlichen Gemeinschaft zurückzugeben, die hierin von den Schwesterkirchen und deren Bischöfen assistiert würde. Es könnte sich als fruchtbar erweisen, auf experimentellem Weg sich in verschiedenen Richtungen zu bewegen, auch zu dem Zweck, auf verschiedene geo-kulturelle Räume abgestimmte unterschiedliche Modelle zu testen. Auf jeden Fall wäre es wichtig, frühere Weisen der Kooptation von seiten der Bischofskonferenzen und der Nachbarbischöfe wieder aufzunehmen und gleichzeitig Konsultations- und Ernennungsinstanzen zu verwerten, die den Klerus und die Gläubigen, die daran interessiert sind, miteinbeziehen. Die jahrhundertelange römische Prärogative, die Bischöfe zu ernennen, hat sogar die Befähigung der Kirchen geschwächt, zu bestimmen, welcher Bischofstypus der evangelischen Berufung der einzelnen Kirchen am besten entspricht. Darum ist es ganz besonders dringlich, daß die Kirchen Auswahlprinzipien formulieren dürfen, die den konkreten Entwicklungserfordernissen der betreffenden kirchlichen Gemeinschaft Rechnung tragen, und daß man es aufgibt, sich einzig nach stereotypischen Maßstäben zu richten, die allgemeingültig sind.[23]

Die römische Kurie als Dienst an der Gemeinschaft

Die nächsten Pontifikate werden nicht darum herumkommen, den Problemknoten zu lösen, den die römische Kurie darstellt. Es ist vor allem notwendig, daß die christlichen Kirchen sich bewußt werden, daß die Kurie ein Problem der ganzen Gesamtkirche ist. Dies hängt mit der einzigen ekklesiologischen Legitimation zusammen, die man der Kurie bescheinigen kann: ein Komplex von Diensten für die Gemeinschaft der Kirchen zu sein (oder sein zu sollen). Es springt in die Augen, daß die heutige Situation weit davon entfernt ist, dieser ihrer Bestimmung zu entsprechen. Unbestreitbar besteht eine potentielle, latente Spannung zwischen Zweckmäßigkeit und Nützlichkeit gemeinsamer Dienste einerseits und einer Machtakkumulation, die dieses System den Dienstträgern verschafft, andererseits. Zu einer Verminderung der negativen Kehrseiten dieser Spannung kommt es erst dann, wenn man die Gelegenheiten zur Machtausübung und die Gewaltenkonzentration beschränkt. Es geht nicht nur darum, die Kurie in den Dienst einer kollegialen Autoritätsausübung in der Kirche zu stellen. Die heutige Kurienorganisation selbst ist ja geschichtlich und politisch daraus erwachsen, daß sich die monarchische Ideologie an der Spitze der Kirche zunehmend durchgesetzt hat. Die römische Kurie hat somit das raffinierteste Instrument der päpstlichen Monarchie dargestellt und gleichzeitig deren vielleicht wirksamste Schranke, insofern sie einer wirklich persönlichen Regierung des Papstes hartnäckigen Widerstand entgegensetzte. Aus diesen Gründen erscheint eine «Wiederbekehrung» der Kurie äußerst schwierig, selbst bei aller Bereitschaft ihrer einzelnen Mitglieder. Wenn man wirklich versuchen will, eine neue Geschichtsphase des Papsttums einzuleiten, wird man darauf vertrauen müssen, daß die schöpferische Kraft der neuen Organisation sich entsprechende, geeignete Instrumente zu schaffen weiß, wie dies seinerzeit das Papsttum des Mittelalters und der Neuzeit verstanden hat.[24]

Der Dienst an der Einheit

Der Dienst des Papstes an der Brüderschaft zwischen den Kirchen, die der katholischen Gemeinschaft angehören, deckt sich mit den Anliegen, die den Dienst an der kirchlichen Einheit treffen. Diesbezüglich wäre eine Erklärung, die die geschichtliche und theologische Natur der Beziehung zwischen dem Papsttum und den christlichen Kirchen nichtrömischer Tradition definieren würde, von großer Bedeutung.[25] Freilich müßte diese Haltung auf der Ebene der ökumenischen Beziehungen in entsprechender, überzeugender Weise vorweggenommen und exemplifiziert werden. Es braucht einen ähnlichen – aber unter umgekehrten Vorzeichen stehenden – Akt wie die Latinisierung des christlichen Orients, die von Rom vor allem seit dem Vierten Kreuzzug vorangetrieben wurde und das genaue, unzweideutige Maß für ein Unionsprojekt vermittels der Absorption der orthodoxen Kirchen abgab. Es ist heute die Überzeugung verbreitet, daß die ökumenischen Beziehungen, die im Jahrzehnt 1960–1970 so rege waren, nicht mehr recht vorankommen. Es wäre dringlich notwendig, daß sie von der Höflichkeitsebene auf mehr kirchliche (und weniger kirchenbehördliche...) Ebenen übergingen. Namentlich erscheint es sehr wünschenswert, daß sich ein christliches «Vorkonzil» versammelt, um ein «ökumenisches» Konzil vorzubereiten, das wirklich das christliche Bewußtsein unserer Zeit einzufangen und zum Ausdruck zu bringen vermöchte.[26] Ein derartiges Projekt kann nicht vom römischen Papsttum allein verwirklicht werden, doch dessen Haltung kann entscheidend sein. Das Papsttum und die gesamte katholische Kirche sollten zeigen, daß sie eine authentische, aber nicht totalisierende Rolle zu spielen wissen bei einem Anlaß, der das Zusammenspiel der mannigfaltigen christlichen Traditionen zum Ausdruck bringen sollte, damit dann das christliche Mysterium ein Bild der Einheit bietet. Es wäre ein großer Dienst an dieser Einheit, wenn man, statt auf der unergiebigen Diskussion zu beharren, ob Rom sich dem Ökumenischen Rat der Kirchen zu Genf anschließen solle, auf lokaler und regionaler Ebene nicht weniger als auf der universalen Ebene zur aktiven Zusammenarbeit bereit wäre.

Es gibt noch eine ganze Reihe weiterer ökumenisch bedeutsamer Punkte, die mit Vorteil Gegenstand päpstlicher Akte sein könnten. Man braucht beispielsweise nur an eine Erklärung zu denken, welche die Lehre von den beiden Schwertern und zumal die Ansprüche, die in der Bulle «Unam sanctam» enthalten sind, zurückweisen und somit auf jede Form von Ausübung weltlicher Macht verzichten würde.[27]

Das Leben der kirchlichen Gemeinschaften ist in breiten geographischen Räumen immer mehr mit Engagements befaßt, die von der Befreiungsbotschaft des Evangeliums inspiriert sind. Man hat sich zu fragen, welche Rolle das römische Papsttum diesem großen Phänomen gegenüber spielen

könnte. Durch Jahrhunderte hindurch hat das Papsttum bewußt oder unbewußt die Funktion gehabt, gesellschaftliche, wirtschaftliche, politische Ordnungen, die im Westen vorherrschten, zu stützen und zu legitimieren; heute würden viele eine Unterstützung dieser neuen Ausrichtungen der Kirche herbeiwünschen. Das Problem ist schwerwiegend und verdient aufmerksamste Beachtung. Es wäre angebracht, daß die großen kollegialen Instanzen der Kirche zu ihm eine klare Stellung einnähmen, die auch die Berechtigung und Fruchtbarkeit dieses Engagements anerkennen dürfte, dieses aber gleichzeitig auch der persönlichen Entscheidung überließen, vor allem, was seine Verwirklichungsweisen und die Bewertung der konkreten geschichtlichen Umstände betrifft. Man würde so auch einen weitern Schritt zur Liquidierung der Ideologie der «Soziallehre der Kirche» vollziehen, die im letzten Jahrhundert vom Papsttum oft verwendet worden ist, um Interventionen politischer Natur und somit von Machtcharakter zu legitimieren, als ob der Papst «christliche» Lösungen von Gesellschaftsproblemen auf planetarischer Ebene dirigieren könnte.

Die erwähnten Beispiele und weitere, die man hinzufügen könnte, machen deutlich: Sobald man die Veränderlichkeit der Kriterien, von denen sich das römische Papsttum in jüngerer Zeit leiten ließ, zugibt, reaktiviert man die Möglichkeit, sich anders auszurichten und konkrete, folgerichtige Akte zu setzen, die vielleicht imstande sind, eine verwikkelte geschichtliche Tradition von *leadership* wieder neu zu durchbluten.

Die ersten hundert Tage des Pontifikats

Zum Schluß eine methodische Bemerkung. Schon 1513 unterstrich jemand, der den neugewählten Leo X. zu einer beträchtlichen Änderung im Verhalten des römischen Papsttums bewegen wollte, daß das, was in den ersten Wochen getan werde, die entscheidenden Akte des Pontifikats seien. In der heutigen Zeit haben die Politologen die Funktion der «ersten hundert Tage» für die Ausrichtung eines verantwortlichen Amtes zu einer Theorie erhoben. All dies bezeugt, daß die ersten Wochen jedes Pontifikats unaustilgbar dessen nachfolgende Entwicklung andeuten, indem sie die dominierenden Züge fixieren. Das hat man auch beim Pontifikat Roncallis gesehen, als der Beschluß, das Zweite Vatikanum einzuberufen, in den ersten Tagen heranreifte. Mit der Zeit machen sich immer stärker die Verhältnisse geltend; das Neue droht wieder in der Routine aufzugehen. Dann erweist es sich, ob ein Programm fruchtbar ist, ob der, der zu entscheiden hat, über ein klares Urteil verfügt und ob er willens ist, ein «unnützer Knecht» des Geistes und der Kirche zu sein.

[1] Die öffentliche Diskussion über das Papsttum war in den letzten Jahren besonders rege, in Übereinstimmung mit der Beachtung, die man diesem Thema im ökumenischen Dialog schenkte, und im Zusammenhang mit dem Schwund der öffentlichen Präsenz des jetzigen Pontifikats. Vom ökumenischen Standpunkt aus sind besonders bedeutsam der Malta-Bericht von 1972 (veröffentlicht z.B. in: Harding Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch [Frankfurt 1973] 143ff) und der 1974 in den Vereinigten Staaten zustande gekommene lutherisch/römisch-katholische Konsens über den Primat des Papstes (publiziert in: H. Stirnimann–L. Vischer, Papsttum und Petrusdienst [Frankfurt a.M. 1975] 91–140); vgl. die ausgezeichnete Übersicht in: B. Baumer, Der Petrusdienst im ökumenischen Gespräch: Internationale kirchliche Zeitschrift 44 (1974) 145–188. Als literarischer Gegenpol bedeutsam ist auch eine Reihe von Romanen, die einen künftigen Papst zur Hauptfigur haben: G. Morselli, Roma senza Papa. Cronache di fine secolo ventesimo (Milano 1974); S. Knecht, Die Vision des Papstes (Göttingen-Graz 1975). Auch die Debatte im mehr kirchlich-theologischen Sinn war sehr ausgiebig: K.-H. Ohlig, Braucht die Kirche einen Papst? Umfang und Grenzen des päpstlichen Primats (Düsseldorf 1973); die Berichte, die von der nordamerikanischen lutherisch/römisch-katholischen Arbeitsgruppe vorbereitet wurden, wurden in zwei Bänden veröffentlicht: R.E. Brown, K.P. Donfried, J. Reumann (Hrsg.), Peter in New Testament (New York und Minneapolis 1973); P.C. Empie–T.A. Murphy, Papal Primacy and Universal Church (Minneapolis 1974). In Deutschland besorgte G. Denzler einen andern Sammelband von vorwiegend geschichtlichem Charakter: Das Papsttum in der Diskussion (Regensburg 1974). Auch zwei Zeitschriften – Journal of Ecumenical Studies 11 (1974) 207–314; Servitium 8 (1974) 729–866 – haben den Fragen um das Papsttum ein Sonderheft gewidmet. Außer der reichen Literatur, die «Unfehlbar?» von H. Küng hervorrief, sind u.a. zu nennen: H.U. von Balthasar, Der antirömische Affekt = Herderbücherei 492 (Freiburg i.Br. 1974) und noch zwei weitere Sammelbände: H. Stirnimann – L. Vischer (Hrsg.), Papsttum und Petrusdienst = Ökumenische Perspektiven 7 (Frankfurt a.M. 1975) und: Synodalität und Kollegialität in der Kirche. Das Petrusamt (Innsbruck-Würzburg 1975). All dieses Material bietet einen beachtlichen Beitrag namentlich zum «neuen Interpretationshorizont, den das Zweite Vatikanum dem Primat gegeben hat» (Malta-Bericht § 66) und zur geschichtlichen Sicht der ganzen Papsttumsproblematik (vgl. den USA-Konsens). Es wäre jedoch voreilig, daraus zu schließen, daß die Theologie des Papsttums auf diesen Grundlagen tatsächlich weitergekommen sei. Eher wird der statische Charakter der tragenden Elemente dieser Theologie deutlich. Sie ist immer sehr stark in der Grundlegung einer christologischen Schematik, während eine pneumatologische Dynamik fehlt. Auf dieser Grundlage den Papstdienst ekklesiologisch zu vertiefen, bereitet Mühe und ist noch ein voreiliges Unterfangen; infolgedessen sind die heremeneutischen Kriterien zur Deutung des Dekretes des Ersten Vatikanums über den Primat und die Unfehlbarkeit noch nicht zufriedenstellend.

[2] Diesbezüglich ist es angebracht, Kenntnis zu nehmen von dem, was von Balthasar wiederholt behauptet: «Petrus

ist ein – freilich wesentliches – Element in dem ... Gefüge, keineswegs konturlos, aber in seiner Gestalt nur innerhalb des Gefüges möglich und berechtigt» (Der antirömische Affekt, 123), so wie auch «die Indefektibilität des Petrusamtes nur ein besonderer, theologisch sichernder Aspekt ist» (ebd. 106). In dem Maß, als man den «relativen» Status des Papstes gegenüber der Kirche anerkennt, muß man auch dessen noch größere «Relativität» Christus und dem Glauben gegenüber betonen.

[3] Vgl. den von H. Stirnimann, Papsttum und Petrusdienst. Kritische Erwägungen: Papsttum und Petrusdienst, 13–34, in Erinnerung gerufenen Unterschied zwischen dem Petrusdienst als etwas ursprünglich Gegebenem und Bleibendem, und dem Papsttum als einem geschichtlichen Element. Diesbezüglich ist der Begriff «ius divinum» und der Gebrauch, den das Erste Vatikanum davon gemacht hat, besonders heikel. Vgl. C. J. Peter, Dimensions of Jus divinum in Roman Catholic Theology: Theological Studies 34 (1973) 227–251, und G. A. Lindbeck, Papacy and Ius divinum: A Lutheran View: Papal Primacy and the Universal Church, 193–208.

[4] Eine nicht unerhebliche Rolle bei der Hervorbringung des Begriffes «Papsttum» als einer nicht nur institutionellen, sondern auch geschichtlichen Wirklichkeit hat die deutsche Geschichtsschreibung des letzten Jahrhunderts gespielt, namentlich L. von Pastor und L. Ranke mit ihren Geschichtswerken über die Päpste. Obwohl von gegensätzlichen konfessionellen Positionen aus geschrieben, vermittelten diese ein Bild des Papsttums als einer autonomen, von Identitäts- und Kontinuitätskoeffizienten charakterisierten Wirklichkeit der Kirche. Diese Geschichtsschreibung bildet eine Ergänzung zur «römischen Theologie», die während derselben Jahrzehnte die Ideologie des Papsttums als einer metahistorischen Realität zur Perfektion brachte. In dieser Richtung liegt der – vorläufig im Sande verlaufene – Versuch, der katholischen Kirche eine «Lex ecclesiae fundamentalis» zu geben, um die «Entgeschichtlichung» der Kirchenspitze zu sanktionieren.

[5] Das dringliche Anliegen, zwischen dem Kern des Petrusdienstes und seinen geschichtlichen Einkleidungen zu unterscheiden, wird gerade vom Verlangen diktiert, die Authentizität und Fruchtbarkeit dieses Kerns auch für die Kirche von heute und morgen sicherzustellen. Dies läuft nicht darauf hinaus, den Petrusdienst auf eine geistliche, geschichtlich nicht wahrnehmbare Dimension zu verkürzen. Ja, gerade in diesen Jahren entdecken auch manche nichtrömische Christen wiederum den Wert und die Notwendigkeit eines kirchlichen (und nicht bloß soziologischen oder bürokratischen) Zentrums der Communio. In dieser Beziehung ist die echt «primatiale» Bedeutung eines Aktes Johannes' XXIII. noch nicht hinreichend gewürdigt worden: der Entschluß zur Einberufung des Zweiten Vatikanums, der in allen christlichen Kirchen eine so breite und intensive Zustimmung und Rezeption fand, wie man das seit Jahrhunderten nicht mehr erlebt hatte.

[6] Die phänomenologische Analyse dieser Krise ist allzu bekannt und verbreitet, als daß es der Mühe wert wäre, sie von neuem darzulegen. Hingegen ist es von Nutzen, daß man sich bewußt wird, wie bedeutungsvoll sie ist. Die Kluft zwischen der Wirklichkeit des Papsttums und seinem Idealbild führt uns die Notwendigkeit einer unablässigen, dringlichen Reform vor Augen und zeigt uns gleichzeitig, wie unangemessen, ja trügerisch das jahrhundertelange Streben nach Ansehen, Autorität, Macht war, die das Papsttum sich gab oder sich beilegen ließ.

[7] Diese Autarkie stellt für das Papsttum das Korollar zur ekklesiologischen These dar, welche die Kirche als «societas perfecta» bezeichnete. In dieser Sicht bildete der Papst den Inbegriff der für die Kirche postulierten Perfektion. Daraus ergab sich eine ganze Reihe von Nebenprodukten, die diese Selbstgenügsamkeit unterstreichen sollten: die Gewandung, die Unnahbarkeit, die einzig dastehenden Titel und so weiter. Das hat zu einem nicht nur öffentlichen und offiziellen, sondern auch privaten Regime der Abkapselung geführt, wodurch der Papst dem allgemeinen Dasein des Christen immer mehr entrückt und von ihm ferngehalten wurde. Auf institutioneller und ekklesiologischer Ebene mündet all dies in den Anspruch, daß der Papst «allein» zu entscheiden habe, als ob dies Treue zum Evangelium, Glaubensbewußtsein, geschichtliche Klarsicht verbürgen könnte. Eine solche Daseinsweise steht immer offensichtlicher dem Beispiel des geschichtlichen Petrus fern und im Widerspruch zum theologischen Status des Christen, der vermittels des Bruderseins in der Gemeinschaft der Gläubigen zum Heil gelangen soll.

[8] Das Konklave, das geschichtliche Ergebnis einer bestimmten politischen Erfahrung der Gemeinden Italiens im dreizehnten Jahrhundert, ist für die öffentliche Meinung zum Sinnbild der Sakralisierung des Papsttums geworden. Es erweckt noch Neugier um seiner folkloristischen Aspekte willen: Abgeschlossenheit, Heimlichkeit, Gewandung der Kardinäle usw., ist aber zu einem entscheidenden Faktor der Trennung zwischen dem Papst und der Kirche, sowohl der Orts- wie der Gesamtkirche, geworden. Das Interesse und die Beteiligung, die rein psychologisch gerade durch den Ausschluß aller – selbst der Staatsoberhäupter – erreicht werden konnten, sind heute unwiderruflich in Frage gestellt. Andererseits ist zuzugeben, daß eine überstürzte Reform des Konklaves heute eher negative als positive Auswirkungen haben könnte.

[9] Aufgrund dieser Überzeugung halten wir es für fruchtbar, einen realistischen, den Möglichkeiten entsprechenden Diskurs über das nächste Pontifikat anzustellen. Nicht nur das nächste, sondern nahezu sicher die nächsten Pontifikate werden Übergangspontifikate sein, im Sinn eines Übergangs nicht nur von einem Papst zu einem andern, sondern von einer Geschichtsphase der Kirche und des Papsttums, die jahrhundertelang dauerten, zu einer neuen. Ein Übergang also im strengen Sinn des Wortes, wobei man bereit sein muß, eher «die Dinge an sich geschehen zu lassen», als selbst zu entscheiden. Man muß den Mut aufbringen, dem Haftenbleiben an der Vergangenheit und der Tendenz der heutigen Gesellschaft zu widerstehen, die das Bild des Papsttums unverändert erhalten möchte, das – wenigstens im Westen – als einer der öffentlichen Anhaltspunkte für die Gesellschaftsstabilität angesehen wird.

[10] Es ist daran zu erinnern, daß in den verschiedenen Geschichtsepochen die Pontifikatsprogramme unterschiedliche Formen und Bedeutungen gehabt haben. Die Schrift «De consideratione», die Bernhard von Clairvaux um die Mitte des elften Jahrhunderts für Eugen III. verfaßt hat, der «Libellus ad Leonem X» von P. Giustiniani und P. Quirini von 1513, das von Paul III. bestellte Gutachten «Consilium de emendanda ecclesia» von 1537 sind das Erzeugnis einzelner Exponenten der Christenheit, die sich für berechtigt und verpflichtet hielten, dem Papst Verhaltens- und Tätigkeitslinien vorzuzeichnen. Die «Wahlkapitulationen» sind Wahlabkommen, die vom Anfang des 14. Jahrhunderts an von den Kardinälen vor einer Papstwahl getroffen wurden. Sie wurden zum erstenmal 1562 von Pius IV. und sodann wiederholt verboten und schließlich durch die Rede «De eligendo summo pontifice» ersetzt, die die Kardinäle dazu auffordern soll, den geeignetsten Kandidaten zu wählen. Auch in dieser Beziehung tritt die fortschreitende Isolierung des Papstes von der Kirche zutage.

[11] Es ist bemerkenswert, daß auch H. U. von Balthasar (Der antirömische Affekt, 183) das Bedürfnis verspürt, die schon von J. Ratzinger formulierte Kritik gegenüber einigen Ausdrücken der dem dritten Kapitel von «Lumen gentium» vorangestellten «Nota explicativa praevia» zu übernehmen, wonach der Papst seine Autorität «secundum propriam discretionem» (§ 3) und «ad placitum» (§ 4) ausüben darf. In beiden Fällen sind die verwendeten Substantive der Sprechweise der Konzilskonstitution völlig fremd. Dies bestätigt die restaurative Natur der «Nota», die eine

Zusammenfassung der Thesen der Konzilsminderheit darstellt und wortwörtlich Vorlagen dieser Minorität entnommen wurde.

[12] Die römischen Kongregationen für die Evangelisierung der Völker und für die Ostkirchen sind zwei großartige Beispiele für das Bestreben des Papsttums, äußerst periphere Aspekte des kirchlichen Lebens zu zentralisieren. Zudem sucht das Papsttum vor allem seit dem Spätmittelalter offensichtlich zu verhüten, daß in der Kirche andere Führungs- und Autoritätsgremien bestehen. Die Kontrolle wurde ausgeübt durch die Zentralisierung und Bürokratisierung der Kanonisationen, durch die Anerkennung der Ordensgesellschaften durch Rom und ihre damit erfolgende Exemption, durch die Betonung des kirchenrechtlichen Begriffs der «missio» und durch die Auferlegung der römischen Liturgie. Es wäre wichtig, über diese exklusive, univoke Auffassung über die im Dienst der Kirche stehenden Ämter hinwegzukommen.

[13] Vielleicht ließe sich gerade durch ein allgemeines Interesse der Kirche für das Pontifikatsprogramm die Isolierung, unter der das Papsttum leidet, überwinden. Übrigens wird der Papst von einem auf lange Sicht erstellten Programm stets weniger bedingt werden, als wie dies bei der heutigen Situation der Kirche der Fall ist. Oft gelingt es dem Papst gerade infolge des Fehlens einer programmatischen Linie oder einer kirchlichen Zustimmung zu dieser Linie nicht, sich dem Druck des Kurienapparates zu entziehen. Wenn man eventuell in der Kirche einer programmatischen Reflexion über das Papsttum Raum gibt, so läuft das also nicht darauf hinaus, die Wahl des neuen Bischofs von Rom Bedingungen zu unterwerfen oder dabei die Freiheit und Verantwortung, die man persönlich wie als Mitglied kollegialer Organe besitzt, einzuschränken.

[14] Ich habe nicht im Sinne, hier über die Formulierung des Ersten Vatikanums zu diskutieren, welche dem Papst eine «ordinaria et immediata potestas» über alle Gläubigen und alle Hirten zuschreibt. Von Pius IX. an ist klargestellt worden, daß diese Ausdrücke eine antigallikanische Bedeutung haben und im juristischen Sinn zu nehmen sind. Trotzdem legen die römische Theologie und Praxis sie weiterhin in nicht nur extensivem, sondern uneingeschränktem Sinn aus. Dennoch bleibt bestehen, daß «eucharistisch» – d.h. was nach den Worten des Zweiten Vatikanums den «Höhepunkt» und die «Quelle» des kirchlichen Lebens betrifft – der Papst einzig in bezug auf die römische Christengemeinde «exousia» besitzt.

[15] Wie Y. Congar einleuchtend aufzeigt, kennt selbst die üppig sprießende Betitelung der Päpste keine Titel, die von seiner wesentlichen Eigenschaft, Bischof von Rom zu sein, absehen.

[16] Ob auf dieser Basis der Papst stets ein Italiener zu sein hat oder nicht, hängt von den geschichtlichen Umständen ab. Im vierten und in den folgenden Jahrhunderten gab es Bischöfe von Rom, die afrikanischer, griechischer usw. Herkunft waren. Bekanntlich hing dies damit zusammen, daß es in der Kirche von Rom nicht nur gelegentlich Christen aus verschiedenen Ländern gab. Es läßt sich weder voraussehen noch programmieren, daß sich dies wiederholt. Übrigens machte man mit den letzten nichtitalienischen Päpsten die Erfahrung, daß sie sich eher den Strukturen der Kurie unterordneten, als daß sie eine Erneuerung veranlaßt hätten. Realistischer erscheint die Besorgnis, die italienische Politik könnte die Ausrichtungen des Papstes beeinflussen. Andererseits hängt dies zur Hauptsache eher mit der «neotemporalistischen» Komponente des Papsttums als damit zusammen, daß der Papst aus Italien stammt. Auch hängt es davon ab, ob eine pastorale oder eine politische Akzentsetzung des Bischofsdienstes erfolgt, was in der westlichen Kirche immer ungewiß ist.

[17] Mehr als je kann in unserer Zeit der Papst von Christus und seinem Kreuz Zeugnis geben, sofern er eher nach Machtverzicht als nach Machtausübung trachtet. In diesem Fall würde es sich nicht um ein asketisches Verhalten des Papstes als Privatperson handeln, sondern um eine grundlegende öffentliche Tugend, die mehr als jede theologische Argumentation seine Verbindung mit Christus und mit Petrus bekunden würde. Das besagt nicht, er müsse den Magisteriumsdienst zurückweisen oder untätig bleiben, sondern nur, daß er sich dazu entscheiden soll, ihn auszuüben, um die Brüder (die dessen bedürfen) – und nicht die Wahrheit (die auf jeden Fall unversehrt bleibt) – auf der Suche nach dem Wesentlichen (Lk 10,42) zu unterstützen.

[18] Es ist nicht leicht, im voraus zu sagen, wie die römische Kirche wieder die Wahl ihres Bischofs übernehmen könnte. Das hängt mit dem jahrhundertlangen Dahinschwinden dieser Praxis zusammen, aber auch mit der zersplitterten Lage der römischen Ortskirche. Nur einige Pontifikate, die sich von Grund auf um die Wiederbeseelung der römischen Christengemeinde bemühen würden, könnten diese – mit der Unterstützung durch alle Christen und der Hilfe des Geistes – wieder in eine annehmbare kirchliche Verfassung bringen. Erst in deren Rahmen wird man sich realistisch die Frage nach der Wahl oder immerhin Auswahl des Bischofs stellen können. Darum ist es Sache der Kirchen der *Catholica,* die «sollicitudo ecclesiae romanae» auf sich zu nehmen, indem man in die nächsten Konklave das Anliegen einbringt, der Kirche von Rom wieder ihre christliche Identität zu geben. Durch Jahrhunderte hindurch hat diese Kirche zur Identität so vieler anderer Kirchen beigetragen; nun scheint die Zeit zu einem ähnlichen Dienst, aber in umgekehrter Richtung, gekommen. Während dieser Übergangsperiode wäre es wichtig, Gelegenheiten zur Miteinbeziehung der römischen Kirche zu schaffen, die in unmißverständlicher Form auf die Pflicht aufmerksam machen würden, sich ihren Hirten selbst zu beschaffen.

[19] Die spezifische Kompetenz der Synode sollte im allgemeinen das betreffen, was die Gemeinschaft unter den Kirchen auf universaler Ebene angeht, dem unüberholten Grundsatz entsprechend: «Quod omnes tangit, ab omnibus tractari et approbari debet». Man kann noch einmal daran erinnern, daß dies auch stufenweise geschehen kann – unter der Bedingung, daß ein organischer Plan und der ausdrückliche Wille vorhanden ist, dies auch wirklich zu tun. Eine zunehmende Erweiterung der Entscheidungskompetenz wird auch einen von Mal zu Mal intensiveren (halbjährlichen?) Turnus erfordern, und die Synode muß in der Bestimmung der geeigneten Funktionsweisen autonom verantwortlich sein können. Schließlich ließe sich auch eine Debatte über die Zusammensetzung der Synode anstellen. Gegenwärtig gehören ihr Bischöfe an und andere Prälaten, die verantwortliche Stellungen in den Ordensgemeinschaften oder an der Kurie einnehmen. Diese Zusammensetzung scheint der katholischen und zum Teil auch der orthodoxen Tradition zu entsprechen, steht aber der reformierten Praxis fern, und vor allem ist sie nicht auf eine Kirche zugeschnitten, die sich als ein Volk von Brüdern, die auf dem Wege sind, versteht und in der mannigfaltige, einander ergänzende Dienste und Charismen keimen. Darum würde es der Hochschätzung, welche die vom Herrn seiner Kirche verliehenen Gnadengaben verdienen, besser entsprechen, wenn die Synode sie alle zu respektieren und die Eigenschaften einer jeden zu verwerten suchte. Eine größere Repräsentativität der Synode wäre ein wichtiger Beitrag zur Verwirklichung einer «konziliaren Praxis» im Leben der Kirche. Eine solche konziliare Praxis bietet eine äußerst verheißungsvolle Aussicht auf eine Erneuerung des Lebens der Christengemeinden und nicht nur der kirchlichen Strukturen.

[20] Dieses kollegiale Organ könnte einen festen Kern haben – der periodisch zum Teil erneuert würde –, zu dem aus bestimmten Gründen das eine oder andere Mitglied ad hoc beigezogen werden könnte (für bestimmte Regionen, Probleme, geistliche Traditionen). Es könnte vielleicht die Modalitäten übernehmen, nach denen während einiger Jahrhunderte das Konsistorium funktionierte: Vorsitz des Papstes, Einberufung in einem Turnus von nicht mehr als zwei Wochen, Prüfung der Probleme aufgrund der Berichterstat-

tung von einem oder zwei Mitgliedern, die zuvor damit beauftragt wurden, Mehrheitsbeschlüsse, wobei der Stimme des Papstes besonderes Gewicht zukommt. Dieses Organ müßte selbstverständlich von der Kurie verschieden sein, die dessen untergeordneten administrativen Apparat darstellen würde. Die Mitglieder des kollegialen Organs sollten von einzelnen Ortskirchen herkommen und nach Ablauf einer Amtsperiode wieder in diese zurückkehren.

[21] Man müßte Scheinformen von Kollegialität vermeiden, d.h. die Kirchen sollten nicht einfach bei bestimmten Anlässen bürokratisch um ihre Meinungsäußerung zu einem bestimmten Problem gebeten werden, damit man dann den Schlußentscheid als von der vorgängigen Befragung «gedeckt» ausgeben kann. Eine korrekte Communio unter den Kirchen kann nur in einer ausgewogenen Dynamik von *traditio* und *receptio* zum Ausdruck kommen. Deshalb muß die Bereitschaft zu einem Austausch bei beiden Teilen der Communio-Beziehung vorhanden sein, also bei dem, der gibt, wie bei dem, der empfängt. Auf dieser Grundlage hätte die Formel «Schwesterkirchen» einen realen ekklesiologischen Sinn. Statt dessen hat leider die universalistische Ekklesiologie dieses Erfordernis vergessen lassen, da sie das Papsttum von einem wirklichen Austausch mit den Kirchen entbunden hat.

[22] Der in den USA zustandegekommene lutherisch-katholische Konsens enthält einen eigenen Abschnitt (§ 25), um die Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips für die Erneuerung der Strukturen des Papsttums zu unterstreichen. Meines Erachtens aber tönt die Formulierung nach einer universalistischen Ekklesiologie, während die von mir angedeutete theologische Charakteristik eine Ekklesiologie der Communio zwischen Ortskirchen voraussetzt.

[23] Vgl. W.W. Bassett (Hrsg.), The Choosing of Bishops (The Canon Law Society of America, Hatford 1971). Damit, daß man die Erfordernisse der Kirchen anzuerkennen und zu respektieren weiß, wird man nicht nur zu einer Wiederaufwertung des Bischofsamtes beitragen, sondern auch in der katholischen Theologie das jahrhundertelang bestehende Übergewicht des Subjekts des kirchlichen Dienstes (Dienstträger) über dessen Objekt (die kirchliche Gemeinschaft) wieder ins Gleichgewicht bringen.

[24] Eine interessante Möglichkeit könnte die sein, daß man Dienste der universalen Kirche einzelnen Ortskirchen anvertraut, die sich infolge besonderer Umstände dafür eignen. Es würde sich dabei nicht um eine organisatorische Notlösung, sondern um einen Anlaß zu kirchlichem Wachstum handeln. Darum ist diese Möglichkeit nach ekklesiologischen und nicht nach betriebstechnischen Kriterien zu bewerten. Gerade die römische Kirche bietet das offensichtlichste Beispiel für die Beauftragung einer Ortskirche mit einem universalen Dienst. Warum soll man diese Formel nicht auswerten, indem man – vielleicht nur für begrenzte Perioden – eine universale Aufgabe einer kirchlichen Gemeinschaft anvertraut, die dafür wirkliche Verantwortung hätte und nicht nur als «Geschäftssitz» beherbergen würde? Damit ließe sich eine wirkliche Überwindung der Machtkonzentration, eine Entbürokratisierung der Ämter erreichen, und sie erhielten so einen wirklich interkulturellen Status, der viel wichtiger wäre als die enttäuschende Internationalisierung der Kurie.

[25] Viele neuere Veröffentlichungen über das Papsttum haben ihre Aufmerksamkeit den Anliegen der nichtrömischen Christen gewidmet. Darüber hinaus wäre anzuerkennen, daß die Vergeschichtlichung des Papsttums dazu führen muß, die verschiedenen Zonen auszuwerten, auf die sich Battifol bezog, wenn er feststellte, daß im Altertum der Bischof von Rom in Italien, im Okzident, in der Gesamtkirche eine unterschiedliche Relevanz hatte. Mit dem Schisma von 1054, der Reformation und der Geburt neuer Kirchen in Afrika und Asien gibt es heute sehr markante Unterschiede in der Intensität der Communio, die den Bischof von Rom mit den verschiedenen christlichen Kirchen verbindet. Es ist dringlich, daß diese Situation in einer artikulierten Qualifikation der Beziehungen zwischen dem Papst und den Kirchen verschiedener Traditionen ihren Ausdruck finde. Zwar hat Paul VI. schon 1967 anerkannt, daß der Papst «zweifellos das größte Hindernis auf dem Weg des Ökumenismus» darstellt (Acta Apostolicae Sedis 59 [1967] 497). Eine so schwerwiegende Erklärung kann nicht nur eine bloße Zwischenbemerkung sein, wenn man das im ersten Korintherbrief (1,10–11) ausgesprochene Kriterium ernst nimmt, wonach man um keines Amtes willen die Kirche teilen darf. Daraus folgt, daß die von Paul VI. festgestellte Situation ekklesiologisch nicht in Ordnung ist und einen Schatten wirft nicht nur auf die Kirchen, die den Papst nicht anerkennen, sondern auch auf das Papsttum, das nicht imstande ist, die Communio zwischen den Kirchen zu fördern. Die Anerkennung unterschiedlicher Intensitätsgrade in der Beziehung der Kirchen zum Papsttum kann Aussicht auf eine der christlichen Tradition und dem Glaubensbewußtsein der Kirchen entsprechende Überwindung des jetzigen Engpasses bieten.

[26] Vgl. H. Mühlen, Morgen wird Einheit sein. Das kommende Konzil aller Christen: Ziel der getrennten Kirchen (Paderborn 1974).

[27] In dieser Hinsicht muß man vor allem an das Problem der Nuntiaturen herangehen. Da es sich bei diesen um etwas rein Geschichtliches und eine verhältnismäßig junge Institution handelt (die erst seit dem Ende des 15. Jahrhunderts besteht), ist ein gewisser Empirismus möglich und ratsam. Es wäre zu wünschen, daß ihre Bedeutung nach und nach vermindert würde, indem man ihnen die Aufgabe zuwiese, das Bindeglied zwischen den Episkopaten und den betreffenden Regierungen zu sein. In diesem Falle wäre selbstverständlich jeweils der Primas jeder Nation mit der Funktion des Nuntius zu betrauen. Es ließe sich einwenden, daß so die einzelnen Nationalkirchen der politischen Macht gegenüber weniger Unterstützung und Schutz erhielten, als das bis anhin der Fall war. Es stimmt, daß in bestimmten Verhältnissen das Papsttum für die Kirchen eine Schutzfunktion ausgeübt hat; aber man müßte die Sache gründlicher untersuchen, um zu sehen, wie viel dieser Schutz kirchlich und geistlich «gekostet» hat. Auf jeden Fall muß man zugeben, daß sowohl auf der geschichtlich-politischen Ebene wie auf der des Glaubens die Solidarität unter den Kirchen eine Kirche, die sich in Schwierigkeiten befindet, mindestens ebenso wirksam zu stützen vermag. Eine interessante Möglichkeit bestände darin, wiederum an den frühern Brauch anzuknüpfen, daß die einzelnen Großkirchen durch gegenseitige Vertreter miteinander in Kontakt stehen, wie das jahrhundertelang zwischen den Patriarchaten der Fall war (Apokrisarier).

Übersetzt von Dr. August Berz

GIUSEPPE ALBERIGO

geboren 1926 in Varese. Er studierte an der Katholischen Universität Mailand und promovierte 1948 in Rechtswissenschaften, 1959 habilitierte er sich in Kirchengeschichte, und seit 1967 ist er Professor für Kirchengeschichte an der Fakultät für politische Wissenschaften der Universität Bologna. Er ist zudem Sekretär des Instituts für religiöse Wissenschaften zu Bologna. Er leitete die Ausgabe: Conciliorum Oecumenicorum Decreta (^{3}1973), gab einen Sammelband zur Lex ecclesiae fundamentalis heraus: Legge e Vangelo (Brescia 1972) und schrieb zahlreiche Bücher und Aufsätze (Geschichte der Laienfraternitäten, Theologie und Geschichte des Konzils von Trient, Konzilstheologie Nikolaus' von Kues, Römische Kirche im 12. Jahrhundert, Auseinandersetzung um das religiöse Leben im 16. Jahrhundert; in Vorbereitung: Geschichte des Konziliarismus im 14. und 15. Jahrhundert).

Beiträge

Walter Kasper

Bleibendes und Veränderliches im Petrusamt

I. DER FRAGEHORIZONT

Auch in der Frage nach dem Papsttum hat sich in den letzten Jahrzehnten vieles gewandelt.[1] Die Fronten sind innerkatholisch wie ökumenisch in Bewegung geraten. Es ist heute kaum noch ernsthaft umstritten, daß in einer zunehmend eins werdenden Welt einerseits und in einer mehr und mehr pluralistisch werdenden Kirche andererseits ein Einheits- und Kommunikationszentrum der Kirche nicht nur wünschenswert, sondern geradezu dringlich ist. So ist das Papsttum heute, schon rein menschlich geurteilt, nicht am Ende; es steht vielmehr, sofern es sich den notwendigen geschichtlichen Wandlungen nicht verschließt, am Anfang einer neuen Epoche seiner Geschichte.

Es liegt jedoch im Wesen des christlichen Glaubens, daß man auch die Fragen der obersten Kirchenleitung nicht allein pragmatisch mit Hilfe von Nützlichkeits- und Opportunitätsgesichtspunkten beantworten kann. Die Kirche ist auferbaut auf dem ein für alle Mal in Jesus Christus selbst gelegten Fundament (vgl. 1 Kor 3,11), Jesus Christus besitzt daher in allem den Primat (vgl. Kol 1,18). Solange die Kirche die Kirche Jesu Christi sein will, muß sie bei allen ihren Erneuerungsbemühungen in erster Linie nach dem Willen Jesu Christi fragen. Die zentrale Frage ist darum, ob und inwiefern ein Petrusamt zur «Sache» des Evangeliums von Jesus Christus gehört. Von der Antwort auf diese Frage hängt ab, inwieweit die geschichtliche Gestalt des Petrusamtes für geschichtliche Veränderungen zur Disposition steht.

Die Antworten gehen weit auseinander. Für viele ist die historische Gestalt des Petrus, wie sie uns durch die Evangelien bezeugt wird, eher eine Kritik als eine Begründung des Petrusamtes, und zwar nicht nur in seiner gegenwärtigen Gestalt, sondern ganz grundsätzlich betrachtet. Bei den unterschiedlichen Antworten sind offensichtlich jeweils tiefsitzende Vorentscheidungen mit im Spiel. Dazu kann nicht nur ein falsch verstandenes apologetisches Interesse, sondern ebenso ein weit verbreiteter antirömischer Affekt gehören.[2] Will man überhaupt weiterkommen, dann muß man die Frage nach den historischen Fakten und die ihrer dogmatischen Bewertung zunächst einmal unterscheiden. Im folgenden werden wir die vielen kaum noch überschaubaren historischen Einzelfragen, über die schon ganze Bibliotheken geschrieben wurden, jedoch nur insoweit andeuten können, als es notwendig ist zur Beantwortung der Frage: Was ist die «Sache» des Evangeliums in «Sachen» Primat? Diese Fragestellung schließt bei aller Bemühung um Objektivität eine eindeutige Option ein. Es geht uns um die Zukunft des Petrusamtes auf dem Hintergrund von dessen verbindlicher Tradition. Anders ausgedrückt: Es geht um den vom Evangelium selbst freigesetzten Raum der Offenheit für die Erneuerung des Petrusamtes in der Kirche.

II. DER HISTORISCHE URSPRUNG

1. Petrus als Prototyp des Jüngers, Apostels und Hirten

Unbestreitbar gehörte der galiläische Fischer Simon, der Sohn des Jona, zum engeren Jüngerkreis Jesu, zum Kreis der Zwölfe, den man entgegen kritischer Bestreitung als vorösterlich betrachten darf. Die Berufung des Simon in die Jüngerschaft wird in allen Evangelien paradigmatisch berichtet (vgl. Mk 1,16ff par.; Jo 1,40ff). Innerhalb des Jüngerkreises begegnet uns Simon mit dem Beinamen Petrus immer als Sprecher und Repräsentant der übrigen Jesusjünger. In seiner Person wird darum Größe und Elend des Jüngers Jesu deutlich: Er ist der Erwählte und Berufene, dem das Geheimnis des Reiches Gottes offenbar ist (vgl. Mk 4,11); er darf teilnehmen an der Sendung Jesu zur Verkündigung der frohen Botschaft, zum Heilen der Gebrechen der Menschen und zur Sammlung des neuen Gottesvolkes (vgl. Mk 6,7ff). Aber er bleibt der wankelmütige, schwache, armselige Mensch und Sünder, der dem Weg Jesu ans Kreuz verständnislos und abwehrend gegenübersteht (vgl. Mk 8,31ff), der den Herrn verrät und der deshalb der Vergebung bedarf (vgl. Mk 14,66ff). Sein Glaube steht sozusagen nicht auf eigenen Füßen, sondern droht im Strudel seiner Angst unterzugehen; er kann sich nur an der ausgestreckten Hand Jesu halten, der mitten im Sturm bei ihm ist (vgl. Mt 14,28ff). Es gibt wohl kaum ein menschlich

ansprechenderes Bild für das Wesen der Jüngerschaft und des Glaubens als diesen Petrus.

Durch die Erscheinung des Auferstandenen wird der Jünger Jesu zum Apostel Christi bestellt. In den ältesten Schichten biblischer Überlieferung begegnet uns Petrus als der Erstzeuge der Auferstehung (vgl. Lk 24,34; 1 Kor 15,5). Dieser «Primat des Glaubens» macht Petrus nicht nur zum ersten Christen, sondern zugleich zum bleibenden Fundament des kirchlichen Glaubens. Denn die Botschaft von der Auferweckung Jesu, mit der der Glaube steht und fällt (vgl. 1 Kor 15,13ff), ist uns nicht anders als im Zeugnis der Apostel greifbar. Man kann das apostolische Zeugnis nicht auf «objektiv» nachprüfbare Sachgründe hin hinterfragen. Der Apostel kann sein Zeugnis nur dadurch glaubwürdig machen, daß er sich mit seiner ganzen menschlichen Person zum Zeugen und zur Epiphanie des Todes und der Auferstehung macht. Diesen Weg des «alles Verlassens» bis hin zum Martyrium mußte auch Petrus gehen. Durch diese Zeugenschaft seines Lebens ist er Prototyp des Apostolischen, bleibendes Fundament der ecclesia apostolica.

Konkret wirkt sich der verzehrende Dienst für den Herrn bei Petrus zunächst aus in der selbstlosen Erfüllung des ihm übertragenen Hirtenamtes. Daß Petrus in den Anfängen der Jerusalemer Urgemeinde die entscheidende Führungsrolle inne hatte, dürfte nicht nur durch das Zeugnis der Apostelgeschichte (vgl. 1,15ff; 2,14ff; 3,1ff u.ö.), sondern auch des Galaterbriefes (vgl. 1,18; 2,7ff) unbestreitbar sein. Im johanneischen Nachtragskapitel wird Petrus das Hirtenamt in feierlicher Weise übertragen (vgl. 21,15ff). Im 1. Petrusbrief wird er als «Mitpresbyter» bezeichnet, dem es aufgetragen ist, die Herde Gottes nicht herrschsüchtig, sondern durch sein Vorbild (typos) zu leiten (vgl. 5,1ff). An erster Stelle dieses Hirtendienstes steht der Dienst des Wortes, dem alle anderen Aufgaben nachgeordnet werden (vgl. Apg 6,2). Der Überreichtum des Glaubens drängte von innen her zum Überschreiten der ursprünglichen Grenzen; so wurde Petrus schon bald – trotz seines späteren Zögerns – zur treibenden Kraft bei der Entscheidung zur Heidenmission (vgl. Apg 10f). Man wird also vorsichtig sein müssen mit der beliebten stereotypen Gegenüberstellung eines statischen petrinischen und eines dynamischen paulinischen Prinzips in der Kirche. Petrus charakterisiert offenkundig den Typ des Kirchenführers, der, bei aller Rücksicht auf die Schwachen, der Kirche mutig neue Wege weist und diese auch dann selbst beschreitet, wenn er dafür nicht den ungeteilten Beifall aller findet.

Als Jünger, Apostel und Hirt der Kirche ist Petrus zeichenhaft-symbolische Darstellung des Evangeliums. Evangeliumsgemäßer Petrusdienst in der Kirche kann deshalb nur darin bestehen, das Evangelium Jesu Christi durch das Wort, durch den Dienst und durch das ganze Leben exemplarisch zu bezeugen. Doch wie steht es mit einem solchen besonderen Petrusdienst in der Kirche des NT?

2. Das Petrusamt als Dienst der Einheit

Eine besondere Stellung des Petrus gegenüber den anderen Jüngern, Aposteln und Hirten wird im NT an verschiedenen Stellen deutlich: Petrus steht immer an der Spitze der Apostelkataloge (vgl. Mk 3,16 par); er ist der Urzeuge der Auferstehung (vgl. Lk 24,34; 1 Kor 15,5). Er soll nach dem Weggang Jesu seine Brüder stärken (vgl. Lk 22,32). Im johanneischen Nachtragskapital wird ihm durch dreimalige Wiederholung vor Zeugen, d.h. in rechtsförmlicher Weise das oberste Hirtenamt übertragen (vgl. 21,15ff). So steht der wichtigste Text, die Verheißung Jesu auf Petrus den Fels seine Kirche zu bauen, ihm die Schlüssel des Himmelreiches zu geben und die Übertragung der Vollmacht zu binden und zu lösen (vgl. Mt 16,18f) nicht isoliert da. Das schließt es von vornherein aus, in dieser Stelle nur den Anspruch einer Petruspartei, also einer Sekte, sehen zu wollen.

Dennoch gibt die Perikope Mt 16,18f vielfältige exegetische Probleme auf, von denen wir hier nur einige erwähnen können.[3] Zu Beginn unseres Jahrhunderts galt dieser Text der protestantischen Exegese fast durchweg geradezu selbstverständlich als nicht authentisches Jesuswort. Die Wende zwischen den beiden Weltkriegen hielt nicht lange an. Mit R. Bultmann vermuten heute wieder viele ein Werk der palästinensischen Urgemeinde oder mit G. Bornkamm der hellenistisch-judenchristlichen Gemeinde im antiochenischen Raum. Aber auch wenn man mit guten Gründen annimmt, daß der Text dort seine endgültige Fassung gefunden hat, muß man doch wegen der vielen Semitismen älteres Material voraussetzen, das, wie O. Cullmann, A. Vögtle u.a. gezeigt haben, in seinem Kern durchaus auf Jesus zurückgehen kann. Ohne einen Vorrang des Petrus schon vor Ostern wird seine nachösterliche Führungsrolle kaum verständlich. Das macht es wahrscheinlich, daß auch der Beiname «Kephas» auf Jesus selbst zurückgeht. Über

mehr oder weniger gut begründete Hypothesen ist hier historisch allerdings nicht hinauszukommen.

Eine gewisse Evidenz erhalten solche Rekonstruktionen erst, wenn man sie innerhalb des größeren Zusammenhangs der Kirchenstiftung durch Jesus, also innerhalb einer Gesamtkonzeption des Verhältnisses zwischen Jesus und der Kirche betrachtet.[4] Seit dem II. Vatikanum sieht die katholische Theologie wohl ziemlich allgemein die Entstehung der Kirche nicht allein in einem einmaligen Stiftungsakt Jesu begründet, sondern sie betrachtet diese als einen Prozeß, der im irdischen Leben Jesu grundgelegt ist, aber erst durch Kreuz, Auferweckung und Geistsendung zum Abschluß kommt. Die Kirche ist in dieser Perspektive nicht nur hoheitliche Stiftung Gottes durch Jesus Christus, sondern auch das Ergebnis der menschlichen Antwort auf Gottes endgültiges Heilsangebot, Ergebnis des Versagens Israels in seinen maßgeblichen Repräsentanten und der Entscheidung der apostolischen Kirche zur Heidenmission. Innerhalb dieses Gesamtgeschehens kommt, wie wir gezeigt haben, dem Petrus eine führende Rolle zu. Deshalb dürfte es sich bei dem Logion Mt 16,18f wohl am ehesten um eine den Gang der Geschichte spiegelnde, sie in sich aufnehmende weiterbildende Interpretation des Petrusnamens, den Jesus selbst dem Simon gegeben hat, handeln (H. Strathmann). In der Beauftragung des Petrus wird also in besonderer Weise deutlich, daß die Kirche von ihrem Ursprung her beides ist: einmalige Stiftung (Institution) wie deren schöpferische geschichtliche Verwirklichung aus der Vollmacht des heiligen Geistes.

Genau diese Vollmacht zur Entscheidung wird in Mt 16,18f dem Petrus verheißen durch das Wort vom Binden und Lösen, d.h. durch die Übertragung der Lehr- und Disziplinargewalt.[5] Dem Binden und Lösen auf Erden wird dabei eschatologische Gültigkeit verheißen, worin man den sachlichen Kern dessen, was man ziemlich mißverständlich mit Unfehlbarkeit auszudrücken pflegt, grundgelegt sehen kann. Durch solche auf Endgültigkeit Anspruch erhebende Entscheidung soll Petrus der Fels, d.h. das Prinzip des Bestands und der Einheit der Kirche (P. Gaechter) vor dem Ansturm der bösen Mächte sein. Die traditionell-lutherische Deutung, wonach diese Felsenfunktion sich allein auf das Christusbekenntnis, aber nicht auf die Person bzw. auf das Amt des Petrus bezieht, kann heute nicht mehr vertreten werden. Das Zeugnis des Glaubens läßt sich nicht ablösen vom personalen Zeugen des Glaubens. Aber auch umgekehrt bleibt der Zeuge an das Zeugnis des Evangeliums gebunden. Nicht umsonst wird gerade dem Petrus die aus dem unbedingten Vergebungswillen Gottes resultierende Verpflichtung zur unbedingten Vergebungsbereitschaft des Christen ans Herz gelegt (vgl. Mt 18,21f). Die dem Petrus verliehene Vollmacht muß also evangeliumsgemäß ausgeübt werden als Dienst an der Versöhnung; die «nackte» Vollmacht kann höchstens die ultima ratio und der äußerste Grenzfall sein; der dem Petrus aufgetragene Dienst will nicht in äußerer Macht, sondern in geistlicher Vollmacht als Dienst am Werk der Versöhnung ausgeübt werden.

Die schwierigste Frage ist, ob diese Bevollmächtigung des Petrus nur seiner Person gilt oder ob sie zugleich ein fortdauerndes Petrusamt begründet. Ausdrücklich ist von Nachfolgern auf jeden Fall nicht die Rede. In seiner einmaligen Funktion als Apostel konnte Petrus auch keinen Nachfolger haben. Doch Mt 16,18f geht es nicht um die einmalige Fundament*legung*, sondern um die bleibende Fundament*funktion* (gegen O. Cullmann) für eine Kirche, die aus lebendigen Steinen (vgl. 1 Petr 2, 5) auferbaut ist. Daß Mt 16,18f und Jo 21,15ff erst nach dem Tod des Petrus niedergeschrieben wurden, verrät denn auch ein aktuelles Interesse an seinem Auftrag über seine geschichtliche Person hinaus. Auch nach dem Zeugnis von 1 und 2 Petr hat Petrus auch noch nach seinem Tod Autorität in der ganzen apostolischen Kirche; sie wird bezeichnenderweise von Rom aus ausgeübt. Auch in dem etwa gleichzeitigen 1. Klemensbrief und in dem Brief des Ignatius an die Gemeinde von Rom, wie in dem etwas späteren Werk des Irenäus von Lyon drückt sich eine universale Verantwortung der römischen Gemeinde wie der Zuverlässigkeit ihrer Tradition, die sich auf die Apostel Petrus und Paulus berufen kann, aus; «mit dieser Kirche muß aufgrund ihrer mächtigeren Gründungsautorität jede Kirche ... übereinstimmen» (Adv. haer. III, 3,2). Das alles sind beileibe noch keine Primatsansprüche im späteren Sinn! Aber man wird doch mehr sagen müssen, als daß ein solcher Primat dem NT nicht widerspricht; er ist im NT und in der frühesten Überlieferung schon rein historisch betrachtet als objektive Möglichkeit angelegt, wenngleich seine Verwirklichung noch weithin offen ist.

Welche Bedeutung und welchen Stellenwert man solchen Andeutungen theologisch gibt, hängt letztlich von der Gesamtkonzeption in der Verhältnisbestimmung von apostolischer und nachapostolischer Kirche ab, näherhin von der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition bzw. von der

Frage, ob man der späteren Tradition eine konstitutive Bedeutung für die Interpretation der Schrift zuerkennt. Nach katholischer Überzeugung ist die Kirche sowohl einmalige Stiftung, die bleibend an ihren Ursprung gebunden ist, als auch Bau im heiligen Geist, der diesen Ursprung immer wieder neu in seiner Neuheit vergegenwärtigt. Das schließt eine rein biblizistisch-fundamentalistische Argumentation aus und schließt eine Offenheit für die geschichtliche Führung der Kirche durch den Geist ein. Die dem Petrus gegebene Verheißung muß also im Gehorsam gegenüber dem geschichtlichen Anruf des Geistes immer wieder neu so verwirklicht werden, daß das Wesen christlicher Jüngerschaft, der apostolischen Zeugenexistenz wie des evangeliumsgemäßen Hirtendienstes in personaler Gestalt als einheitsstiftendes Zeichen für die Kirche der jeweiligen Zeit möglichst deutlich zur Geltung kommt. Ein solcher Dienst schließt nach dem Neuen Testament, wie wir gezeigt haben, zwar Macht aus, aber Vollmacht ein (gegen R. Sohm). Im Entscheidenden geht es dem Neuen Testament und der frühen Tradition aber nicht um weniger, sondern um mehr als um einen Primat der Jurisdiktion. Es geht um einen «Vorsitz in der Liebe» (Ignatius v. A.), um eine zeichenhaft-exemplarische und insofern maßgebliche und verpflichtende Verwirklichung dessen, was das Wesen des Christentums ausmacht: die Liebe in dem umfassenden Sinn der von Jesus Christus geschenkten Einheit mit Gott und den Brüdern.

III. GESCHICHTLICHE VERWIRKLICHUNG

1. Die Entwicklung bis zum Vatikanum II

Es wäre vermessen, die kirchen-, theologie- und dogmengeschichtliche Entfaltung, die zum Primatsdogma des I. Vatikanischen Konzils und zu dessen Weiterführung durch das II. Vatikanische Konzil geführt hat, in wenigen Zeilen darstellen zu wollen.[6] Mehr als einige fragmentarische Hinweise sind hier nicht möglich; es geht uns nicht um die geschichtlichen Einzelheiten, sondern um die Frage nach den Variablen und Konstanten in dieser Entwicklung.

Bekanntlich finden sich die primatialen Ansprüche seit der Kontroverse zwischen Papst Stephan und Bischof Cyprian im 3. Jahrhundert ziemlich konstant bei den römischen Bischöfen Damasus, Siricius, Innozenz, Zosimus, Bonifatius. Bei Papst Leo I. (440–461) liegt dieser Anspruch bereits in einer Weise vor, die eher noch über das I. Vatikanum hinausgeht. Nicht so klar war freilich die Anerkennung und Durchsetzung dieses Anspruchs; im Osten konnten ihm die römischen Bischöfe nur in ganz seltenen Ausnahmefällen Geltung verschaffen. Der Anspruch, der sich ursprünglich auf die Kirche von Rom, später auf den römischen Bischofssitz (sedes) und erst dann auf den Bischof von Rom (sedens) bezog, stand nämlich in der alten Kirche innerhalb einer eucharistischen Communio-Ekklesiologie (J. Ratzinger), einer *gegenseitigen* Anerkennung von Ortskirchen und (später) von Patriarchaten, wobei Rom als maßgebliches Zentrum innerhalb dieses communio-Netzes fungierte.

Erst in der gregorianischen Reform um die Jahrtausendwende und nach dem Bruch mit Konstantinopel kam es zu einer zentral von Rom aus geleiteten uniformen Kirche. Die pseudo-isidorischen Fälschungen spielten dabei eine große Rolle. An die Stelle einer Ekklesiologie im Zeichen der communio trat, wir vor allem Y. Congar gezeigt hat, eine Ekklesiologie im Zeichen der auctoritas. Die lehramtliche Zusammenfassung der mittelalterlichen Entwicklung brachte das Unionskonzil von Florenz (1431–1447).[7] Die Krise der Reformation und der Säkularisation, in der die alten kirchlichen Strukturen weithin zusammenbrachen, führte zu einem weiteren Machtzuwachs Roms. Gerechterweise wird man freilich anerkennen müssen, daß die Durchsetzung römischer «Macht» sowohl in der gregorianischen Reform wie im 18./19. Jahrhundert im Dienst der libertas ecclesiae, der Freiheit der Kirche und ihrer Ortskirchen von drükkender Abhängigkeit gegenüber dem Staat stand. Die Durchsetzung dieser Ansprüche wäre auch gar nicht möglich gewesen, wären sie nicht von der Kirche akzeptiert worden. Die Rolle der volkstümlichen Petrus- und Papstfrömmigkeit darf bei diesem ganzen Prozeß nicht unterschätzt werden. Teilweise wurde Rom sogar mehr in seine Rolle hineingedrängt, als daß es diese aktiv anstrebte; nicht selten war der «Stuhl Petri» Zufluchtsort der Rechtssuchenden und Schiedsrichter in sonst unlösbaren Konflikten. Der Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes wurden in der Neuzeit immer mehr nicht nur kirchlich, sondern auch politisch als letzte Bastion und als letzter Halt einer aus den Fugen gehenden Welt verstanden.[8]

Das I. Vatikanum (1869/70) bedeutet gewissermaßen die Zusammenfassung der Entwicklung des 2. Jahrtausends.[9] Selbstverständlich hat das Konzil keine absolute und willkürliche Gewalt des Papstes über die Kirche definiert, sondern eine durch

Jesus Christus begründete und durch ihn begrenzte Vollmacht zum Nutzen der Kirche. Das Konzil hält daran fest, daß Christus selbst der Grund der Kirche ist; das Petrusamt ist nur dessen sakramental-sichtbare Vergegenwärtigung. Es wird näherhin als Prinzip und *sichtbares* Fundament der Einheit der Kirche bestimmt, weshalb ihm eine ordentliche, unmittelbare und bischöfliche Jurisdiktionsgewalt über die gesamte Kirche zukommt. Diese mißverständlichen Aussagen wurden durch die von Pius IX. ausdrücklich gebilligte Kollektiverklärung des deutschen Episkopats von 1875 dahingehend erläutert, daß die Bischöfe dadurch nicht zu bloßen ausführenden Werkzeugen und Beamten des Papstes werden.[10] Mit dem Begriff «ordentliche Gewalt» soll im Sinn des kanonischen Rechts nur gesagt werden, daß diese Vollmacht dem Papst aufgrund seines Amtes und nicht aufgrund einer Delegation zukommt; der bischöfliche Charakter seiner Vollmacht soll ihn nicht zum Bischof anderer Ortskirchen machen, sondern seine Vollmacht als pastoralen Dienst charakterisieren. Durch diesen vollmächtigen Dienst soll die Würde des Episkopats nicht unterdrückt, sondern befestigt und zur Geltung gebracht werden.

Wegen des vorzeitigen, durch den deutsch-französischen Krieg erzwungenen Abbruchs des Konzils konnte die Primatsdefinition nicht mehr in die durchaus schon im Vatikanum I angelegten umfassenderen ekklesiologischen Bezüge eingeordnet werden. Diese Isolierung konnte erst durch das II. Vatikanische Konzil, das die Sendung des ganzen Volkes Gottes und den Gesichtspunkt der Kollegialität des Bischofsamtes in den Vordergrund stellte, wenigstens im Ansatz wieder korrigiert werden. Auch einzelne Elemente der alten eucharistischen communio-Ekklesiologie wurden wieder aufgegriffen und die iurisdictio wieder in ihre sakramentalen Zusammenhänge, in die liturgisch versammelte Ortsgemeinde rückgebunden. Dies mußte in Zukunft wieder zu einer stärkeren Betonung des Papstes als Bischof der römischen Kirche führen, wodurch die entstandene Kluft zwischen dem Petrusamt in seiner gegenwärtigen Gestalt und dem konkreten Leben der kirchlichen Gemeinschaft am besten überwunden werden könnte.

Zu einer befriedigenden Synthese und zu funktionierenden konkreten Lösungen ist das letzte Konzil allerdings noch nicht gekommen; es muß weniger als Abschluß einer Entwicklung denn als Ausgangspunkt einer neuen epochalen Gestalt des Petrusamtes im 3. Jahrtausend verstanden werden. Dabei geht es, wie vor allem H. U. v. Balthasar jüngst gezeigt hat, nicht nur um eine ekklesiologische, sondern ebenso um eine christologische und gesamttheologische Integration, um eine theologische und praktische Neuinterpretation des Petrusamtes aus dem Ganzen des Evangeliums. Denn sosehr die kirchliche Lehre inhaltlich als geschichtliche Interpretation des Neuen Testaments verstanden werden kann, liegt ihr Mangel darin, daß ihre ganze Denk- und Ausdrucksweise nicht an der biblisch verstandenen Vollmacht des Jüngers, Apostel und Hirten, sondern an dem «weltlichen» Modell der suprema auctoritas orientiert ist.

2. Perspektiven künftiger Entwicklung

Auch bei behutsamer Interpretation der kirchlichen Lehre bleibt der Unterschied zwischen den biblischen Anfängen und der geschichtlichen Entfaltung offenkundig. Man kann diese Entwicklung unmöglich als *bloße* deduktive oder evolutive Entfaltung der ntl. Ansätze verstehen. Man darf die epochalen Brüche und Umbrüche nicht übersehen; es gibt nicht nur Entfaltungen, sondern auch Verengungen, nicht nur häretische Bestreitungen und Untertreibungen, sondern nicht minder schädliche Übertreibungen bis hin zu geradezu blasphemischen Formen der Papolatrie. Das alles gehört zur Geschichtlichkeit der Kirche. Ihr ist durch Jesus Christus verheißen, daß sie in und durch das Petrusamt dem Ansturm der bösen Mächte widerstehen kann. Aber sie besitzt das Endgültige und Bleibende nur in veränderlichen geschichtlichen Gestalten. Das Wesen des Petrusamtes ist also nie identisch mit einer ganz bestimmten Form seiner Verwirklichung. Was an ihm bleibend verbindliches «göttliches Recht» ist, haben wir konkret immer nur in veränderbarem menschlichem Recht, wobei sich beides nie adäquat und «chemisch rein» unterscheiden läßt.[11] Die konkrete Gestalt, die das Petrusamt heute und morgen annehmen soll, um seinen ein für allemal übertragenen Auftrag situationsgerecht erfüllen zu können, läßt sich darum weder abstrakt-biblizistisch noch abstrakt-dogmatistisch bestimmen; es gilt *auch* im Hinhören auf die «Zeichen der Zeit», auf die pastoralen Erfordernisse der Kirche von heute und morgen einen Weg in die Zukunft zu bahnen.

Hier können nur *einige* Zukunftsperspektiven, soweit sie sich aus dem bisher Gesagten ergeben, kurz angedeutet werden:

1. Christologische Konzeption des Petrusamtes: Wie jedes Amt in der Kirche kann auch das Petrus-

amt nur im Namen und in der Vollmacht Jesu Christi ausgeübt werden (vgl. Lk 10,16; 2 Kor 5, 20). Das darf nicht mit einer zumindest heute unvollziehbar gewordenen Autoritätsmystik verwechselt werden. Autorität im Namen Jesu Christi hat das Petrusamt primär als sakramental-zeichenhafte Verwirklichung des Evangeliums Jesu Christi in personaler Gestalt, als gelebte Jüngerschaft, apostolisch-missionarische Existenz und verzehrender Hirtendienst für die Menschen. In alldem soll es vor aller Welt durch Wort und Tat etwas von dem sichtbar machen, was christliches Leben und Handeln aus dem Glauben an Jesus Christus bedeutet. Eine solche Art der Autorität im Namen Jesu Christi setzt freilich voraus, daß der Papst durch den ganzen Stil und Rhythmus seines Lebens und Wirkens nicht so weit vom Alltag des «normalen» Christen entfernt ist, daß er kaum mehr als Identifikationsfigur in Frage kommt. Auch für den Papst, zumal als Bischof von Rom, ist christliche Existenz nur innerhalb einer konkreten christlichen Gemeinschaft möglich.

2. Ekklesiologische Integration des Petrusamtes: Wie jedes Amt in der Kirche steht auch das Petrusamt der Kirche sowohl in Vollmacht gegenüber, wie es in die Kirche integriert sein muß und auf die Gemeinschaft und Zusammenarbeit mit anderen Gliedern der Kirche angewiesen ist. Die Einheit der Kirche in und aus vielen Ortskirchen[12] bedarf eines Einheitszentrums, das sowohl die verpflichtende gemeinsame Mitte formuliert und symbolisiert wie den Rahmen Vielheit in der Einheit absteckt. Für A. Mitscherlich, der wahrlich kein neuer Kirchenvater sein will, ist ein solch «aufgeklärter Vater», der einzige Ausweg aus der gegenwärtigen Krise der Autorität.[13] Denn ohne ein solches Symbol ist Identifikation und Partizipation an der gemeinsamen «Sache» auf die Dauer nicht möglich.

3. Pneumatologische Dimension des Petrusamtes: Wie jedes Amt in der Kirche wird auch das Petrusamt vom heiligen Geist bestellt, um die Kirche des Herrn zu weiden (vgl. Apg 20,28). Geist und Charisma stehen nicht gegen Recht und Institution, sie überbieten aber Recht und Institution. Dieses charismatisch-Ursprüngliche, Spontane, schöpferisch-Neue, jugendlich-Unbekümmerte, das sich nicht zum Gefangenen eines Systems und Apparats macht, muß auch das Petrusamt prägen. Solche prophetische Führerschaft verlangt nicht, auf alle Fragen eine fertige Antwort zu haben; sie bedeutet vielmehr, die geistliche Hellsichtigkeit, «in der Luft liegende» Fragen zu artikulieren und Initiativen zu ihrer Lösung zu ergreifen. Diese charismatische Freiheit wäre aber verunmöglicht, wollte man den Papst zu einer Art Präsidenten oder Generalsekretär der «Vereinigten katholischen Kirchen» oder des Bischofskollegiums machen, oder wollte man die Reform seines Amtes nur nach Gesichtspunkten der Rationalisierung und der Effizienz vornehmen.

Wie jedes andere Charisma muß sich aber auch das dem Petrusamt gegebene Charisma dadurch als echt erweisen, daß es der Auferbauung der Kirche dient, daß es andere Charismen respektiert, mit ihnen kooperiert, ja sich von ihnen Ergänzung und Kritik gefallen läßt (vgl. 1 Kor 12). Das Petrusamt ist nur dienendes Werkzeug der Einheit aller Charismen; das innere Prinzip dieser Einheit ist allein der eine Geist, der in allen Geistgaben wirkt (vgl. 1 Kor 12,6). Das bedeutet, daß die Einheit der Kirche nicht von einem Punkt innerhalb der Kirche, auch nicht vom Papst her manipulierbar sein kann. Die Kirche ist als Bau im heiligen Geist ein offenes System. Das Gemeinte hat der große Tübinger Theologe J.A. Möhler beschrieben, wenn er sagt, es gebe in der Kirche zwei Extreme, die beide Egoismus sind: wenn *jeder* alles sein will und wenn *einer* alles sein will. «Es muß aber weder *einer* noch *jeder* alles sein wollen; alles können nur alle sein und die Einheit aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche.»[14]

[1] Die fast uferlose Literatur zum Thema braucht nicht eigens aufgeführt zu werden. Vgl. dazu den Forschungsbericht von B. Rigaux, Der Apostel Petrus in der heutigen Exegese: Concilium 3 (1967) 585–600 und das diesem Thema gewidmete 4. Heft von Concilium 7 (1971).

[2] Vgl. H.U. v. Balthasar, Der antirömische Affekt = Herderbücherei 492 (Freiburg-Basel-Wien 1974).

[3] Vgl. F. Obrist, Echtheitsfragen und Deutung der Primatsstelle Mt 16,18 f in der deutschen protestantischen Theologie der letzten dreißig Jahre = Neutestamentl. Abhandlungen XXI 3/4 (Münster 1961).

[4] Vgl. G. Heinz, Das Problem der Kirchenentstehung in der deutschen protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts = Tübinger Theol. Stud., 4 (Mainz 1974), vor allem die Exkurse über A. Vögtle und J. Ratzinger, denen sich unsere Deutung im wesentlichen anschließt.

[5] Vgl. H.R. Strack – P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. 1 (München ^{3}1961) 738ff; F. Büchsel, Art. δέω (λύω): Theol. Wörterb. z. NT 2 (1935) 59f; H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten = Beiträge zur hist. Theol., 14 (Tübingen ^{2}1963) 135ff; F. Obrist aaO. 162ff; B. Rigaux aaO. 596f.

[6] Vgl. dazu außer den Beiträgen von J. McCue, W. de Vries, H. Fuhrmanns, V. Conzemius, in: Concilium 7 (1971 4. Heft, die bekannten Papstgeschichten von F.X. Seppelt, E. Caspar und J. Haller sowie die bei P. Stockmeier, Das Petrusamt in der frühen Kirche: Petrusamt und Papsttum (Stuttgart 1970) 62 genannte Literatur.

[7] Vgl. Denz.-Sch. 1307f.

[8] Zur unmittelbaren Vorgeschichte des Vatikanum I vgl. neuerdings H.J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveräni-

tät. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts = Tübinger Theol. Stud. 5 (Mainz 1975).

[9] Vgl. Denz.-Sch. 3050–3075. Zur Interpretation vgl. U. Betti, La Costituzione dommatica «Pastor Aeternus» del Concilio Vaticano I (Rom 1961); G. Thils, Primauté pontificale et prérogatives épiscopales = Bibl. Eph. Theol. Lov. 17 (Löwen 1961); W. Kasper, Primat und Episkopat nach dem Vatikanum I: Theol. Quartalschrift 142 (1962) 47–83; die verschiedenen Beiträge in: De Doctrina Concilii Vaticani primi (In Civitate Vaticana 1969); G. Thils, La primauté pontificale. La doctrine de Vatican I (Gembloux 1972).

[10] Vgl. Denz.-Sch. 3112–16; Neuner-Roos 455–459.

[11] Vgl. K. Rahner, Über den Begriff des «Jus divinum» im katholischen Verständnis: Schriften zur Theologie, Bd. 5 (Einsiedeln-Zürich-Köln 1962) 249–277.

[12] Vgl. Lumen gentium, 23.

[13] Vgl. A. Mitscherlich, Auf dem Weg zur vaterlosen Gesellschaft. Ideen zur Sozialpsychologie (München 1963) 359ff; A. Greeley, Vorteile und Nachteile eines Kommunikationszentrums in der Kirche: Concilium 7 (1971) 276–283.

[14] J. A. Möhler, zit. in: Kommentarband zur Symbolik, hrsg. v. J. R. Geiselmann (Darmstadt 1961) 698.

WALTER KASPER

geboren 1933 in Heidenheim, 1957 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Tübingen und München, ist Doktor der Theologie, Professor für Theologie an der Universität Tübingen. Er veröffentlichte u.a.: Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings (Mainz 1965), Dogma unter dem Wort Gottes (Mainz 1967), Die Methoden der Dogmatik (München 1967).

Hervé-Marie Legrand

Römisches Amt und universales Amt des Papstes

Das Problem seiner Wahl

Bahnt sich langsam die Wahl des Papstes durch die Bischöfe an? Diese Möglichkeit kann durchaus in Betracht gezogen werden, seit Papst Paul VI. gewisse in diese Richtung zielende Anregungen von Kardinal Suenens aufgegriffen hat, welcher seit dem Jahre 1969 mit der Forderung an die Öffentlichkeit getreten ist, die Papstwahl sollte dem Bischofkollegium übertragen werden.[1] Dieser Vorschlag, der die Zustimmung von Theologen wie Karl Rahner und Hans Küng fand, ist in mehr als einer Hinsicht interessant. Er würde aber auch eine bestimmte Interpretation der Lehre von der bischöflichen Kollegialität betonen, bei der man sich fragen muß, ob sie begründet und glücklich ist. Ganz allgemein gesehen stellt sie nämlich keine gute Artikulation des Verhältnisses der Ortskirchen zur Gesamtkirche dar, und im besonderen – was das Amt des Papstes betrifft – läuft sie Gefahr, dessen lokalen Aspekt völlig außer Kraft zu setzen zugunsten seines universalen Aspektes. Entspricht dies der Tradition? Stimmt es zusammen mit jener besten Artikulation des Verhältnisses zwischen den Ortskirchen und der Gesamtkirche, welche man durch die Förderung der Entwicklung der bischöflichen Kollegialität zu erreichen sucht? Auch diese Punkte bedürfen der Prüfung.

Die Vorzüge der angestrebten Neuerung

Für den historischen Betrachter der kirchlichen Institutionen würde es eine Neuerung ohne jeden Präzedenzfall darstellen, wenn man den Papst durch den Weltepiskopat wählen ließe. Seit eh und je wurde der Bischof von Rom von seiner eigenen Kirche gewählt, die von 1179 an ausschließlich von den Kardinälen repräsentiert wurde. Seit dem Mittelalter entwickelte sich die Gewohnheit, auch diejenigen Kardinäle, welche außerhalb Roms residierten, juridisch dem römischen Klerus zuzuzählen, so daß der Grundsatz der Wahl des Bischofs von Rom durch seine eigene Kirche bis in unsere Zeit hinein unangefochtene Geltung behielt. Ihn in Zukunft durch den Weltepiskopat wählen zu lassen, würde also im Blick auf die Ebene des Grundsätzlichen eine bemerkenswerte Neuerung darstellen.

Empirisch betrachtet wäre diese Neuerung eher bescheiden zu nennen, wenn man nämlich die institutionelle Entwicklung des Kardinalats bedenkt, bei dem es seit dreißig Jahren durch eine Reihe von Reformen zu einem immer stärkeren Anwachsen der gesamtkirchlichen Vertretungsfunktion kam. Pius XII. hat als erster den Italienern die Mehrheit im Kardinalskollegium genommen, «damit in ihm eine möglichst große Zahl von Vertretern verschiedener Herkunftsländer und verschiedener Völker zu finden sei und daß das Heilige Kollegium so zu einem lebendigen Abbild der Universalkirche werde».[2]

Das letzte theologische Band zur römischen Kirche löste sich fast zu nichts auf, als Johannes XXIII. entschied, daß alle Kardinäle Bischöfe sein sollten. Paul VI. betonte auch dadurch die universale Funktion dieses Kollegiums und seine Loslösung von der konkreten römischen Kirche, daß er davon absah, den in das Kollegium berufenen orientalisch-katholischen Patriarchen eine römische Titelkirche zu verleihen.

Der Vorschlag von Kardinal Suenens stellt so nur die ziemlich logische Schlußkonsequenz einer Entwicklung dar, die von Pius XII. eingeleitet und nach ihm fortgesetzt wurde. Sie ist nicht ohne theologische Folgerichtigkeit, denn die Gesamtkirche wird kraft göttlichen Rechtes durch den Episkopat repräsentiert und nicht durch das Kardinalskollegium, welches eine bloß aus dem Papstamt abgeleitete Einrichtung ist,[3] eine Einrichtung bloß kirchlichen Rechtes, von der das Zweite Vatikankonzil kein einziges Wort gesagt hat.

Für den Gedanken einer Papstwahl durch den Weltepiskopat spricht außerdem noch das Prestige, welches in der Idee der Universalität und einer entsprechenden Darstellung dieser Universalität liegt. So würde jede Spur von Provinzialismus und archaischen Resten verschwinden, welche ein universales Papstamt an eine sehr ortsbeschränkte Kirche bindet, wie auch die schockierenden Ungleichheiten in der Repräsentanz der Kirchen während des Konklaves. Und würde sich nicht überdies auch ein besseres Gleichgewicht der Macht in der Kirche ergeben? Wenn der Papst schon nahezu alle Bischöfe in der lateinischen Kirche ernennt (can. 329 § 2), ist es dann nicht nur gerecht, daß er seinerseits vom Episkopat gewählt wird? Diese Reformen und die Eröffnung der Möglichkeit, daß das Bischofskollegium sich sein Haupt selbst wählt, würden für viele nur die konsequente Anwendung der Lehre von der Kollegialität in der Praxis darstellen. Dies ist aber weniger eindeutig, als es scheint.

Ein verführerischer, aber ekklesiologisch unzureichend begründeter Vorschlag

Die grundlegende Schwäche dieses einfachen und verführerischen Vorschlags liegt in seiner Unfähigkeit, den Ortskirchen – sowohl der von Rom wie auch den anderen – den ihnen zukommenden Platz einzuräumen. Er bewegt sich ausschließlich in den Kategorien einer universalistischen Ekklesiologie, in der es für den Papst bedeutungslos wird, daß er der Bischof von Rom ist, und zwar sowohl in der Theorie wie in der Praxis. Das einzige, was zählt, ist seine unmittelbare Beziehung zur Gesamtkirche.

Ebenfalls die Bischöfe sind hier die möglichen Papstwähler nur als «Mitglieder des obersten Kollegiums des Leitungspersonals der Gesamtkirche» (Karl Rahner), während doch ein solches Kollegium eigentlich nur besteht als etwas, das seine Wurzeln in der Wirklichkeit der Ortskirchen hat und als lebendiger Ausdruck ihrer Synodalität. In diesem Zusammenhang aber bliebe die katholische Kirche jene unermeßliche kanonisch-administrative internationale Einheit, welche die Ortskirchen als ihre Aufbauelemente völlig absorbiert.

Wenn der Knotenpunkt jeder gesunden Theologie und Praxis der Kollegialität in der rechten Verbindung zwischen den Ortskirchen und der Gesamtkirche liegt, ist es dann wohl klug, das zu beseitigen, was bis heute an eigentlich Orthaftem im Petrusdienst noch geblieben ist? Es ist zu befürchten, daß diese Neuerung nur jene Ekklesiologie stärkt, welche sie doch korrigieren möchte, selbst wenn es bei der dem Kollegium zugedachten Funktion zugleich darum geht, den Bischof von Rom zu wählen. Denn die Reziprozität, welche zwischen den Ortskirchen und Rom eingeführt würde aufgrund der Tatsache, daß die Bischöfe den Papst wählen, welcher sie ernennt, ist trügerisch. Die Zwölfe haben Petrus nicht gewählt, und Petrus hat die Zwölfe nicht gewählt. Haben also die Bischöfe einen stärkeren Rechtstitel, den Papst zu wählen, als dieser ihn hat, die Bischöfe sensu stricto zu ernennen? Eine solche Reziprozität verwischt eher die Beziehungen zwischen Ortskirchen als daß sie sie klären würde. Vorausgesetzt, daß ihre Gemeinschaft mit der katholischen Gesamtkirche gewährleistet ist, müssen die Ortskirchen an der Wahl ihrer Amtsträger beteiligt sein können, denn sie sind eigenständige Rechtssubjekte.[4] Die vorgeschlagene Neuerung aber würde der Ortskirche von Rom dieses Recht streitig machen.

Die eigentliche Schwäche der vorgeschlagenen Neuregelung aber liegt darin, daß sie die Frage nach der rechten Zusammensetzung der Körperschaft für die Papstwahl einzig und allein unter dem Gesichtswinkel der Beziehungen eines Kollegiums zu seinem Haupte sieht. Sie bewegt sich im Rahmen einer Ekklesiologie, welche das unveräußerliche Band zwischen der Kollegialität der Bischöfe und der Synodalität der Ortskirchen nicht ernst nimmt.[5] Eine korrekte Theologie der Kollegialität scheint uns aber im Gegenteil zu fordern, daß man die Tatsache, daß der Papst auch Bischof

einer Teilkirche – wenn auch nicht *nur* dies – ist, äußerst ernst nimmt.

Unser Vorschlag

Der unserem Beitrag zugewiesene Rahmen gestattet es weder den theologischen Status des Kardinalats und des Papsttums näher darzulegen, noch einen Reformplan für das Papstwahlkollegium zu entwerfen. Ein Autor allein würde sich damit zuviel anmaßen. So wollen wir uns hier darauf beschränken, den theologischen Sinn der Bande, welche den Papst mit der Kirche von Rom verbinden, positiv zu würdigen, sowohl was seine Wahl wie die Ausübung seines universalen Amtes betrifft, jener Bande, die selbst in Theologenkreisen nur wenig betont werden.

Unsere Überlegungen entfalten sich in vier Schritten: 1. Den Bischof von Rom zu wählen heißt soviel wie den Papst zu wählen; 2. den Papst von der Kirche von Rom loszulösen bedeutet eine Beeinträchtigung des rechten Verhältnisses zwischen Primat und Kollegialität; 3. ein Papsttum ohne Bindung an Rom hat wenig ökumenische Chancen; 4. eine Stärkung der Bande zwischen dem Papst und Rom könnte zu einer neuen schöpferischen Konzeption von Tradition und Katholizität führen.

1. Den Bischof von Rom zu wählen bedeutet soviel wie den Papst zu wählen; traditionellermaßen ist sein Primat nicht zu trennen von der Vorrangstellung seiner Kirche

A. Indem man den Bischof von Rom wählt, wählt man den Papst, insofern er in die Nachfolge des Petrus eintritt.

Wenn wir einmal annehmen wollen, daß – allen Gegenargumenten zum Trotz – das Bischofskollegium in Zukunft sein Haupt selbst wählt, so geschähe dies nur, indem es den Bischof von Rom wählte. So jedenfalls sagt es die gesamte Tradition. So erklärt auch noch zu einem so späten Zeitpunkt wie beim Ersten Vatikankonzil der Berichterstatter der Glaubensdeputation: «Wer auch immer im Bischofsamt die Nachfolge antritt, tritt kraft göttlichen Rechtes auch die Nachfolge im Primat an.»[6] Diese Reihenfolge der Sachverhalte ist von größter Wichtigkeit:

a) Sie zeigt, daß der Primas der katholischen Kirche selbst Bischof einer konkreten Kirche ist, der aufgrund dessen in das Bischofskollegium eingegliedert ist. Die Wahl zum Papst ist also nicht in erster und unmittelbarer Weise die Wahl zum Haupt dieses Kollegiums, noch weniger aber die Wahl dieses Oberhauptes als jemandes, der an sich und für sich, unabhängig von einer Kirche, bestehen könnte. Übrigens ist der Papst denn auch unter dem Aspekt des Sakramentalen gesehen ein Bischof wie alle anderen Bischöfe.

b) Diese traditionelle Ordnung zeigt bereits, daß der Papst nicht die ganze Fülle des Charismas Petri empfängt, sondern genau genommen als Bischof von Rom das Charisma des Primats in der Gesamtkirche. Denn jeder Bischof ist in einem gewissen Sinne Nachfolger aller Apostel, Petrus eingeschlossen. Ebenso wie die Ortskirchen nicht einfach nur Teile der Kirche sind, die sich erst zu einer Einheit additiven Charakters zusammenschließen müßten, ebenso ist ein Diözesanbischof nicht nur zu einem gewissen Teil Nachfolger der Apostel, so daß erst das vereinte Kollegium im Besitz ihrer wirklichen Sukzession wäre. So sieht Cyprian den gesamten Episkopat «in solidum» als Inhaber des Stuhles Petri. Trotzdem ist kein anderer Bischof als der von Rom der Nachfolger Petri auf diesem ganz bestimmten Stuhl: durch die Vermittlung des römischen Stuhls ist die besondere Nachfolge im Primat sichergestellt. Diese Auffassung wird nicht beeinträchtigt durch die in Rom eifrig gepflegte Tradition von drei petrinischen Bischofssitzen (Antiochien, Alexandrien und Rom).

B. Der Primat des Bischofs von Rom ist nicht zu trennen von dem Primat, der seiner Kirche im Gefolge der Kirche von Jerusalem zukommt.

Die Urkirche kannte den Vorrang von Jerusalem, der Mutter der Kirchen (Irenäus, Adv. Haereses, III, 12, 15). Nach dem Fall dieser Stadt und im Zusammenhang mit der Auseinandersetzung zwischen Judenchristen und Heidenchristen wurde dieser Vorrang von Jerusalem auf Rom, die Hauptstadt der jüdischen Diaspora wie des heidnischen Reiches, übertragen: ein Zeichen dafür, daß auf die «Zeit der Juden» nun eine «Zeit der Nationen» folge (Luk 21, 14 und Apg 10, 45 ff). Die Hinweise auf diese Übertragung sind äußerst dünn,[7] aber man kann sie zum Beispiel in der Grußformel des Ignatius an die Kirche in Rom feststellen; wie man auch feststellen kann, daß diese Übertragung sich nicht allein mit der Übersiedlung des Petrus nach Rom erklären läßt. Dem Schweigen der ersten beiden Jahrhunderte über das petrinische Fundament des Primats gesellt sich aber das Zeugnis einer Art gelebten Primates zu (Ignatius, Clemens, Irenäus).

Wenn der Primat in der Kirche auch im Gefüge der Dialektik zwischen Jerusalem und Rom (oder Babylon, IP 5, 13) einzuordnen ist, wobei der Primat ebenso ein Primat einer Kirche wie einer Per-

son ist, kann man wohl die Frage stellen: würde die Lostrennung der Petrusnachfolge von der Amtsnachfolge auf dem römischen Bischofsstuhl nicht bedeuten, daß man den Papst von dem eigentlichen «Sitz» des Charismas Petri für die Gesamtkirche loslöste? Würde man damit nicht auch die eschatologische Dynamik schwächen, welche die Kirche antreiben muß, im Blick auf die Wiederkehr Christi nach Jerusalem zurückzukehren?

C. Dem Bischof von Rom kommt seine Vorrangstellung auch von der Vorrangstellung seiner durch Petrus und Paulus begründeten Kirche zu.

Nach den frühen Kirchenvätern ist die römische Kirche auf Petrus und Paulus begründet. Irenäus schreibt bei der Aufstellung der römischen Sukzessionsliste kurz und bündig: «Nachdem die seligen Apostel die Fundamente und den Bau der Kirche errichtet hatten, übertrugen sie dem Linus die Bürde des Bischofsamtes» (Adv. Haereses III, 3, 3). Paulus wurde weiterhin in den Listen des Eusebius aufgezählt, und wenn er dann auch aus den westlichen Listen verschwand, so sieht man sein Gründercharisma doch immer noch wirksam, vor allem im Sinne des Charismas der Erbauung der Kirche durch die Lehrtätigkeit und die «Sorge um alle Kirchen» (2 Kor 11,28).

Weder die Liturgien des Westens noch jene des Ostens noch die Ikonographie trennen jemals Petrus und Paulus voneinander, deren Ansehen auf den Bischof von Rom ausstrahlte[8], wenn es sich bei ihnen beiden auch nicht um zwei Gestalten von gleichartiger theologische Bedeutung handelte.[9] Wenn der Heilige Stuhl bis in unsere Zeit seine feierlichsten Akten (wie Konzilseinberufungen, Verkündigung eines Dogmas, Heiligsprechungen usw.) mit der Formel «Auctoritate Apostolorum Petri et Pauli» einleitet, so geschieht dies darum, weil man auch heute noch überzeugt ist, daß der Bischof von Rom auch in der Nachfolge des Paulus steht.

So wollen wir die Frage stellen: Wenn man die Petrusnachfolge von der Amtsnachfolge auf dem römischen Bischofsstuhl trennen würde, würde sich dann der Nachfolger Petri auch noch von dem paulinischen Charisma der Auferbauung der Kirche durch das Wort – vor allem gegenüber den Heidenvölkern – und vom Charisma der Sorge für alle Kirchen betroffen fühlen?

D. Für den Osten ist ebenso wie für den Westen der Vorrang des Petrusnachfolgers nicht trennbar vom Vorrang seiner Kirche.

a) Der Osten hat stets von der «prima sedes»[10] gesprochen und nie von einem Vorrang der Person des Papstes (einer westlichen Kategorie aus der Zeit nach der Trennung). Er blieb so den ökumenischen Konzilien treu, die jede Erwähnung einer Petrusnachfolge vermieden hatten (c. 6 des Nizänums; c. 2 und 3 von Konstantinopel; c. 17 und 28 von Chalkedon; c. 38 des Trullanums); er nahm den römischen Primat in konziliarer Weise an und im Rahmen des Prinzips der freien Übereinkunft, wonach die Rangordnung der Kirchen derjenigen der weltlichen Hauptstädte folgte. Heute ist die einzig mögliche Vermittlung zwischen diesen beiden gegeneinander verhärteten Prinzipien, dem «petrinischen» und dem «politischen», die Konziliarität der Kirchen, so daß man auch hier wieder auf die Notwendigkeit stößt, daß der Papst an der Spitze einer konkreten Kirche stehe.

b) Der Westen selbst spricht ebenfalls durch seine ganze Geschichte hindurch von einem Vorrang der römischen Kirche. Die lateinischen Dokumente des ersten Jahrtausends sprechen mit besonderer Vorliebe von einem solchen Vorrang der römischen Kirche. Das ist ein sprachliches Indiz für die Tatsache, daß der Papst sein Primatialamt nicht als isolierter Einzelner, sondern auf synodale Weise als Bischof an der Spitze einer Einzelkirche ausübt.[11]

Dies ist auch ein Zeichen dafür, daß auf die Autorität, die ihm aufgrund seines Titels als Nachfolger Petri und Pauli zukam, auch noch ein Abglanz von der Vorbildlichkeit der Römer im Glauben und in der Liebe fiel. Die Zeugnisse über diese besondere Vorbildlichkeit sind nicht zu zählen. Der Vorrang im Glauben kommt der römischen Kirche aufgrund ihrer zahlreichen Märtyrer zu und aufgrund dessen, daß sie im Glauben Petri und Pauli nie irre geworden ist; sodann aber vor allem daher, daß dieser Glaube eben der Glaube des Petrus war, auf den die Kirche Christi gegründet ist; außerhalb von Rom wurde Mt 16,18 nicht im Sinne der Person des Petrus, sondern im Sinne seines Bekenntnisses als des Fundamentes der Kirche gedeutet. Das Erste Vatikankonzil bleibt noch ganz auf dieser Linie: «Wir lehren und erklären demnach: Die römische Kirche besitzt nach der Anordnung des Herrn den Vorrang der ordentlichen Gewalt über alle anderen Kirchen» (DS 3060).

Im Blick auf die Tradition erscheint es äußerst schwierig, den Papst von seiner Diözese zu trennen. Würde dies nicht auch bedeuten, sich für ein bürokratisches Modell des Primates zu entscheiden? Demgegenüber ist das traditionelle Modell des Primats echt kirchlich: der Primat eines wirklichen Bischofs, dessen Autorität sich stützt auf die

Beispielhaftigkeit einer Kirche in Glaube und Liebe. Es ist aussichtslos, auch nur die geringste Zustimmung seitens der orientalischen Christen für das erste Modell erhoffen zu wollen. Und auch für die katholische Kirche selbst würde die Verwirklichung eines solchen Modells verhängnisvolle Folgen haben.

2. Eine größere Trennung zwischen dem Amt des Papstes und der Kirche von Rom würde nicht dazu beitragen, das Verhältnis zwischen Kollegialität und Primat besser abzustimmen.

Die Beziehungen des Papstes zu seiner Diözese sind schon aufs äußerste verdünnt: kommt es denn von ungefähr, daß das «Annuario Pontificio» sie in den Anhang verweist? Soll man nun das Gleichgewicht in den Beziehungen zwischen Rom und den Ortskirchen dadurch wiederherstellen, daß man diese letzten Verbindungen mit der Tradition (einschließlich der Wahl des Papstes durch seine eigene Kirche, mag sie auch fiktiv geworden sein) abschneidet? Käme es nicht im Interesse einer solchen Wiederherstellung des Gleichgewichts eher darauf an, die Verbindungen zu dieser Tradition wieder neu anzuknüpfen? Wenn das Petrusamt an das römische Bischofsamt gebunden bleibt, ließen sich tatsächlich drei Gefahren eher vermeiden, als wenn man die Trennung der beiden Funktionen betreiben würde.

A. Als Bischof von Rom bleibt der Papst konkret in das Bischofskollegium eingegliedert.

Wenn der Papst nichts anderes ist als das gewählte Oberhaupt des Weltepiskopats ohne eigenen bischöflichen Aufgabenbereich, wie könnte er dann für die anderen Bischöfe jener «sympresbyteros» bleiben, von dem in 1 Pt 5,1 die Rede ist? Es läßt sich wohl denken, daß viele dann versucht wären, ihm statt dessen Titel wie «Bischof der Bischöfe» oder «Bischof der katholischen Kirche» zuzulegen, Titel, welche der katholische Glaube ihm im streng dogmatischen Sinne niemals zuerkannt hat.[12]

B. Wenn der Papst Bischof von Rom ist, ist die Kirche weniger von einem für die Kollegialität verderblichen Universalismus bedroht.

Weil die Katholizität Einheit und Verschiedenheit zugleich voraussetzt, muß jede Ortskirche ihre Eigenpersönlichkeit gerade auch dann behaupten können, wenn sie die Verantwortung für ihre universale Berufung wahrnimmt. Andernfalls würden Uniformierung und abstrakter Universalismus drohen. Wenn der Papst aber seiner Bindung an eine vorgegebene Kirche beraubt würde, würde dann die Kirche nicht der Tendenz erliegen, sich eine Gestalt nach weltlichen Vorbildern einer Universalität zu geben, nach Art der ideologischen Internationalen, der multinationalen Gesellschaften oder der großen zentralisierten Staaten?

Was würde aber dann aus der Kollegialität im Dienste von Kirchen, die zugleich eins und verschieden sind? Aber man hat hier nichts zu fürchten: der Papst bleibt ein Bischof, denn es gibt weder ein Presbyterium noch eine Eucharistiefeier der Gesamtkirche.

3. Das Modell eines vom römischen Bischofsamt getrennten Papsttums hat wenig Aussichten, ökumenische Zustimmung zu finden.

Um ökumenisch zu sein, muß sich jede Kirchenreform – rückwärts gesehen – auf die allen getrennten Kirchen gemeinsamen Quellen und – vorwärts gerichtet – auf eine mit der gemeinsamen Theologie des erstrebten Zusammenschlusses konform gehende Theologie gründen. Wie Papst Paul VI. erklärt hat, «ist das Papsttum zweifellos das größte Hindernis auf dem Wege des Ökumenismus». Dennoch wird es seit kurzer Zeit zum Gegenstand eines verheißungsvollen Dialogs, vor allem in den USA und in deutschsprachigen Ländern,[13] während sich gleichzeitig in den Beziehungen zwischen Rom und den Kirchen des Ostens eine neue Praxis angebahnt hat, die neue Aussichten für eine gemeinsame Zukunft eröffnet.[14] So scheint der derzeitige Augenblick schlecht ausgewählt, um die Verbindung des Papsttums mit der Kirche von Rom zu schwächen.

A. Für den christlichen Osten ist das Papsttum nicht von Rom zu trennen.

Die Orthodoxie und der christliche Orient im allgemeinen haben sich nie eine Trennung zwischen dem Papst und seiner Ortskirche vorstellen können. Im Falle eines Zusammenschlusses würde Rom wieder die «prima sedes» sein wie vor Zeiten. Wenn aber die Einheit einmal erreicht wäre, so würden die dann regierenden orthodoxen Patriarchen es nie hinnehmen, sich in die Wahl des Papstes einmischen zu sollen, wie sie auch eine römische Intervention in ihre Wahlen nicht hinnehmen würden. Die katholischen Patriarchen in das Konklave aufzunehmen, bedeutet keine Annäherung an den Osten, sondern die Schaffung einer Ekklesiologie, die ihnen fremd ist.[15]

B. Auch die Erwartungen der Protestanten sprechen für das römische Bischofsamt des Papstes.

Die Einstellungen der reformatorischen Kirchen gegenüber dem Papsttum sind zu komplex, als daß man versuchen könnte, sie zu beschreiben. Im Anschluß an Lukas Vischer wollen wir aber hier we-

nigstens vermerken, daß ihre Frage lautet, durch welches Amt (oder welche Ämter) die Kirche sich in der Einheit und in der Wahrheit halten kann und wie es ihr gelingen soll, ihrer Konziliarität einen wahrhaft universalen Ausdruck zu verleihen.[16] Insofern es die konziliare Einheit der Kirche tatsächlich möglich macht (vgl. Zweites Vatikanum!), wird das Papsttum positiv beurteilt. Dennoch bleibt die Furcht vor seinen Ansprüchen auf eine oberste Machtvollkommenheit. Aber diese Befürchtungen lassen sich zerstreuen, wenn der Primat entschieden an eine Ortskirche und dadurch an ein kollegiales Zusammenspiel gebunden ist, wodurch wieder ein echter Rezeptionsprozeß unter den Kirchen angebahnt würde. Wird aber dieser Rezeptionsprozeß nicht tatsächlich derzeit dadurch verhindert, daß Rom sich zur souveränen Instanz gemacht hat, ohne Instanzen eines Gegenübers, die seine Entscheidungen annähmen, während die protestantischen Ortskirchen ihrerseits ebenfalls das Gegenüber der Universalkirche verloren haben? Dies war nach Hans Dombois der eigentliche Prozeß der Spaltung im Westen.[17] So entspräche eine Ekklesiologie, welche den Papst von der Kirche von Rom löste, nicht der gemeinsamen Zukunft, die wir vielleicht einmal haben könnten.

4. Eine Stärkung der realen Bindungen zwischen dem Papst und der Kirche von Rom kann einem neuen schöpferischen Verständnis der Tradition und der Katholizität Ausdruck geben.

Zu erklären, daß die Bindungen zwischen dem Papst und seiner Diözese auch heute noch von Wichtigkeit sind, bedeutet, daß man sich der Gefahr aussetzt, so verstanden zu werden, als wolle man einen Provinzialismus bestärken, unter dem die Kirche zur Genüge gelitten hat, als rede man einem utopischen Archaismus das Wort oder als wolle man die Kirche in eine Balkanisierung oder in ein System der Autokephalie führen. Dennoch aber – dies ist unsere These – ist die rechte Verhältnisbestimmung zwischen der Rolle als Ortsbischof und der universalen Aufgabe als Primas im Amte des Papstes selbst eine der Vorbedingungen, damit eben dieses rechte Verhältnis zwischen den Teilkirchen und der Gesamtkirche wirkliche Aussichten auf eine gute Fortentwicklung habe.

A. Die Chancen eines in der Vorbildlichkeit einer Ortskirche verwurzelten Primats.

Im Blick auf die Kirche von Rom hat der Papst eine unmittelbare und volle bischöfliche Verantwortung. Hier ist der Ort, wo er vor allem anderen in der Lage ist, die Erneuerung voranzutreiben. Johannes XXIII. hatte dies ganz unmittelbar begriffen, als er eine Diözesansynode einberief. Indem Paul VI. Kardinal Poletti aufforderte, innerhalb des Vikariats Tagungen zum Thema «Gerechtigkeit und Liebe in Rom» zu veranstalten, setzte er diese Linie fort. Man sieht, welcher Wandel im Bilde des Papsttums hier insgeheim wirksam ist: von dem einsamen Menschen, der, von einer Bürokratie umgeben, über andere Kirchen zu Gericht sitzt, würde man so übergehen zum aufrüttelnden pastoralen Beispiel eines Bischofs, der seine Brüder im Bischofsamt im Namen des Herrn anleitet.[18]

B. Die Chancen, die ein Universalprimat und eine echte Kollegialität haben, hängen auch ab von der Art der Ausübung seines römischen Bischofsamtes durch den Papst.

Das derzeitige Modell des Papsttums läßt den Bischof von Rom in pastoraler Hinsicht in Distanz von seiner Diözese und in politischer Exterritorialität leben. Wenn er selbst einen Teil seines bischöflichen Auftrags an sich ziehen würde, indem er den Sonntagsgottesdienst für sein Volk feierte, es anhören und es in den Glauben einführen würde, dann wäre er ekklesiologisch gesehen besser an der Kreuzungsstelle zwischen Partikularität und Universalität angesiedelt, als wenn er ein «Universalbischof» (von nirgendwo) wäre.

Man stellt manchmal noch die Kollegialität als eine Hilfe für den Primat dar, während doch umgekehrt der Primat die Hauptaufgabe hat, eine Hilfe für die anderen Kirchen zu sein. Diese glückliche Neuentdeckung wird bei Paul VI. spürbar, wenn er die Kirchen besucht und etwa in Afrika erklärt: «Ihr könnt und müßt ein afrikanisches Christentum leben», oder in Asien: «Die Kirche ist verpflichtet in jedem Klima, in jeder Kultur und jeder Rasse neu Gestalt anzunehmen», oder auch wenn er an Kardinal Roy schreibt, daß er nicht für alle Probleme universale Lösungen bereit habe (Octogesima adveniens, 4), wodurch er jeden falschen Universalismus zurückweist.

Wenn man in dieser Linie fortfährt, so wird Rom weniger als bisher eine regierende Kirche gegenüber regierten Kirchen bleiben. Statt dessen wird der Papst mehr und mehr in der ihm eigenen Rolle an den Entscheidungen der Ortskirchen mitwirken. Dies ließe die unverzichtbare Rolle des Primats für die Gesamtkirche deutlicher hervortreten. Indem er die Kirchen besuchte, würde der Papst denen, die verschlossen sind, helfen, sich zu öffnen, würde er die Schwachen gegen die Unterdrückung durch weltliche Mächte beschützen und den Armen helfen, ihre Eigenart gegen den wirt-

schaftlichen und theologischen Druck der reichen Kirchen zu entfalten. Dieses Modell von Weltkirche wäre nicht unitarisch. Vielleicht ist hier – trotz aller Unterschiede – etwas vom Ökumenischen Rat der Kirchen zu lernen, der sich immer auf seine Mitgliedskirchen zentriert, diese aber niemals auf Genf zentriert.

Wenn der Bischof von Rom seine partikuläre *und* seine universale Rolle in solcher Weise praktizieren würde, so würde dies dazu führen, daß er damit die gesamte Leitung der Kirche auf einen kollegialen Stil ausrichten würde, auf aktive und wirksame Weise, zumindest was die beherrschende Gewohnheit beträfe. Hier stellte sich, wie ein französischer Bischof bemerkt hat, «das Problem einer Synode, die nicht mehr bloß das Beratungsgremium für den Papst im Dienste des Primats wäre, sondern das Beratungsgremium der Kirche, Ausdruck der Kollegialität der Bischöfe und der Gemeinschaft unter den Kirchen».[19] Eine solche Entwicklung würde es dem Papst ermöglichen, die Mehrzahl der dornenvollsten Entscheidungen zusammen mit diesem verantwortlichen Rat zu treffen und so das effektive und affektive Zentrum der Einheit zu bleiben, das so wichtig ist für die Identität der Kirche; darauf hat uns vor einiger Zeit ein Soziologe hingewiesen.[20]

Schlußbemerkung

Die Ergebnisse unserer Überlegungen haben nicht alle den gleichen Stellenwert. Wir wollen sie gleichwohl nochmals zusammenfassen:

a) Weit entfernt davon, ein bloßes Überbleibsel aus der Vergangenheit zu sein, hat die Beziehung des Papstes zu seiner römischen Diözese eine bemerkenswerte ekklesiologische, ökumenische und pastorale Bedeutung. Mehr als ein Zug im Bilde der derzeitigen Weltgesellschaft, welche mehr und mehr zur Einheit wird, während sie sich doch gleichzeitig kulturell differenziert, könnte zudem noch bestätigen, daß es klüger wäre, diese Bindungen zu verstärken statt sie abzuschwächen.

b) Der von nun an rein bischöfliche und mehr und mehr universale Charakter des Kardinalskollegiums läßt dieses in Konkurrenz treten mit der Kollegialität und läßt es auch seinen ursprünglichen Charakter als Papstwahlkollegium verlieren. Diese Entwicklung des Kardinalats weiter zu fördern kann nur bedeuten, daß man damit einen unfruchtbaren Konflikt mit der Kollegialität verschärft. Nun fällt aber die Papstwahl weder in die Kompetenz des Bischofskollegiums noch in die Kompetenz einer wahrhaft universalen Körperschaft. Solche Ziele nachdrücklich zu verfolgen, hieße einer Ekklesiologie Vorschub zu leisten, die nicht übereinstimmt mit der Tradition, mit den pastoralen Notwendigkeiten einer besseren Verhältnisbestimmung zwischen den Ortskirchen und der Universalkirche sowie mit den Anliegen des Ökumenismus. Damit ließe sich auch nicht unbedingt das Ansehen des Petrusnachfolgers vermehren. Man denke nur an das hohe Ansehen, das Athenagoras I. trotz seines äußerst begrenzten Wahlkollegiums genoß!

c) Schließlich ist noch zu fragen: Verfiele man nicht der gut katholischen Versuchung, die Person des Amtsträgers gegenüber der Sache des Amtes zu bevorzugen, wenn man der Art und Weise der Papstwahl so viel Gewicht beilegen würde? Mehr als die Person des Papstes muß aber das praktische Funktionieren des Petrusamtes zählen. Verbergen sich vielleicht hinter dem Problem der Zusammensetzung der Wahlkörperschaft zwei andere viel wichtigere Probleme: das Problem der wirklich kollegialen Ausübung des Petrusamtes und dementsprechend das Problem der Reifung der Ortskirchen?

[1] Am 5. Mai 1973 hat Papst Paul VI. sich vor den neuernannten Kardinälen die Frage gestellt, ob es nicht vernünftig sei, zum Konklave auch die Patriarchen der katholischen Ostkirchen und die Mitglieder des ständigen Rates der Bischofssynode hinzuzuziehen (vgl. AAS 65, 1973, 163). Kardinal Suenens hatte vorgeschlagen, «das Wahlgremium könnte z.B. in einer ersten Stufe die Gesamtkörperschaft der Bischöfe selbst und dann in einer zweiten Stufe ein begrenzteres Kollegium von Bischöfen sein. Oder sollte man dabei direkt an die Bischofssynode als solche denken, eine Synode welchen Typs auch immer?» Vgl. J. de Broucker, Le dossier Suenens (Paris 1970) 32.

[2] AAS 38 (1946) 102.

[3] «Seine Zusammensetzung ist einzig und allein der freien Entscheidung des Papstes anheimgegeben»: Paul VI., AAS 65 (1973) 162.

[4] Vgl. H.-M. Legrand, Der theologische Sinn der Bischofswahl nach ihrem Verlauf in der alten Kirche: Concilium 8 (1972) 494–500.

[5] Eine Erklärung der Bedeutung dieser Verbindung unter Einbeziehung der von den Diskussionen auf dem Zweiten Vatikankonzil her sich ergebenden Deutungsmöglichkeiten findet sich in H.-M. Legrand: La charge pastorale des évêques (Paris 1969) 111–121.

[6] Vgl. Msgr. D'Avano: Mansi 52, 1308 D und DS 3057. Wir lassen hier die Annahme der Möglichkeit eines Untergangs der Stadt Rom außeracht.

[7] Eine Analyse dieser Hinweise findet sich bei C. Hofstetter, La primauté dans l'Eglise, dans la perspective de l'histoire du Salut: Istina 8 (1961/62) 333–358.

[8] Vgl. Yves Congar, S. Paul et l'autorité de l'Eglise romaine d'après la Tradition: Studiorum Paulinorum Congressus (Rom 1963) 491–516. – Zur Ikonographie vgl. E. v. Dobschütz, Der Apostel Paulus, II (Halle 1928). – Zur by-

zantinischen Liturgie: Th. Strotmann, Les coryphées Pierre et Paul et les autres apôtres: Irénikon 36 (1963) 164–176.

[9] Darauf hat schon Innozenz X. aufmerksam gemacht: vgl. DS 1999.

[10] Vgl. de Vries, Orient et Occident. Les structures ecclésiales ... (Paris 1974).

[11] Vgl. G. Roethe, Zur Geschichte der römischen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert: Geistige Grundlagen römischer Kirchenpolitik (Stuttgart 1937); H. Marot, Les conciles romains des IVe et Ve siècles et le développement de la primauté: Mél. L. Beauduin, I. (Chevetogne 1954) 209–240; G. Alberigo, Regime sinodale e Chiesa romana tra XI. e XII. secolo: Critica Storica 11 (1974) 12–46.

[12] Dieser letzte Titel, mit dem Papst Paul VI. die Dekrete des Zweiten Vatikankonzils unterzeichnet hat, bedeutet, daß er Bischof *in* der katholischen Kirche ist. Vgl. H. Marot, Note sur l'expression «Episcopus ecclesiae catholicae»: Irénikon 37 (1964) 221–226. Niemals hat man sich auf diesen Titel berufen, um mit seiner Hilfe den Primat zu begründen.

[13] So Papst Paul VI., Ecclesiam Suam: AAS 56 (1964) 656. Für die USA vgl. Lutherans and Catholics in Dialogue, V. Papal Primacy (Minneapolis/New York 1974); für die Länder deutscher Sprache vgl. H. Stirnimann – L. Vischer, Papsttum und Petrusdienst (Frankfurt 1974).

[14] Ein sehr schönes Zeugnis dafür findet man in: Tomos Agapis (Vatikan-Phanar 1971).

[15] Die orthodoxen Positionen sind gut dargestellt in: N. Afanasieff et alii, La Primauté de Pierre dans l'Eglise orthodoxe (Neuchâtel 1960). (Deutsche Übersetzung erschienen im EVZ-Verlag, Zürich!)

[16] L. Vischer, Papsttum und Petrusdienst, aaO. 37.

[17] H. Dombois, Das Recht der Gnade (Witten 1961) 829. – Zum Thema «Rezeption» vgl. Y. Congar, Die Rezeption als ekklesiologisches Problem: Concilium 8 (1972) 500–514. Dort auch Bibliographie!

[18] Bezeichnend sind die Worte, mit denen Papst Johannes XXIII. die römische Synode einberief, «damit Rom ‹als die Kirche, welche den Vorsitz in der Liebe führt›, wieder zum Vorbild unter den Schwesterkirchen werde und der Papst unter den Bischöfen, bei denen er den Vorsitz führt, ein echter Bischof sei»: AAS 51 (1959) 68.

[19] G. Matagrin (Bischof von Grenoble), L'Eglise au lendemain du synode: La Documentation Catholique 54 (1972) 68.

[20] Wir denken hier an eine Veröffentlichung von A.E.C. W. Spencer, Präsident der Internationalen Konferenz für Religionssoziologie: L'avenir des rôles episcopal et papal (étude): IDOC-international, franz. Ausgabe, Nr. 21 (April 1970) 43–64; ds., The Future of the Episcopal and Papal Roles: IDOC-international, nordamerikanische Ausgabe, Mai 1970 (Nr. 3) 63–84.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

HERVÉ-MARIE LEGRAND

geboren 1935 in Frankreich, Dominikaner, 1963 zum Priester geweiht. Er studierte an den Fakultäten von Le Saulchoir und Walberberg sowie an den Universitäten St. Thomas (Rom), Straßburg und Athen, ist Lizentiat der Philosophie, Doktor der Theologie und Diplomkirchenrechtler. Er doziert an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir und am Institut Catholique (Paris). Er veröffentlichte zahlreiche Arbeiten zur Theologie der Ämter, unter anderen die Beiträge «Nature de l'Eglise particulière et rôle de l'évêque dans l'Eglise» und «La délimitation des diocèses» in: La charge pastorale des évêques = Unam Sanctam 74 (Paris 1969).

Yves Congar

Titel, welche für den Papst verwendet werden[1]

Episcopus Ecclesiae catholicae (Urbis Romae)

Dies ist noch heute der Titel, mit dem Paul VI. – unter Umkehrung der Worte «Ecclesiae» und «Catholicae» (zu «Catholicae Ecclesiae Episcopus») seine Unterschrift bei der Promulgierung der Konzilskonstitutionen versehen hat. H. Marot (S. 94–98) hat aufgezeigt, daß selbst ohne die ziemlich häufige Präzisierung durch den Zusatz «Urbis Romae» (oder «Romanae») diese seit dem 4. Jahrhundert verwendete Formel die *Ortskirche* von Rom bezeichnet, und zwar sogar im 11. Jahrhundert bei den Männern der gregorianischen Reform. Sie hat keineswegs den Sinn von «universal», sondern soll darauf hinweisen, daß es sich um eine wirkliche Kirche handelt. Sie findet ihre Entsprechung in «Romanus Pontifex», welches häufig bei Gregor dem Großen vorkommt und die übliche Bezeichnung für den Papst im CIC und in der Konzilskonstitution «Lumen gentium» bildet (ebenso in der Unterschrift unter das Unionsdekret des Konzils von Florenz). Übrigens findet man diese Formel im 3. und 4. Jahrhundert auch für andere Bischöfe verwendet (Belege bei R. Sohm, Kirchenrecht I, 347, Anm. 9).

Papa, Papatus

Dieser Titel, welcher der populärste ist, ist schon seit langer Zeit immer wieder Gegenstand der Forschung gewesen.[2] Ein Titel liebevoller Verehrung, in seiner griechischen Form schon bei Homer bezeugt, im Orient im Gebrauch für die Bischöfe und selbst für die einfachen Priester. Im Westen tritt er zu Beginn des 3. Jahrhunderts auf, in der Passio SS. Felicitatis et Perpetuae, 13, 202–203, dann bei Tertullian, Pudic. 13, 7. Seitdem wird er für Bischöfe verwendet, so etwa für Cyprian, Epp. 8, 8; 23; 30

(Brief des Klerus von Rom); 31; 36; für Augustinus und für andere, unter ihnen auch Papst Damasus vonseiten des Hieronymus. Erstmalige Verwendung für den Bischof von Rom: Inschrift des Diakons Severus in St. Kallistus: «Iussu papae sui Marcellini» – als Ausdruck liebevoller Anhänglichkeit.

Gegen Ende des 4. Jahrhunderts zeigt dieser Begriff in seiner Verwendung für den Bischof von Rom die Tendenz, zu einem Titel mit spezifischer Bedeutung zu werden: Ambrosius, Ep. 42 (PL 16, 1124); Konzil von Toledo, 400 (Mansi 3, 1006–1007): eindeutiger bei Vinzenz von Lerinum im Jahre 434, Commonitorium 32. Da der Titel dennoch auch weiterhin für alle Bischöfe verwendet wird, präzisiert man ihn im 5. Jahrhundert: «papa Urbis Romae (aeternae)». Im 6. Jahrhundert adressiert die Kanzlei von Konstantinopel einen Brief an den Bischof von Rom mit dem Titel «papa». Im Westen selbst verwenden die Bischöfe von Rom seit dem Ende des 8. Jahrhunderts diesen Titel ohne jeden Zusatz, um sich damit selbst zu bezeichnen. Obwohl er auch im 9. Jahrhundert gelegentlich noch für andere Bischöfe verwendet wird, behielten die Päpste ihn sich nun ausdrücklich für sich selber vor: Unter Gregor V. verlangte das Konzil von Pavia im Jahre 998 von Erzbischof Arnulf von Mailand, daß er auf diesen Titel verzichte, und Gregor VII. verkündete im März 1075: «Quod hoc unicum est nomen in mundo» (Dictatus Papae XI.). Dieser «Dictatus» ist einzuordnen in die Serie von Erlassen, mit denen Gregor VII. für den Papst *allein* den Anspruch auf eine ganze Reihe von Privilegien geltend machte: Dies ist der Augenblick, von dem an Titel, die bisher allen Bischöfen zugesprochen worden waren, die Tendenz zeigen, für den Papst reserviert zu werden. Im Grunde genommen aber entspricht der heute am häufigsten verwendete Titel «Heiliger Vater» wohl am ehesten dem Titel «papa» in seiner ursprünglichen Bedeutung und in seiner geschichtlichen Entwicklung. Dieser Titel «Heiliger (oder heiligster) Vater» geht auf das 12. Jahrhundert zurück.

Im Zusammenhang mit «papa» muß man auch noch den Titel «Pater patrum» erwähnen, den man gewöhnlich findet, wo die Bischöfe Illyriens sich an den Papst wenden, dann aber im 6. Jahrhundert auch anderswo (Bischof Stephanus von Larissa an Bonifaz V.) und wieder im 7. Jahrhundert (Bischöfe von Afrika an Papst Theodor).[3]

«Patriarcha» wird Leo der Große zum ersten Mal in einem Brief Theodosius' II. an Valentinian III. und in einem weiteren Brief an Galla Placidia aus dem August 450 genannt; in der Folge auch von Kaiser Anastasius in einem Brief an Hormisdas vom 12. Januar 515.[4] Der Papst selbst nennt sich stets «Patriarch des Westens». Dies ist an sich als solcher kein eigentlich päpstlicher Titel.

Sedes apostolica,[5] *Apostolicus (Domnus)*[6], *Apostolatus*[7]

In den ersten Jahrhunderten, auch noch bei Augustinus und in der Folge ganz allgemein im Orient nannte man diejenigen Kirchen oder Bischofssitze apostolisch, die von einem Apostel oder einem Apostelschüler gegründet worden waren: Tertullian, Praescr. 20 und 32. Wenn man im besonderen vom römischen Stuhl sprechen wollte, so sagte man eher «cathedra Petri». «Sedes apostolica» bezeichnete im Westen während der ersten drei Jahrhunderte die römische *Gemeinde,* deren Glaube und Lehre beispielhaften Rang hatten (A. Krömer). Liberius erstmals im Jahre 354 und dann ständig Damasus (367–384) verwenden «Sedes apostolica», um den römischen Bischofsstuhl selbst zu bezeichnen. Ebenso halten es die Bischöfe des Westens, wenn sie nach Rom schreiben.[8] Diesen Titel, auf den Rom Anspruch erhebt, macht man ihm im Orient nicht streitig, aber man verwendet ihn doch nur selten, wenn auch sogar die Kaiser Justin und Justinian in ihren Briefen an Hormisdas (519–520) oder der Patriarch Epiphanius dies tun.

Im Westen selbst wurde der Titel «Sedes apostolica» lange Zeit – in Konkurrenz mit der erwähnten einzigartigen Anwendung auf Rom – für jeden Bischofssitz verwendet, um so die Einheit des Bischofskollegiums in der Nachfolge der Apostel zum Ausdruck zu bringen.[9] Dennoch hatte der römische Sprachgebrauch das Übergewicht: Wenn man «Sedes apostolica» ohne weiteren Zusatz sagte, so meinte man Rom.[10] Dies gilt in einem solchen Maße, daß Kajetan im Jahre 1521 die These vertreten konnte (wenn auch gegen die Geschichte und gegen die Wirklichkeit!): «Romani pontificis sedem solam esse sedem apostolicam» (De divina institutione Pontificatus Romani Pontificis, c. 13: Ed. Lauchert, 80f). Die dogmatische Konstitution «Lumen gentium» verwendet diese Formel nie.

«Apostolicus» als Adjektiv hat Bedeutungen gehabt, die den verschiedenen Bedeutungen von «Sedes apostolica» entsprechen, mit dem einen Unterschied, daß damit oft die moralische Verpflichtung, ein Leben im Einklang mit dem Leben der Apostel zu führen, gemeint war. Man verwendete den Titel «Apostolicus» für den Bischof von Rom, aber auch

für alle Bischöfe überhaupt und für das Bischofsamt als solches: «apostolico honore», «apostolicus pater (praesul)»; im besonderen Maße für Rom seit dem 5. Jahrhundert (selbst im Orient: Justinian an Hormisdas, später auch Theodor Studita). Als Substantiv wurde «Apostolicus» (im Altfranzösischen «L'Apostole») schon im 9. Jahrhundert zu einem der Titel des Papstes (Klostermann 162, Anm. 465, ebenfalls in den «Ordines Romani»: «Domnus Apostolicus»), in absoluter Form dann im 11. und 12. Jahrhundert (vgl. Du Cange, s.v.): «Petri autem successor pro excellentia Principis apostolorum Apostolicus nominatur» (Rupert von Deutz, De div. offic. I, 27: PL 170, 25 s). Das Konzil von Reims im Jahre 1049 verbot allen anderen Bischöfen außer dem Bischof von Rom, sich «Apostolicus» zu nennen (Mansi 19, 738 und 741). Seitdem haben Päpste, Theologen und Kanonisten alle ihre Aussagen, welche die kirchliche Vollmacht, wie sie im Papst konzentriert und zu ihrer höchsten Stufe gesteigert erscheint, berühren, in das Wort «apostolisch» hineingelegt. Vom 14. Jahrhundert an bedeutete das für Rom, daß es *tatsächlich* alle apostolische Vollmacht hatte und daß diese in den anderen apostolischen Bischofssitzen nur durch die Anerkennung von seiten Roms vorhanden war: vgl. W. Wilks, Anm. 6. Diese Kanonisten und Theologen zu Beginn des 14. Jahrhunderts haben auf diese Weise die Unterscheidung zwischen den Begriffen «Apostolicus (Apostolatus)» und «Episcopatus» eingeführt. Die apostolische Autorität wurde als Regierungsautorität verstanden. Agostino Trionfo sagt: «Papa est nomen iurisdictionis», wobei diese Qualität von der eigentlichen Qualität des Bischofsamtes getrennt werden könnte![11]

Eine ähnliche Spaltung vollzog sich im Begriff «Apostolatus», denn dies ist ein Titel («Apostolatus vester»), welcher mit dem Titel «Apostolicus» zusammenhängt. Wie dieser wurde auch der Titel «Apostolatus» allen Bischöfen zuerkannt, vor allem im 5. und 6. Jahrhundert, aber doch in speziellerer Weise für den Bischof von Rom als den Nachfolger des «princeps apostolorum» Petrus, verwendet: So der Diakon Paulinus an Zosimus, 418 usw., und sogar im Osten die Kaiser Anastasius und Justinian an Hormisdas. Bei den Päpsten brachte dieser Titel das Bewußtsein ihrer apostolischen Autorität zum Ausdruck, vor allem unter dem Blickwinkel der Regierungsgewalt, der Vollmacht zur Aufstellung von verbindlichen Regeln (Innozenz III.); und zwar derart, daß dieser «Apostolatus» des Papstes als etwas von ihrem Bischofsamt Verschiedenes und von ihm Trennbares gesehen wurde (vgl. Anm. 11!).

Servus servorum Dei[12]

Die Quelle für diese Formel findet sich bei Augustinus und Benedikt von Nursia. Bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts war ihre Verwendung nicht auf den Papst beschränkt.[13] Hier haben wir einen wunderbaren Ausdruck für die Hierarchie als Dienstamt. Dennoch kann sie dann, nachdem sie einmal zur konventionellen Formel der Kanzleisprache geworden ist, nur noch als Aussage über den Primat verstanden werden (Levillain). Die Päpste haben sie noch bis in unsere Zeit gern benützt.

Episcopus (Patriarcha) universalis

Eine sehr seltene Formel. Bellarmin zitiert eine Anrede des Konzils von Chalkedon an Leo den Großen. Batiffol zitiert Pompeius, einen Neffen des Kaisers Anastasius, der im Jahre 519 (Cathedra Petri 263) Hormisdas «archiepiscopus universalis» nennt. Stephanus von Larissa nennt im Jahre 531 Bonifaz III. «patriarcha universalis» (S. 264). Dies konnte aber nicht bedeuten, daß der Papst – wie Bischof Ruch 1943 schrieb – «der erste Bischof von Straßburg» wäre[14]... Schon lange vor der Stellungnahme der deutschen Bischöfe von 1875 zu Bismarcks Zirkulardepesche (DS 3112–3116) hatten Thomas v. Aq. und Bellarmin in Beantwortung eines auf einen berühmten Text Gregors des Großen gestützten Einwandes deutlich dargelegt, in welchem Sinne der Papst «pontifex universalis» sei.[15]

Vicarius Petri. Vicarius Christi

Ungeachtet mehrerer hervorragender Studien[16] bliebe hier noch eine Menge zu sagen, aber dazu bedürfte es des Umfangs eines ganzen Buches! Eine gute Dokumentation erlaubt uns aber, wenigstens dies zu sagen: Der Begriff «vicarius» tritt im Kirchenlatein (Cyprian) erstmals mit dem Bedeutungsgehalt «Platzhalter», «Repräsentant» auf: so wird von den Bischöfen gesagt, daß sie «apostolis vicaria ordinatione succedunt» (Ep. 66, 4); bezüglich Cornelius und Lucius ist Stephanus «vicarius et successor eorum» (Ep. 68, 5). Cyprian nennt den Papst nicht «vicarius Petri», wohl aber würde er dies von *allen* Bischöfen sagen, denn Petrus ist das «initium episcopatus»; vom Bischof von Rom aber spricht Cyprian als von der «cathedra Petri».

Im 4. Jahrhundert wird «vicarius» im profanen Latein für eine Funktion verwendet, welche auf

Dauer für ein bestimmtes Territorium eingerichtet ist, während «vices agere» hinsichtlich der Person des Vorstehers, soweit sie während ihrer Abwesenheit von jemandem vertreten wird, verwendet wird. Leo der Große nennt sich «vicarius Petri»: Dies ist der Titel, welchen die Päpste des 5. und 6. Jahrhunderts sich zulegen: sie erfüllen die Aufgaben des Petrus und sind seine Platzhalter. Als die römische Synode von 495 dem Papst Gelasius akklamierte «Vicarium Christi te videmus», erkannte sie in ihm eine Ikone Christi und in seinem Handeln die getreuen Züge des Bildes Christi. Daß es sich hier nicht um eine juridische Kategorie, welche den Besitz einer Rechtsvollmacht definieren sollte, handelte, sondern um eine Manifestation oder Vergegenwärtigung des transzendenten Handelns Christi, ersieht man aus der Tatsache, daß im Hochmittelalter nicht bloß von den Päpsten, sondern auch von den Königen, den Bischöfen und sogar den Priestern gesagt wurde, sie seien «vicarii Christi (Dei)» oder daß sie «vices agunt Christi». Dies ist es, was M. Maccarone den «allgemeinen (oder generischen) Sinn dieses Begriffes» nennt (105), was wir aber lieber die sakramentale oder repräsentative Bedeutung nennen möchten. Hier herrscht noch der Gedanke, daß der Heilige (Petrus) oder Christus das eigentliche personale Subjekt einer Gemeinschaft oder auch einer Funktion darstellen: Ihre Vollmacht und ihre Kraft sind es, die hier tatsächlich in jenen wirken, welche sichtbarerweise tätig sind.[17] Der Heilige (oder Christus) ist es, der vergegenwärtigt und damit gegenwärtig ist, er ist es, dem man Gehorsam leistet. So verlangt Gregor VII. 1081 von Rudolf jenen Eid: «Fidelis ero per rectam fidem beato Petro apostolo eiusque vicario papae Gregorio, qui nunc in carne vivit ... Et Deo sanctoque Petro, adiuvante Christo, dignum honorem et utilitatem impendam.»[18]

Auch im 11. und 12. Jahrhundert wird der Titel «vicarius Christi» noch für Bischöfe verwendet. Gleichwohl wird er mehr und mehr nur noch auf den Papst angewandt. Dennoch bleibt der gewöhnliche Titel für ihn «vicarius Petri». Anselm von Canterbury kennt keinen anderen Titel. Er nennt den Papst bisweilen sogar «vicarius apostolicae sedis» (Baluze: PL 104, 296) oder «vicarius Petri et Pauli» (Johannes VIII. im Jahre 876: MGH cap. 11, 348). Neue Karriere macht der Titel «vicarius Christi» seit Bernhard von Clairvaux mit seinem Schüler Papst Eugen III.[19] Die Formel wird nun von den Theologen und von der päpstlichen Kanzlei übernommen. Genau so aber braucht man dieses Wort noch für jeden Priester. Uguccio von Pisa, Lehrer Papst Innozenz' III., präzisiert dies um die Jahre 1187–1191 folgendermaßen: «Ubi ergo sunt illi qui dicunt quod solus papa est vicarius Christi? Quoad plenitudinem potestatis verum est; alias autem quilibet sacerdos est vicarius Christi et Petri» (Maccarone 106). Die «Summa Reginensis» (1192) nimmt diesen Gedanken auf und fügt noch hinzu: «Quia Jesus Christus praeest toto orbi, ita et papa.» Innozenz III. wird dann dem Titel «vicarius Christi» gegenüber «vicarius Petri» den Vorzug geben, weil er ihm ermöglicht, eine radikalere und ausgedehntere Autorität darauf zu gründen (über weltliche Dinge, «ratione peccati, occasionaliter»). «Nam quamvis simus apostolorum principis successores, non tamen eius aut alicuius apostoli vel hominis sed ipsius sumus vicarii Iesu Christi» (Reg. I, 326: PL 214, 292). Innozenz IV. wird sogar sagen «vicarius *Dei*», was ihm ermöglicht, seine Autorität noch über den Kreis der Gläubigen hinaus auszudehnen. Bei den großen Theoretikern der päpstlichen Gewalt kommt es sogar zur *Ausschließung* des Titels «vicarius Petri»: «Impropria locutio est cum dicitur quod Romanus Pontifex sit vicarius b. Petri; cum solius Dei, cuius vices gerit in terris, vicarius sit» (vgl. Maccarone 258f, 297).

So hat dieser Titel nun einen vollkommen *juridischen* Sinn angenommen, den er freilich ansatzweise und in Konkurrenz zu seinem sakramentalen Sinn schon gehabt hatte, der aber jetzt eindeutig die Oberhand über jenen gewinnt. In diesem Sinne hat der Titel die Bedeutung von *Vollmachten,* welche von einer höheren Autorität für die Zeit von deren Abwesenheit ihrem Stellvertreter übertragen werden. Diese höhere Autorität ist *Christus.* Agostino Trionfo definiert diese Autorität im Jahre 1324 folgendermaßen: «Papa succedit Petro in personali administratione ..., Christo autem succedit in officio et in universali iurisdictione» (Summa XIX, 4). «Papa est nomen iurisdictionis.» An diesen Voraussetzungen gemessen hat der Papst seine Amtsvollmacht nicht aufgrund seines Rechtstitels als Bischof von Rom und als Inhaber seiner «sedes apostolica», sondern unmittelbar als «caput Ecclesiae» aufgrund seines Titels als «vicarius Christi»: nach Agostino Trionfo könnte er eigentlich nicht Bischof von Rom sein (vgl. Anm. 11!).

Dies ist freilich eine Verirrung, die schon zur damaligen Zeit kritischen Widerspruch gefunden hat. Dies ist auch nicht die Lehre des Ersten Vatikankonzils; dieses zitiert zuerst die Rede des Legaten Philippus auf dem Konzil von Ephesus und das Dekret von Florenz und spricht dann vom Jurisdiktionsprimat, welcher dem Petrus übertra-

gen wurde und nach ihm «suis successoribus episcopis sanctae Romanae sedis» (DS 3056 und 3059), ja sogar vom Primat der «Ecclesia Romana» (3060). Was das Zweite Vatikankonzil betrifft, so bezieht dieses sich auf das Erste Vatikanum und erwähnt den Titel «Vicarius Christi» für den Papst (den es aber sonst fast immer «successor Petri» und «Pontifex Romanus» nennt); es spricht diesen Titel aber auch den Bischöfen zu,[20] hinsichtlich derer es die sakramentale Vorstellung von der immerwährenden aktiven Gegenwart Christi übernimmt («Lumen gentium» 21). In jedem Falle aber verlangt der Begriff «vicarius Christi» hinsichtlich seines genauen Gehaltes nach einer genauen Erklärung. Zu sagen – wie Bonifaz VIII. es getan hat –, «unum caput ... Christus videlicet et Christi vicarius Petrus Petrique successor» (DS 872) ist eine Übertreibung, außer sie würde auf eine Weise ausgelegt, die darauf hinausläuft, das «*unum* caput» in der Sache zu leugnen. Viele sind heute der Überzeugung, daß der Titel «Vicarius Christi» für sich genommen, das heißt, ohne daß ersichtlich wird, daß er als bloße Konsequenz der Eigenschaft des «Pontifex Romanus» als «successor Petri» gemeint ist, vermieden werden sollte.

Caput Ecclesiae

Diese Formulierung wurde zuerst für die *römische Kirche* oder die Cathedra Petri verwendet.[21] Die Päpste (Innozenz I., Leo der Große) haben ihre Bedeutung ausgeweitet im Sinne der Quelle («fons»), aus der alle kirchliche Ordnung hervorgeht.[22] Unverkennbar ist der Papst nicht Oberhaupt oder Haupt der Kirche in jenem soteriologischen und mystischen Sinne, in dem Paulus von Christus sagt, daß er dies ist. Aus diesem Grunde hat Patriarch Maximos IV. auf dem Zweiten Vatikankonzil sich gegen diese Benennung gewandt. Ganz früher einmal hat man dies so erklärt: «Caput secundarium, caput visibile», Oberhaupt im soziologischen Sinne, so wie Paulus vom Mann sagt, er sei das Haupt der Frau, also im Sinne von «rector». Im Deutschen sagt man wohl «Haupt» und nicht «Kopf». Aber «caput» hat den Vorteil, daß es einen organologischen Aspekt aussagt. «Lumen gentium» verwendet ein einziges Mal die Formulierung «caput visibile Ecclesiae» für den Nachfolger Petri, den Stellvertreter Christi (Nr. 18), sehr häufig aber «caput Collegii (episcoporum)».[23] Paul VI. hat das Breve «Anno ineunte» an Patriarch Athenagoras als «Bischof von Rom, Oberhaupt der katholischen Kirche» unterschrieben, aber die offizielle griechische Übersetzung hat «caput» mit «hegoumenos» wiedergegeben.[24]

Pontifex maximus. Summus Pontifex

«Pontifex» als Synonym für «Bischof» kam gegen Ende des 4. Jahrhunderts auf. «Archipontifex» findet sich im Schreiben von Kaiser Justinian an Papst Hormisdas.[25] «Pontifex Maximus», ein heidnischer Titel, den die Kaiser Gratian und Theodosius im Jahre 382 ablegten, ist niemals ein von den Päpsten selbst in Anspruch genommener Titel gewesen. Daß eine Reihe von Handbüchern dies Leo dem Großen zuschreiben, beruht auf einem Irrtum.[26] Erst im 15. Jahrhundert, im Zusammenhang der Wiederentdeckung der antiken Denkmäler durch die Humanisten, wurde dieser Titel Päpsten in ihren Grabinschriften, auf Münzen und in Biographien zugelegt, dann schließlich, Anfang des 16. Jahrhunderts (z.B. beim V. Laterankonzil) in Ansprachen, die an sie gerichtet wurden.

«Summus Pontifex» (oder «Summus Sacerdos[27]) hat nichts zu tun mit «Pontifex Maximus»: dies ist vielmehr ein Titel, der seit dem 5. Jahrhundert den Bischof bezeichnet, jeden Bischof als Inhaber der obersten Rangstufe des Priestertums;[28] im spezielleren Sinne – gegen Ende des 5. Jahrhunderts – den Metropoliten, ja sogar (Gelasius[29]) den Papst als Metropoliten. Dies gilt, ohne daß damit der Verwendung für Christus Abbruch getan würde. Eine solche Verwendung findet sich bei Kassian und noch im 11. Jahrhundert bei Gregor VII. (Reg. VIII, 21, 552), im 12. Jahrhundert dann bei Hugo von St. Victor (De sacr. II, 3, 12: PL 176, 428). Eine Verwendung für den Papst als solchen beginnt im Frankenreich gegen Ende des 8. Jahrhunderts und zur Karolingerzeit, und zwar mit der Übernahme der Formel für das Glaubensbekenntnis der Bischöfe von Italien im «Liber Diurnus». Charakteristischer Text: Walafrid Strabo: «Sicut Augusti Romanorum totius orbis monarchiam tenuisse feruntur, ita summus pontifex in sede Romana vicem beati Petri gerens, totius ecclesiae apice sublimatur».[30] Noch wird dieser Titel präzisiert durch ein «in sede Romana». Bis zum 11. Jahrhundert hat man «Summus Pontifex» noch für alle Bischöfe verwendet. Dennoch ist das auch die Zeit, in der dieser Titel in privilegierter Weise dem Papst zugesprochen wurde: Von 900 bis 1050 erscheint er in den Unterschriften der päpstlichen Bullen. Anselm von Canterbury benützt ihn häufig, und von 1098 an, dem Datum seines verstärkten Ein-

satzes für die gregorianischen Reformen, erscheint er in den Anreden *aller* seiner Briefe an den Papst. Dasselbe gilt für Bernhard von Clairvaux.

«Summus Pontifex» (in seinen modernen Fassungen, wie im Französischen: «Souverein Pontife») ist zum meistverwendeten Titel zur Bezeichnung des Papstes im modernen Sprachgebrauch geworden. H. Marot hat (S. 93) die Schwierigkeit vermerkt, diesen Titel in gutes Greichisch zu übersetzen.

Wenn man sich an den Papst wendet, sagt man «Heiliger Vater» («Très Saint Père») oder «Eure Heiligkeit». «Sanctitas vestra» war ebenfalls ein Titel, den man allen Bischöfen gab.[31] Es war dies ein antiker, selbst schon im Heidentum gebrauchter Titel,[32] der damals keinen anderen Sinn hatte als unser modernes «Eure Exzellenz». Im Christentum jedoch hörte man unterschwellig einen Anklang an die «kletoi hagioi» des Paulus (Röm 1,7) heraus. Augustinus redete manchmal die Versammlung seiner Gläubigen mit «Eure Heiligkeit» an.[33]

Wann ist «Eure Heiligkeit» oder «Seine Heiligkeit» in den modernen Sprachen zum üblichen Titel des Papstes geworden? Wir wissen es nicht: Weder Littré noch der Robert geben für das Französische genaueren Aufschluß darüber, ebenso nicht die New Catholic Encyclopedia für das Englische oder das Lexikon für Theologie und Kirche für das Deutsche. Paul VI. hat durch eine Bekanntmachung im «Osservatore Romano» jedenfalls den wirklich befremdlichen Brauch, den Papst als «Die Heiligkeit Unseres Herrn» («La Santità di Nostro Signore») zu bezeichnen, abgeschafft.

Die Internationale Theologenkommission hat auf ihrer Sitzung im Oktober 1970 durch nahezu einstimmigen Beschluß die Empfehlung ausgesprochen, Titel, welche die Gefahr eines Mißverständnisses in sich tragen, zu vermeiden, wie zum Beispiel «Caput Ecclesiae», «Vicarius Christi», «Summus Pontifex». Statt dessen hat sie empfohlen, Titel wie die folgenden zu verwenden: «Papa», «Sanctus Pater», «Episcopus Romanus», «Successor Petri» und «Supremus Ecclesiae Pastor».[34]

[1] Vgl. Robert Bellarmin, Tertia Controversia generalis De Summo Pontifice, Lib. II, c. 31 (Opera, Napoli 1836, t. I, 420–423); P. Batiffol, Cathedra Petri. Etudes d'histoire ancienne de l'Eglise. Paris 1938; H. Burn-Murdoch, Titles of the Roman See: The Church Quart. Rev. 159 (1958) 257–364; ders.: The Development of the Papacy, London 1954, 73–79; H. Marot, La collégialité et le vocabulaire épiscopal du Ve au VIIe siècle: Irénikon 36 (1963) 41–60 und 37 (1964) 198–221: abgedruckt in: La collégialité épiscopale. Histoire et Théologie. Paris 1965, 59–98, wonach wir hier zitieren.

[2] Bellarmin, 420–421; Hinschius, Kirchenrecht I, 207; E. Buonaiuti, Saggi di Filologia e Storia, 1910, 237–245; P. de Labriolle, Une esquisse de l'histoire du mot Pape: Bull. d'ancienne littérature et d'archéologie chrét. 1 (1911) 215–220; «Papa»: Bull. Du Cange 4 (1928) 65–75; P. Batiffol, Papa, Sedes apostolica, apostolatus: Riv. di Archeol. cristiana 1 (1924) 99–116; H. Leclercq, DACL XIII, 1097 1101; B. Labanca, Del nome papa nelle Chiese cristiane di Oriente ed Occidente: Actes du XIIe Congrès international des Orientalistes III, 2. Firenze 1902, 47–101; F. Heiler, Altkirchliche Autonomie und päpstlicher Zentralismus, München 1941, 261–263; A. P. Frutaz, Enciclopedia Cattolica, Vaticano, IX, 1952f; H. Burn-Murdoch, aaO.

[3] Vgl. Batiffol, zit. Artikel, 263–264, welcher vermerkt, daß diese Formulierung auch für jeden anderen Bischof, der andere unter seiner Jurisdiktion hat, Verwendung findet; Bellarmin, 421, befindet sich hier also im Irrtum; Marot 86.

[4] Batiffol, Cathedra Petri, 251.

[5] Batiffol, aaO. 151–168, 255, 259, 263; zit. Artikel (Anm. 2); Burn-Murdoch, zit. Untersuchungen; Maror 60–64; A. Krömer, Die Sedes apostolica der Stadt Rom in ihrer theologischen Relevanz innerhalb der abendländischen Kirchengeschichte bis Leo I. (Diss.), Freiburg 1972.

[6] Batiffol, Cathedra Petri 177; 257; Marot 65–70; F. Klostermann, Das christliche Apostolat. Innsbruck 1962, 162; M. Wilks, The apostolicus and the Bishop of Rome: Journal of Theol. Studies, N.S. 13 (1962) 290–317; 14 (1963) 311–354; Marot 65–70.

[7] Batiffol, Cathedra Petri 152f, 260f; Riv. Arch. 112–116; Marot 70–75.

[8] Batiffol, aaO. 152–154. Das Konzil von Karthago 419: «Apostolicam enim sedem Romanam cathedram nominarunt, quod Petrus Apostolorum princeps ibi claruerit ...» (zit. bei Balsamon, PG 138, 9). Für die Folgezeit vgl. Klostermann 142, Anm. 375.

[9] Texte in L. Thomassin, De l'ancienne discipline de l'Eglise, Partie I, liv. I, c. 4; Rev. Hist. Littér. relig. 5 (1900) 556; Klostermann, 143, Anm. 376; Marot 61–65. Die großen Patriarchalsitze des Orients wurden in besonderem Maße «apostolisch» genannt: Texte in M. Wilks, aaO. (Anm. 6) 1963, 315, Anm. 1.

[10] Vgl. PL 159, 103 n. 15; Klostermann 142, Anm. 375. Dies gilt sicher für Gregor VII., Dictatus Papae XIX.

[11] M. Wilks, zit. Artikel (Anm. 6) 1963, 319f; «Papa est nomen iurisdictionis»: Journ. of Theol. Studies N.S. 8 (1957) 71–91 und 256–271.

[12] H. Grisar, Ökumenischer Patriarch und Diener der Diener Gottes: ZkTh 4 (1880) 468ff; K. Schmitz, Ursprung und Geschichte der Devotionsformeln. Stuttgart 1913; W. Levison, Zur Vorgeschichte der Bezeichnung «servus servorum Dei»: Zeitschr. f. Rechtsgesch. 37 Kan. Abt. 6 (1916) 384–386; H. Delehaye, Servus servorum Dei: Bulicev Zbornik. Zagreb 1924, 377–378; L. Levillain, Servus servorum Dei: Le Moyen-Age 40 (1930) 5–7; E.F. Sutcliffe, Servus servorum Dei: The Clergy Rev. 6 (1933) 378–386; H. Leclercq, DACL, 15, 1950, 1360–1363.

[13] Vgl. Sutcliffe; G. Tellenbach, Libertas. Kirche und Weltordnung im Zeitalter des Investiturstreites. Stuttgart 1936, 199–201.

[14] Zit. bei R. Laurentin, L'enjeu du Concile. Paris 1962, 100. Man sollte sich aber daran erinnern, daß Bischof Ruch zu dieser Zeit von seiner Diözese getrennt lebte.

[15] Thomas v. Aquin, Contra impugnantes, c. 4 (Ed. Parma, Opera, 15, 21); Bellarmin, aaO. 422–423.

[16] Wir wollen hier lediglich zitieren A. von Harnack, Christus praesens – Vicarius Christi. Eine kirchengeschichtliche Skizze (SB d. Preuß. Akad. d. Wissensch.). Berlin 1927, 415–446; Heiler, aaO. (Anm. 2) 270–275; J.C. Fenton, Vicarius Christi: The American Rev. 90 (1944) 459–470; M. Maccarone, zahlreiche Studien, vor allem: Vicarius Christi. Storia del titolo papale. Rom 1952; G. Corti, Il Papa

Vicario di Pietro. Contributo alla storia dell'Idea papale. Brescia 1966. – In diesen Untersuchungen finden sich zahlreiche Belege für die Verwendung dieses Titels für Bischöfe. Vgl. hierzu auch Rev. Hist. et Littér. relig. 5 (1900) 556.

[17] Vgl. unser Buch L'ecclésiologie du haut moyen âge. Paris 1968, 118–120; M. Wilks (Anm. 6) 1962, 307–316. Ein repräsentativer Text: «Verum quidem est sanctis apostolis apostolorumque successoribus, illis decedentibus, alios eorum loco subrogari, ut ... eorum vice substituantur, a quibus sancta ecclesia pastorali auctoritate gubernetur; nec tamen credendum est ... nec illos amittere iura iudiciaria cum hominem exuentes ad vitam transeunt potiorem»: Jonas d'Orléans, ca. 840–843, De cultu imaginum III (PL 106, 379–380).

[18] Gregor VII., Reg. IX, 3 (Caspar 575–576); vgl. den Eid des Erzbischofs Heinrich von Aquileia, Reg. VI, 172 (S. 428).

[19] Bulle vom 10. April 1153: «Nos qui licet indigni Christi vices in terris agimus et in eiusdem apostolorum principis cathedra residere conspicimur» (Ep. 575: PL 180, 1589). Der Chronist legt ihm die Worte in den Mund: «Ego Petri successor, Christi vicarius»: MGH SS. 20, 543. Maccarone 100f.

[20] Vgl. «Lumen gentium» 21 (Ende), vor allem aber 27, zur Frage der Leitungsfunktion. Vgl. auch W. Bertrams, Vicarius Christi, vicarii Christi. De significatione potestatis episcopalis et primatialis. Rom 1964.

[21] Brief des Konzils von Sardika an Papst Julius (DS 136); Brief des Konzils von Chalkedon an Papst Leo den Großen.

[22] Vgl. hierzu unser Buch Ecclésiologie du haut moyen âge, Paris 1968, 191–195.

[23] Einmal in Nrn. 21 und 25; siebenmal in Nr. 22 und noch mehrmals in der «Nota praevia».

[24] Istanbul, 25. Juli 1967: Tomos Agapis. Rom-Istanbul 1971, Nr. 176, S. 386 (lat.) und 387 (griech.). Alle Dokumente dieser Sammlung sind unterzeichnet mit «Paulus P. P. VI»; nur ein einziges Mal, in der Botschaft vom 29. Oktober 1967 an die panorthodoxe Konferenz von Rhodos mit «Paul VI., Bischof von Rom».

[25] Batiffol, Cathedra Petri, 257 und Anm. 1.

[26] Vgl. R. Schieffer, Der Papst als Pontifex Maximus ...: Zeitschr. f. Rechtsgesch. 88 Kan. Abt. 57 (1971) 300–309. Hier wird eine umfassende Dokumentation über diese Frage gebracht. Sicherlich kann man keinen Beleg finden in dem ironischen Wort von Tertullian: «Pontifex scilicet maximus, quod (est) episcopus episcoporum» (Pud. 1, 6), welches übrigens zweifellos nicht auf Papst Calixtus, sondern auf Bischof Agrippinus von Carthago zielt: A. M. Vellico, «Episcopus episcoporum» in Tertulliani libro De pudicitia: Antonianum 5 (1930) 25–56.

[27] Dieser Ausdruck ist in Gebrauch bis zum Ende des 4. Jahrhunderts: so bei Ambrosius und bisweilen sogar bei Hieronymus (Dial. c. Lucifer. 9: PL 23, 165 A).

[28] Marot 75–94: historisch sehr gut dokumentiert.

[29] Vgl. Marot 80–81. Gelasius ist also nicht der erste, welcher «Summus Pontifex» ausschließlich für den Papst verwendet hätte, wie man bisweilen geglaubt und gesagt hat (so etwa A. K. Ziegler, Catholic Histor. Rev. 27 (1941–1942) 421.

[30] De exordiis et incrementis rerum ecclesiast., c. 32: MGH Cap. Reg. Franc. II, 515).

[31] So Damasus in seiner Anrede an Acholius, Bischof von Thessaloniki (Ep. 6: PL 13, 369–370), an die Bischöfe von Gallien (Rev. Hist. Egl. France 1922, 146, Anm. 3). Ambrosius an die Bischöfe von Makedonien (Ep. 15, 2: PL 16, 995), an Papst Siricius (Ep. 42: PL 16, 1124). So auch noch Nikolaus I. an das Konzil von Rom im Jahre 863 (Mansi 15, 685 D) und Ep. 65, 67, 69 (PL 119, 881, 886 A, 889 C).

[32] Vgl. H. Delehaye, Sanctus. Essai sur le culte des saints ... Brüssel 1927, 37f, 64. Dies war ein offizieller Titel: Konstantin redete die Senatoren so an: «Placuit Sanctitati vestrae» (Cod. Theodos. XV, 14, 4).

[33] Zum Beispiel in Ps 121, 1: PL 37, 1629; M. Pontet, L'exégèse de S. Augustin prédicateur. Paris 1945, 45.

[34] Die Presse hat darauf angespielt, zumindest in Deutschland: Herder-Korrespondenz 25 (1971) 15; Schieffer (oben, Anm. 26) 300.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

YVES CONGAR

geboren 1904 in Sedan, Dominikaner, 1930 zum Priester geweiht. Er doziert an der Theologischen Fakultät Le Saulchoir und ist Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Er veröffentlichte u.a.: Ministères et Communion ecclésiale (1971), Un peuple messianique. Salut et libération (1975).

Brian Tierney

Historische Modelle für das Papsttum

Das moderne Papsttum ist eine paradoxe Einrichtung. Der Papst ist das Symbol der Einheit in der Kirche. Aber die Ansprüche des Heiligen Stuhls stellen das Haupthindernis für die Wiedervereinigung der Kirchen dar. Der Papst wird als «Diener der Diener Gottes» bezeichnet. Zugleich ist er jedoch ein zeitlicher Herrscher, ein absoluter Souverän eigenen Rechts. Überdies wird das Wesen seines kirchlichen Amtes im Kirchenrecht als reine Befehlsgewalt definiert. Der Papst ist seinen Brüdern im Bischofsamt zwar hinsichtlich der Weihegewalt gleichgestellt. Aber auf dem Gebiet der Jurisdiktionsgewalt steht er über ihnen. Der Papst ist Bischof von Rom. Aber für die Seelsorge in seiner eigenen Stadt hat er kaum Zeit. Ein moderner Autor meint sogar, der Titel «Bischof von Rom» gehöre zu des Papstes «besonderen Vorrechten, die mit der Zeit zu Ehrenrechten geworden sind». Das Paradoxon geht jedoch tiefer. Der Papst hat seine einmalige Stellung in der Kirche als der Nachfolger des Petrus inne. Sein Anspruch, der Nachfolger Petri zu sein, gründet vor allem auf der Tatsache, daß er der Erbe des Sitzes des Heili-

gen Petrus in Rom ist. Nach moderner Auffassung kann jedoch auch ein Mann, der überhaupt nicht Bischof ist, Papst werden. Selbst ein Laie kann zum Papst gewählt werden. Es können ihm, unmittelbar nachdem er die Wahl angenommen hat, alle Vollmachten des Amts übertragen werden (CJC, Can 219). Dies folgt aus der Tatsache, daß die eigentliche Papstgewalt eine Jurisdiktionsgewalt ist, die nicht vom Besitz der heiligen Weihen abhängt. Daraus ergibt sich logisch auch, daß eine Frau die Vollmachten des Papsttums ausüben könnte, doch dieser Punkt wird in der modernen kirchenrechtlichen Diskussion nicht besonders betont.

Das moderne Papsttum stellt nur *ein* mögliches Modell der petrinischen Autorität in der Kirche dar. Es gibt auch andere. In den frühesten Tagen der Christenheit beanspruchten die ersten Nachfolger des Petrus keine der Gewalten, von denen es heute heißt, sie gehörten zum Wesen des päpstlichen Amtes. Der Bischof von Rom übte keine Jurisdiktionsgewalt über alle anderen Bischöfe aus. Er berief sie nicht in ihr Amt. Er agierte nicht als Schiedsrichter in den großen Angelegenheiten der Kirche. Er wurde nicht als unfehlbarer Lehrer betrachtet. Dennoch hatte Rom schon in den Zeiten, aus denen wir die ersten Berichte haben, eine ungewöhnliche Stellung unter den Kirchen, da nämlich die ganze Kirche die christliche Gemeinde von Rom und ihre Hirten als die besonders getreuen Hüter der von den Aposteln überkommenen Tradition betrachtete.

Die verfaßte Organisation der Kirche hat sich im Lauf der Jahrhunderte offensichtlich verändert. Diese Tatsache ist wohlbekannt, und zahllose Bücher und Artikel haben in den letzten Jahren die Aufmerksamkeit auf die sich im Laufe der Zeit ändernden «Strukturen der Kirche» gelenkt. Ein Historiker kann alldem auf wenigen kurzen Seiten wenig hinzufügen. Wir versuchen daher nur, die Entscheidungen, vor denen Päpste an gewissen Zeitpunkten in der Geschichte des Papsttums standen, hauptsächlich durch Anführungen aus zeitgenössischen Quellen zu illustrieren.

Wir wollen mit einigen Aussagen Papst Pauls beginnen. «Wir müssen unterscheiden zwischen den verfassungsmäßigen Strukturen der Kirche, an denen wir entschieden und nicht nur mit Resignation festhalten müssen, und den anderen, die sich aus der historischen Tradition oder der Entwicklung aus der ursprünglichen und wesentlichen Wurzel der evangelischen und apostolischen Botschaft ergeben haben.»[1] Diese Worte des Papstes beziehen sich vor allem auf sein eigenes Amt. Wenn man die Geschichte dieses Amtes betrachtet, muß man zwei Fragen vor Augen haben. Was ist die innerste Natur der Autorität in der Kirche? Ist sie eine Art von Regierungsgewalt oder ein Amt des pastoralen Dienstes? Und wer ist der eigentliche Träger der kirchlichen Gewalt? Ist sie im Papst konzentriert oder über die ganze Kirche ausgegossen? Man muß auch zwei Irrtümer in der Betrachtung der Geschichte des Papsttums vermeiden. Der eine besteht darin, das gegenwärtige Papsttum als schon immer seit den frühesten Tagen der Kirche «im Keim» vorhanden zu betrachten. Aus dieser Sicht ist die Entwicklung des Papsttums eine sich in der Zeit abspielende Entfaltung eines göttlichen Planes zur Regierung der Kirche, ein Plan, der schon implizit in den Worten Christi an Petrus enthalten war und seine höchste Erfüllung in unserer Zeit gefunden hat. Diese Vorstellung war noch vor wenigen Jahren überraschenderweise vorherrschend unter Katholiken. Der entgegengesetzte Standpunkt – unter Protestanten noch anzutreffen – stellt Pomp und Macht des heutigen Papsttums der schlichten Einfachheit der frühen Kirche gegenüber und sieht darin im schlechtesten Fall das Werk des Teufels oder allenfalls noch ein Denkmal des menschlichen Ehrgeizes und Stolzes.

Die Wahrheit sieht wohl etwas differenzierter aus. Katholiken glauben, daß Christus ein dauerhaftes Petrusamt in der Kirche begründet hat. Das bestehende Papsttum ist ein Ergebnis der Wechselfälle menschlicher Geschichte. Es ist weder die unausweichliche Verwirklichung von Gott eingesenkter Möglichkeiten in der apostolischen Kirche noch eine teuflische Perversion von Christi Plan von der Regierung seines Volkes. Wir haben es vielmehr mit einer Einrichtung zu tun, die von den freien Entscheidungen von Menschen gestaltet wurde und durch die Reaktionen einzelner Päpste auf die endlos sich wandelnde Umwelt, in der die römische Kirche existierte. Diese Reaktionen waren oft sehr kreativ. Aber gewöhnlich reagierten die Päpste auf die Wechselfälle ihrer eigenen Zeit ohne besondere Rücksicht auf eine entferntere Zukunft. Und selbst wenn sie sich bewußt vornahmen, die Zukunft zu beeinflussen, dann sahen die Ergebnisse ihrer Handlungen auf lange Sicht oft ganz anders aus, als sie sie beabsichtigt hatten. Die schwierigsten Probleme ergaben sich immer dann, wenn eine Verhaltensweise, die in schöpferischer Weise auf einen bestimmten Problembereich abgestimmt war, als funktionsloser Anachronismus unter neuen Verhältnissen bestehen blieb.

Die Lehre vom Jurisdiktionsprimat des Papstes, begründet vor allem in seiner Rolle als Nachfolger Petri, tauchte im letzten Jahrhundert des weströmischen Reiches auf (350–450). Die ältere Lehre von der kollegialen Autorität aller Bischöfe in der Kirche blieb jedoch daneben erhalten, und beide Lehren gelten bis zum heutigen Tag. Die Verfassungsgeschichte der Kirche ist in der Hauptsache die Geschichte des Verhältnisses dieser beiden Gewalten zueinander. Außerdem wurde im fünften Jahrhundert die Auffassung vom kirchlichen Amt als einer Art von Regierungsgewalt neben der Auffassung vom Amt als eines im wesentlichen seelsorglichen Dienstes neu betont. Wir brauchen nur die berühmten Worte von Gelasius I. zu zitieren (492–496): «Zwei Gewalten, o Kaiser, regieren die Welt vor allem, die heilige Autorität des Priestertums und die kaiserliche Gewalt.» Das Priestertum wurde hier als ein Herrschaftsamt verstanden, analog zum Amt des Herrschers in zeitlichen Angelegenheiten. Dennoch war trotz dieser Entwicklungen die Zukunft des Papsttums keineswegs im voraus festgelegt, als das römische Westreich schließlich unterging. Dies läßt sich vor allem am Pontifikat Papst Gregors des Großen verdeutlichen (590–604). Gregor ist auch ein gutes Beispiel für einen Papst, dessen Werk weitreichende Folgen hatte, die er selbst nicht vorhersehen konnte.

Gregor wurde der Begründer des mittelalterlichen Papsttums genannt. Aber er dachte nicht daran, etwas für eine entfernte Zukunft aufzubauen, da er überzeugt war, in den letzten Tagen der Menschheit zu leben. Gregor wurde auch der Begründer der zeitlichen Herrschaft des Papsttums in Italien genannt, weil er einige Funktionen der weltlichen Herrschaft übernahm. Den römischen Kaiser in Byzanz betrachtete er jedoch zeitlebens als seinen weltlichen Souverän. Die Vorstellung, daß Rom sich vom römischen Reich lösen könnte, war ihm völlig fremd. Im elften Jahrhundert wurden einige Aussprüche Gregors, die aus dem Zusammenhang gerissen wurden, als Beweis dafür herangezogen, daß ein Papst einen Kaiser absetzen kann. Wenn irgend jemand Gregor selbst eine solche Idee unterstellt hätte, so würde er sie als Scherz betrachtet haben, und zwar als einen geschmacklosen Scherz. Er sollte darum nicht als der große Baumeister der Zukunft betrachtet werden, sondern als ein Pontifex, der mit großem Mut und großer Kraft auf die schwierigen Probleme seiner eigenen Zeit reagiert hat.

Gregor lebte in einem von der Pest geschwächten, von Justinians Gotenkriegen halb zerstörten Rom, einer Stadt (um mit Gregors eigenen Worten zu sprechen) «von schweren und zahlreichen Kümmernissen betroffen, vom Verlust vieler Bürger, den Angriffen der Feinde, dem häufigen Einsturz beschädigter Gebäude». In dieser zusammenstürzenden Welt suchte der Papst mit den ihn drückenden täglichen Aufgaben zurechtzukommen. Er war ein ausgezeichneter Organisator und reorganisierte die päpstlichen Besitzungen neu und benützte die Einkünfte daraus, um Spitäler einzurichten und Gefangene auszulösen. Er war im wörtlichsten Sinn der Hirte seines Volkes. Als die kaiserlichen Zuwendungen ausblieben, fand er Nahrung für sie. Er ernährte sie jedoch auch in vielen Predigten mit der geistlichen Speise der Bibel. Wegen seines großen Ansehens erstreckte sein Einfluß sich auf die ganze Kirche. Sein Werk über die Seelsorge wurde zum Leitfaden für den ganzen Episkopat. Aber Gregor war darauf bedacht, nicht als der Herr über die anderen Bischöfe zu erscheinen. Als der Patriarch von Konstantinopel den Titel eines universalen Bischofs annahm, rügte Gregor ihn deswegen. Aber es regte ihn noch mehr auf, als der Patriarch von Alexandrien Gregor selbst mit diesem verhaßten Titel anredete. «Du hast mich mit dem stolzen Titel eines universalen Papstes angesprochen. Ich bitte eure Heiligkeit, dies nicht wieder zu tun ... Ich betrachte nichts, was mir zuteil wird, als Ehre, wenn es die Ehre meiner Brüder beschneidet, die ihnen zukommt.»[2]

Gregor dehnte seine pastorale Mission auf die Heidenvölker über seine eigene Herde hinaus aus, als er Augustinus zu den Engländern sandte, daß er ihnen predige. Aber obwohl er ein Römer war, wie man ihn römischer sich kaum vorstellen kann, wollte Gregor dem neubekehrten Volk keinen allgemeinen römischen Ritus auferlegen. Er mahnte Augustinus sogar, auf die vorhandene heidnisch-religiöse Kultur der Engländer Rücksicht zu nehmen. «Ich habe entschieden, daß die Göttertempel der Engländer nicht zerstört werden sollen, sondern nur die Götzenbilder in ihnen. Laß sie mit heiligem Wasser besprengen und Altäre bauen und sie mit Reliquien ausstatten ... Wenn dann die Menschen sehen, daß ihre Tempel nicht zerstört sind, so kommen sie vielleicht mit größerer Bereitschaft an die ihnen vertrauten Stätten ... Und da sie die Gewohnheit haben, für die Dämonen Ochsen zu schlachten ... laßt sie am Tag der Einweihung nicht mehr Tiere dem Teufel opfern, sondern sie für die Ehre Gottes zum eigenen Genusse töten und dabei dem Spender aller guten Dinge danken.»[3] Die päpstliche Missionspolitik war nicht

immer so anpassungswillig. Man denke nur an den chinesischen Ritenstreit im siebzehnten Jahrhundert. Gregor stellt für uns ein Modell des Papsttums dar, ein Modell mit einer durch rastlosen pastoralen Einsatz erworbenen weitreichenden Autorität. In den «dunklen Jahrhunderten» nach seinem Pontifikat tauchten noch andere Verhaltensweisen auf. Während des achten Jahrhunderts wurden die Angelsachsen, die Gregors Missionare bekehrt hatten, selbst Missionare und bekehrten ihrerseits die Volksstämme Germaniens. Unter den barbarischen Völkern des Nordens wuchs eine eifrige neue Christenheit heran, die Rom als ihr Haupt und ihren Mittelpunkt betrachtete. Inzwischen löste sich die westliche Kirche vom byzantinischen Osten, und Afrika, die theologisch fortgeschrittenste Provinz des Westens, wurde von den Mächten des Islam überrannt. Rom wurde zum Mittelpunkt einer Kirche der Barbaren. Das war zweifellos gut für die Barbaren. Ob es auch für Rom gut war, ist weniger klar. Eines der Ergebnisse des Bündnisses mit den nördlichen Germanenvölkern war die Begründung des päpstlichen Staates in Zentralitalien. 754 nahm der Frankenkönig Pippin diese Gebiete den Lombarden weg (die sie ihrerseits kurz zuvor dem byzantinischen Reich abgenommen hatten) und gab sie dem «Heiligen Petrus». Von da an war der Papst der Herr eines italienischen Fürstentums und zugleich Bischof von Rom. Die Folgen waren zunächst schrecklich. Gruppen adeliger Banditen rauften sich um das Papsttum in Rom ohne Rücksicht auf die geistlichen Pflichten dieses Amtes, so wie sich andere Gruppen um die Herrschaft in anderen italienischen Städten rauften. Bischof Duchesne schrieb über Papst Johannes XII. (955–964): «Der Papst hatte an den Zeremonien der Kirche wenig Interesse ... Seine gotteslästerlichen Liebesaffären wurden schamlos nicht einmal vor der Öffentlichkeit verborgen. der Lateran war ein übel beleumdetes Haus. Keine anständige Frau war in Rom sicher ... Grausamkeit krönte die Ausschweifung. Man erzählte sich, daß der Papst bei den Festivitäten im Lateran auf die Gesundheit des Teufels zu trinken pflegte.»[4] Solche gelegentlichen Episoden des totalen Niedergangs sind in der Geschichte des Papsttums die Ausnahme. Man sollte sie sich jedoch gelegentlich vergegenwärtigen, um uns daran zu erinnern, daß die Päpste auch menschliche Wesen sind, auch wenn das Papsttum eine göttliche Einrichtung ist. Das Papsttum ist das, was die Päpste daraus machen. Es hat viele Arten von Päpsten und viele Arten des Papsttums gegeben.

Der Heilige Stuhl wurde durch das Eingreifen der deutschen Kaiser vor seinem völligen Niedergang bewahrt. Während der Wirren des 10. Jahrhunderts sahen reformwillige Kirchenmänner in den Königen und vor allem im Kaiser das einzige Bollwerk gegen die nackte Anarchie. Der Kaiser wurde als der Statthalter Gottes auf Erden betrachtet. Er wählte Bischöfe aus und führte sie in ihr Amt ein. Die Bischöfe wiederum dienten ihm nicht nur als geistliche Hirten, sondern als weltliche Herrscher über große Lehensprovinzen. Als die Kaiser die Oberhoheit über Rom ausübten, setzten sie auch Päpste ein, ebenso wie sie die Bischöfe in anderen Teilen ihres Reichs einsetzten. 1049 setzte Kaiser Heinrich III. seinen eigenen Verwandten, Leo IX., als Papst ein. Dies war eine epochemachende Bestellung. Leo führte eine drastische Reform der römischen Kirche durch, in deren Verlauf er erstmals ein dem heutigen Kardinalskollegium ähnliches Kollegium schuf. Dann hielt er in kirchlichen Zentren überall in Europa Reformkonzilien ab und verurteilte dort die herrschende Praxis der Simonie und der Priesterehen und -konkubinate. Dies ist ein anderes Modell des Papsttums, ein Papst, der mit Eifer seine Führungsrolle in der Kirche behauptete und sich als der Verbündete eines theokratischen Kaisers für allgemeine Reformen einsetzte.

1075 verwandelte Gregor VII. die Reformbewegung Leos in eine Revolution. Er verurteilte die Praxis der Investitur von Geistlichen durch weltliche Herrscher und forderte damit die ganze bestehende Gesellschaftsordnung heraus. Gregor hatte von der rechten Weltordnung seine eigenen Vorstellungen. Für ihn war es unerträglich, daß das geistliche Amt der zeitlichen Gewalt untergeordnet sein sollte. Er identifizierte die geistliche Ordnung mit dem reinen Geist, die weltliche Herrschaft mit dem bloßen Stoff. So wie der Geist das Fleisch beherrschen sollte, so sollten die Priester und vor allem der Papst als ihr Oberhaupt die Welt regieren und lenken. Gregor ignorierte die Tatsache, daß der höhere Klerus seiner Zeit selbst irdische Herrschaft ausübte und völlig in der Verwaltung materieller Güter aufging. Es fiel ihm niemals ein, daß er diese Rolle aufgeben sollte. In der Wirklichkeit jedoch erwies sich der Klerus ebenso anfällig für die Korruption durch materiellen Reichtum und Macht wie die Laienschaft. Gregors Programm konnte bestenfalls zur Hälfte gelingen. Gregor suchte die Welt zu spiritualisieren. Er hatte mit der Klerikalisierung der Kirche Erfolg.

Die Äußerungen Gregors VII. über die päpst-

liche Gewalt waren völlig anders als die von Gregor I. Hier sind einige Vorschläge aus seinem Register: «Daß der römische Pontifex berechtigt ist, sich universal zu nennen.» «Daß der Papst der einzige ist, dessen Füße von allen Fürsten geküßt werden müssen.» «Daß er Kaiser absetzen kann.»[5] Als Gregor diesen letzten Anspruch zu verwirklichen suchte, löste er damit einen Streit aus, der fast fünfzig Jahre dauern sollte. Gregor rief ständig nach der Freiheit der Kirche, vor allem nach der freien kanonischen Wahl der Bischöfe. (Die Idee, daß der Papst alle Bischöfe einsetzen könnte, war bis zu diesem Zeitpunkt noch niemandem gekommen.) Aber Gregor konnte sich Freiheit nur als Herrschaft vorstellen, als Herrschaft des Klerus über die Laien, Herrschaft des Papstes über den Kaiser. Diese Ansprüche mußten unter den Bedingungen des 11. Jahrhunderts vielleicht gestellt werden. Darüber können sich die Historiker nicht einigen. Jedenfalls haben wir damit ein anderes Modell des Papsttums, und zwar ein sehr einflußreiches.

Der Investiturstreit endete 1122 mit einem Kompromiß, der dem Kaiser immer noch eine Hauptrolle bei der Wahl der Bischöfe einräumte. Das Papsttum stand damals an einem Scheideweg. Es konnte zu einer pastoralen Amtsauffassung zurückkehren oder den Traum Gregors von der Beherrschung der Kirche und der Welt weiterverfolgen. An diesem Punkt stellte der große Heilige Bernhard von Clairvaux in seiner Schrift «De consideratione», die an Papst Eugen III. (1145–1153) gerichtet war, ein Idealbild des Papsttums auf. Bernhard beschrieb die Würde des Papstamtes und die Verantwortung des Papstes für die ganze Christenheit in einer sehr anspruchsvollen Sprache. Aber er bestand darauf, daß diese Verantwortung nicht als eine Herrschaftsgewalt betrachtet wurde. «Laßt uns nie vergessen, daß uns die Pflicht zu dienen auferlegt worden ist und nicht eine Herrschaft übertragen worden ist.» Bernhard beklagte die wachsende administrative Zentralisierung, die den Papst ständig mit weltlichen Aufgaben belastete. «Welche Sklaverei könnte erniedrigender sein als die, ständig, ich sage nicht jeden Tag, sondern jede Stunde des Tages, mit der Förderung von Gier und Ehrgeiz beschäftigt zu sein?» Des Papstes wahre Aufgabe war die eines Beispiels des geistlichen Lebens für die ganze Kirche. «Wann sollen wir für das Gebet Zeit finden? Wann sollen wir das Volk lehren? Wann sollen wir die Kirche aufbauen? Wann sollen wir meditieren?» In ähnlicher Weise sollte der römische Klerus ein Vorbild für die ganze Kirche sein, «denn sie vor allem nimmt der Klerus jeder anderen Kirche sich zum Vorbild». Bernhard war besonders darauf bedacht, daß der Papst nicht in die Rechte der anderen Bischöfe eingriff. «Du irrst, wenn Du Dein apostolisches Amt nicht nur als das Höchste, sondern als das einzige von Gott eingesetzte betrachtest.» «Erinnere Dich vor allem, daß die heilige römische Kirche die Mutter, nicht die Herrin der anderen Kirchen ist, und daß Du nicht der Herr und Meister der anderen Bischöfe bist, sondern einer aus ihrer Reihe.»[6]

Bernhards abstraktes Ideal vom Papsttum blieb ein rein abstraktes Ideal. Während des nächsten Jahrhunderts wurde die absolute Gewalt zum entscheidenden Merkmal für das Papsttum. Dies war das Werk der Kanonisten und der großen kanonistischen Päpste dieses Jahrhunderts, 1150–1250. Zunächst zeigten die Kanonisten ein tiefreichendes Bewußtsein von all den Spannungen in der Kirche, Spannungen zwischen den Ansprüchen der Päpste und der weltlichen Herrscher, zwischen der päpstlichen Souveränität und den traditionellen Rechten der Bischöfe, zwischen der Größe des päpstlichen Amtes und der menschlichen Gebrechlichkeit der Männer, die es innehatten. Die kanonistischen Schriften des 12. Jahrhunderts sind komplexe Werke und vermitteln dem späteren Konziliaristen ebensoviel Material wie den extremen papalistischen Theorien von der Kirchenregierung. Aber da die Entwicklung der Ekklesiologie damals fast ausschließlich den Rechtskundigen überlassen wurde, war es nur natürlich, daß das Papstamt dann auch in juridischen Begriffen wie der Jurisdiktionsgewalt definiert wurde, losgelöst von der geistlichen Weihegewalt. Überdies weiteten vom Pontifikat Innocenz' III. an (1198–1216) die Kanonisten mehr und mehr den alten Begriff der «plenitudo potestatis» in eine Theorie der absoluten päpstlichen Gewalt aus, die sich auf alle einzelnen Angelegenheiten der Kirche und auch auf weltliche Angelegenheiten ausdehnte. Diese Theorie von der päpstlichen Monarchie fand in der Bulle «Unam sanctam» (1302) Bonifaz' VIII. ihren klassischen Ausdruck. «Wir haben die Pflicht zu bekennen, daß die geistliche Gewalt an Adel und Würde jede weltliche Gewalt übersteigt, wie auch geistliche Dinge die weltlichen übersteigen ... Denn, um der Wahrheit Zeugnis zu geben, die geistliche Gewalt hat die weltliche Gewalt einzusetzen und über sie zu urteilen, ob sie gut ist ... wenn die irdische Gewalt irrt, so muß sie von der geistlichen Gewalt beurteilt werden. Wenn eine geringere geistliche Gewalt irrt, so soll sie von einer höheren beurteilt

werden. Aber wenn die höchste geistliche Gewalt irrt, so kann sie nur von Gott allein gerichtet werden.»[7]

Was nun die tatsächliche Herrschaft über die weltlichen Könige betrifft, so wurde dieses Modell des Papsttums ebenso rasch erschüttert, wie es formuliert wurde, durch die schreckliche Niederlage Bonifaz' VIII. gegenüber Philipp dem Schönen und die darauf folgende Einsetzung einer Reihe französischer Päpste in Avignon. Aber die Kontrolle des Papstes über die kirchliche Hierarchie nahm während des Jahrhunderts 1250–1350 in Theorie und Praxis ständig zu.

Die theoretische Entwicklung fand sich vor allem in den Werken der großen Theologen der Bettelorden, vor allem bei Bonaventura. Die neuen Bettelorden wurden, obwohl sie mit päpstlichen Privilegien ausgestattet waren, oft von den Ortsbischöfen in ihrer Arbeit behindert. So wurde es für sie wichtig, zu zeigen, daß die Bischöfe nur Untertanen des Papstes waren. Bonaventura entwickelte dementsprechend das kanonistische Konzept von der Jurisdiktion weiter und erklärte, daß alle Autorität und pastorale Verantwortung in der Kirche sich vom römischen Pontifex ableitet. «Alle geringeren Herrscher in der Kirche empfangen ihre Verantwortung und alle Gewalt, die sie über ihre Untertanen haben, von ihm.»[8] Die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit wurde ebenso damals im Lauf der Auseinandersetzungen zwischen Bettelmönchen und Weltklerus zum ersten Mal offen vertreten, aber diese Lehre wurde erst nach der Reformation allgemein angenommen. Augustinus Triumphus führte die Ekklesiologie der Bettelorden zu ihrem logischen Schluß mit der Behauptung, daß die Kirche um des Papstes willen bestehe. Dies könnten wir das Avignon-Modell des Papsttums nennen.

In der Praxis beanspruchten die Päpste das Recht, über kirchliche Benefizien in der ganzen Kirche zu verfügen, und 1305 behielt sich Papst Clemens V. die Bestellung aller Bischöfe vor. Praktisch blieb es dabei, daß die Könige gewöhnlich die Kandidaten auswählten. Das Bestätigungsrecht des Papstes bedeutete, daß er aus jeder neuen Bestellung erhebliche Einkünfte bezog. Außerdem wurde eine Menge kleinerer Benefizien gegen angemessene Gebühren von der päpstlichen Kurie vergeben. Die großen Päpste der früheren Jahrhunderte hatten Autorität über die Kirche beansprucht, um sie zu reformieren, vor allem um die Unsitte der Simonie auszurotten. Die päpstliche Bürokratie des 14. Jahrhunderts benützte «systematisierte Simonie» zur Erhaltung der eigenen Existenz, die zum Selbstzweck geworden war.

Das «Avignon-Modell» des Papsttums brach 1378 in der Krise des Großen Schismas zusammen. Das Konzil von Konstanz vereinigte nach vierzig Jahren die Kirche wieder und schlug erneut eine Lehre der kollegialen Kirchenleitung vor. Das Dekret «Haec santa» nahm die oberste Autorität in wichtigen Angelegenheiten für das Konzil in Anspruch. «Diese heilige Synode von Konstanz erklärt, daß ... sie ihre Vollmacht direkt von Christus hat und daß alle Menschen, gleichgültig welchen Ranges, Standes oder Würde, selbst der Papst, ihr in Angelegenheiten des Glaubens, der Beendigung des Schismas und der allgemeinen Reform der Kirche an Haupt und Gliedern gehorchen müssen.»[9] Ein weiteres Dekret, «Frequens», erklärt, daß allgemeine Konzilien in Zukunft häufig zusammentreten sollten, um das Werk der Reform durchzuführen. Diese Dekrete formulierten ein anderes Modell des Kirchenregiments, das «Konstanz-Modell», das die katholische Kirche für einige Zeit akzeptierte. Tatsächlich wurden die geplanten Reformen jedoch nicht ausgeführt. Die päpstliche Monarchie wurde mit all ihren alten Defekten und einigen neuen vollständig wiederhergestellt. Der Zusammenbruch der christlichen Einheit im nächsten Jahrhundert wurde so unausweichlich, wie es in der Geschichte nur sein konnte. Nach dem Zusammenbruch paßte der Heilige Stuhl sich wiederum den Umständen einer neuen Zeit an und brachte genug Vitalität auf, um sich selbst zu erneuern, und führte auch eine Reform der Kirchen durch, die ihm gegenüber loyal geblieben waren.

Seit der Zeit der Reformation hat es wenig Neues im theoretischen Verständnis des Papsttums gegeben. Die Unfehlbarkeit wurde bekräftigt, der Anspruch der universalen zeitlichen Herrschaft aufgegeben. Das Erste Vatikankonzil bekräftigte eine extreme Lehrauffassung von der päpstlichen Monarchie. Das Zweite Vatikankonzil wiederum bekräftigte das Prinzip der bischöflichen Kollegialität. Heute existieren die Prinzipien der Monarchie und der Kollegialität im katholischen Denken nebeneinander. Es scheint mir, daß sie sich nicht angemessen miteinander ausgesöhnt haben. Diese Aussöhnung in der Theorie und – was noch wichtiger ist – in der Praxis ist eine dringende Aufgabe für unsere Generation.

[1] L'Osservatore Romano, engl. Ausgabe, 15. Mai 1969, 12.
[2] PL 77, Ep. VIII, 30, col. 933.
[3] PL 77, Ep. XI, 76, col. 1215.
[4] L. Duchesne, Les premiers temps de l'Etat pontifical (Paris [2]1904) 338.
[5] E. Caspar (Hrsg.), Das Register Gregors VII. (Berlin 1930) 202.
[6] PL 182, II, 6, col. 747; I, 4, col. 732; IV, 2, col. 772; III, 4, col. 768; IV, 7, col. 788.
[7] E. Friedberg (Hrsg.), Corpus Iuris Canonici (Leipzig 1880–1881) II, coll. 1254–1246.
[8] Bonaventura, Opera omnia (Quaracchi 1882–1902) VIII, 376.
[9] J. Alberigo (Hrsg.), Conciliorum oecumenicorum decreta (Fribourg 1962) 325.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

BRIAN TIERNEY

geboren 1922 in England. Er studierte an der Universität Cambridge und promovierte 1951 in Philosophie, 1964 erhielt er von der Universität Uppsala den Ehrendoktor der Theologie. Er dozierte an der Katholischen Universität von Amerika und an der Cornell Universität, wo Goldwin Smith Professor für mittelalterliche Geschichte ist. Er veröffentlichte u. a.: Foundations of the Conciliar Theory (1955), Origins of Papal Infallibility, 1150–1350 (1972).

Raniero La Valle

Das Engagement des Papstes als des Bischofs von Rom

Der Grund, weshalb gerade ich gebeten worden bin, einen Aufsatz zu schreiben über das, was ein Papst sein könnte, der die Funktionen eines Bischofs von Rom tatsächlich ausüben würde, liegt vor allem darin, daß ich der römischen Ortskirche angehöre. Dieser Umstand bringt indes die Arbeit an und für sich nicht sehr viel weiter, denn die Christen der Kirche, die zu Rom ist, haben vom Papst als dem Bischof von Rom keinerlei Erfahrung, ja sie haben deswegen keine erlebnismäßige Kenntnis von dem, was ein Bischof in seiner Kirche ist, und infolgedessen ein nur sehr unsicheres und noch in den Anfängen steckendes Wissen um das, was die Zugehörigkeit zu einer Ortskirche bedeutet (dieses Bewußtsein begann sich erst nach dem Konzil zu bilden). Die Ehe zwischen dem Bischof und seiner Kirche wird zu Rom nie vollzogen oder sie vollzieht sich unter häufigen Verwechslungen und Irrtümern in der Person. In der Tat gibt es nicht einen einzigen Bischof: wie eine Studien- und Forschungsgruppe für den Dialog in der Ortskirche von Rom bemerkt hat, ist «sein Name Legion».[1]

Es gibt nicht einen Bischof, aber viele Bischofsvikare und Vikarsvikare, wie es auch viele Kurien gibt; und sie alle sind an der pastoralen Betreuung der Stadt irgendwie mitbeteiligt. Eine erste Dreiteilung wurde von der Römischen Synode von 1960 sanktioniert; darnach umfaßt das Bistum Rom das Territorium des Vikariats – dieses wird vom Kardinalvikar in ordentlicher Gewalt geleitet, deren Grenzen vom Papst bestimmt werden –, die Vatikanstadt und die Patriarchalbasilika von St. Peter. Die Vatikanstadt gehört somit zum Bistum Rom, aber mit getrennter Jurisdiktion, die von einem Generalvikar des Papstes ausgeübt wird; die Christen Roms und der Bischof, der die ordentliche Gewalt über sie ausübt, haben somit nichts zu sagen zu dem, was in diesem Teil ihrer Diözese vor sich geht, der nicht nur ein Stück Territorium, sondern das Lebensambiente bildet, in dem die im Dienst der Gemeinschaft stehenden Ämter und Charismen konzentriert sind; die Peterskirche hinwieder steht unter der autonomen Jurisdiktion des Kardinalerzpriesters und ist, obwohl sie wie die andern Patriarchalbasiliken an der Sakramentenspendung an die Gläubigen Roms stark beteiligt ist, von einer im Bistum eventuell vorgesehenen Sakramentenpastoral völlig unabhängig.

Eine weitere Zerstückelung des Bischofsamtes zu Rom ist dadurch gegeben, daß für die fünf Zonen, in die die Stadt eingeteilt worden ist, fünf territoriale Auxiliarbischöfe vorhanden sind, wozu noch ein Abt mit eigener Jurisdiktion über die Paulusbasilika und das zu ihr gehörende Pfarreiterritorium kommt, sowie ein Bischof, der für die Spitäler, und ein weiterer, der für die Bruderschaften zuständig ist. Ungefähr achtzig weitere Bischöfe, die sich zu Rom aufhalten, haben mit dem Bistum nichts zu tun. Zu der Vielzahl von Bischöfen gesellt sich eine Vielzahl von Kurien; das Vikariat wird von der Kurie des Papstes und vor allem vom Staatssekretariat überlagert, das oft in die Angelegenheiten der Diözese eingreift; weitere

Überschneidungen rühren von der Kurie der Italienischen Bischofskonferenz her, die ihren Sitz ebenfalls zu Rom hat, sowie von den Kurien der Ordensgemeinschaften; zwei Drittel der Pfarreien Roms sind dem Ordensklerus anvertraut.

Eine unmittelbare Beziehung mit ihrem Bischof, dem Papst, ist in der Kirche Roms der Sehnsucht nach und in einigen schwachen Spuren vorhanden. Die Zugehörigkeit der Kardinäle zum römischen Klerus (durch die die Zuständigkeit der römischen Kirche zur Wahl des Papstes wenigstens symbolisch zum Ausdruck kam) bleibt auf einen bloßen Ehrentitel beschränkt, die Verbindung zwischen dem römischen Adel und dem päpstlichen Hof (die in verzerrter, mystifizierender Form an das Band zwischen dem Bischof und der Stadt erinnerte) ist zum Glück abgebrochen, man erblickt das Ideal in einem polyglotten, multinationalen Papst. An das unzerreißbare Band, das die Kirche mit ihrem Hirten verbindet, erinnern heute bloß noch die jährliche Audienz, die der Papst zu Beginn der Quadragesima dem Diözesanklerus gewährt, seine gelegentlichen Besuche in einer Pfarrei oder einem Stadtviertel Roms und die unbeantwortet bleibenden Briefe und Appelle, die kirchliche Gruppen und Basisgemeinden Rom von Zeit zu Zeit an den Papst richten, da sie darauf beharren, ihn als ihren Bischof anzusehen. Die von Johannes XXIII. erst angebahnte Linie einer zunehmenden Verlagerung des Schwerpunktes des Papstdienstes auf seine Kirche von Rom ist nicht so richtig weitergezogen worden. Die folgenden Bemerkungen möchten nun eben einen Beitrag in dieser Richtung leisten.

1. Die Kirche von Rom und die Wahl ihres Bischofs

Damit es wiederum zu einer lebendigen Beziehung zwischen dem Bischof von Rom und seiner Stadt kommt, muß zunächst die Kirche Roms sich an der Papstwahl beteiligen können. In ganz gegenteiligem Sinn verlaufen sowohl die bereits vorgenommenen Reformen, die die Rechtsfiktion der Zugehörigkeit der wählenden Kardinäle zum römischen Klerus immer hinfälliger werden ließen, als auch die vorgeschlagenen Reformen, die den Papst zu einem bistumslosen Superbischof machen möchten, der vom Gesamtepiskopat gewählt würde. Eine Entwicklung in diesem Sinn wäre zwar geeignet, die Repräsentativität des Papstes gegenüber der Weltkirche zu verstärken, läge aber eher in der Linie eines Bürgschaft leistenden Internationalismus als in Richtung einer Communio unter den Kirchen; sie würde schließlich das Band zwischen dem Bischof von Rom und seiner Gemeinde völlig entzweischneiden und damit die Bedeutung und Rolle der Ortskirche dadurch zur Geltung bringen wollen, daß sie eine Ortskirche ertötet und enteignet und gerade da, wo das Zentrum der Gemeinschaft unter den Kirchen ist, eine Kirche ohne Bischof und einen Bischof ohne Kirche schafft.

Eine Reform des Papstwahlmodus hingegen, welche die römische Kirche, ihrer tatsächlichen Wirklichkeit nach genommen, zum eigentlichen Hauptverantwortlichen für die Wahl machen würde, wäre für alle andern Kirchen beispielhaft. Eine Kirche, die imstande wäre, ihren Bischof zu bezeichnen und nicht bloß entgegenzunehmen, könnte nur eine Kirche sein, die bereits in Gemeinschaft zusammenhält und in der Vielfalt ihrer Dienste und Charismen zusammenwirkt, die alle berufen sein sollten, an der Bischofswahl mitzuwirken. Der Papst würde dann nicht von den Bischöfen bezeichnet, die bereits mit der pastoralen Verantwortung in ihren eigenen Diözesen betraut sind, und auch nicht allein vom römischen Klerus gewählt, sondern er würde vom gesamten Gottesvolk, das in Rom lebt, auf die römische Kathedra berufen – in Formen, die noch auszudenken wären und die nicht bloß repräsentativen Charakter haben dürften, sondern imstande sein sollten, eine echte Beziehung zwischen den in der römischen Kirche vereinten Gläubigen und ihrem Hirten zum Ausdruck zu bringen. Eine Papstwahl, die innerhalb einer in der römischen Kirche sich vollziehenden Hinbewegung zur Gemeinschaft vor sich ginge und gewissermaßen deren Höhepunkt bilden würde, wäre das erste Anzeichen und die erste Bürgschaft dafür, daß auch der Petrusdienst an den andern Kirchen in einer Gemeinschaftslogik und -praxis besteht, die stets einen Kreislauf und eine Gegenseitigkeit von Beziehungen, Dienstleistungen und Liebe in sich schließt.

In diesem Licht würde das Problem eines italienischen Papstes sehr entschärft. Wenn der Papst im Grunde der Bischof von Rom zu sein hat und wenn der Kirche von Rom bei seiner Wahl die Hauptrolle zukommen soll, so ist es ganz natürlich, daß ein Italiener Papst wird. Andererseits würde der Umstand, daß er ein «Fremder» ist, weniger eine Garantie für die andern Kirchen bieten als die römische Kirche zum Sterben bringen, wie denn auch die Beiziehung eines nichtitalienischen Kardinals oder Bischofs in die römische Kurie keineswegs dazu dient, den römischen Zentralismus zu mildern, während gerade aus einem korrekteren

Verhältnis des Bischofs von Rom zu seiner Kirche sich eine korrektere Beziehung des Papstes zu allen andern Kirchen ergeben kann.

Deswegen läßt sich das Problem einer Papstwahlreform nur im Rahmen einer allgemeinen Revision des Bischofswahlmodus stellen; es muß somit wieder in einen zusammenhängenden Plan zu einer Aufwertung der Personalität und Verantwortlichkeit der einzelnen Kirchen und der zwischen ihnen bestehenden Gemeinschaft zurückgebracht werden. Außerhalb dieses Rahmens fühlte ich mich als Christ der römischen Ortskirche nicht befugt, für die Kirche Roms angelegentlich das Recht auf die Wahl ihres Bischofs zu fordern, da dieses dann ein Vorrecht wäre, das keine andere Ortskirche besitzt.

In Erwartung einer solchen Reform müßte man auf alle Fälle, auch wenn die jetzige Situation weiterdauert, die heute schon möglichen Formen finden, durch die eine Miteinbeziehung der Kirche von Rom in die Papstwahl verwirklicht und angedeutet würde, da diese ein Ereignis ist, das sie unmittelbar angeht und sich zwangsläufig auf ihr Leben noch einschneidender auswirken wird als auf das aller anderen Kirchen.

Vor allem müßte klar bekräftigt werden, daß eine «Sedisvakanz» in erster Linie besagt, daß der Bischofsstuhl der römischen Kirche vakant ist. Darum sollte der Papstvikar für die Diözese Rom sein Amt nicht mehr länger ausüben dürfen; in einer solchen Übergangsperiode wäre das Bistum von den Bischöfen, die ein pastorales Amt in ihm ausüben, kollegial zu leiten.

Auf einer wesentlicheren, tieferen Ebene sollte die Miteinbeziehung der gesamten römischen Kirche in dieses wichtige Ereignis vor allem in der Liturgie zum Ausdruck kommen: in gemeinsamer Lesung des Gotteswortes, in Bußandachten und Fasten, die in diesen Tagen in der römischen Kirche abgehalten werden sollten; sie könnte sich darin äußern, daß die römische Kirche (beispielsweise von seiten ihres Pastoralrates) den andern Kirchen Gemeinschaftsbriefe sendet, um sie über die Sedisvakanz zu unterrichten, und sie könnte auch darin in Erscheinung treten, daß die heute als eine reine Formsache wirkende Rede «de eligendo Pontifice», die *in nuce* dem Pontifikat das Programm vorzeichnen sollte, wieder aufgewertet und der römischen Kirche zuerkannt würde. Diese Rede, welche die Bedürfnisse und Bestrebungen der Kirche zur Sprache bringen soll, kann nicht Meinungsäußerung der Kurie sein, die ohne den Papst keine Berechtigung hat, sich zum Sprecher der Gesamtkirche zu machen. Hingegen dürfte sich wohl die römische Kirche in der Einheit von Klerus und Volk als erste mit der Aufgabe betraut fühlen, einige Leitlinien des Pontifikats zu ziehen, indem sie den von ihrem geschichtlichen Erleben bestimmten «sensus Ecclesiae» zum Ausdruck bringt, von dem jedes Pastoralprogramm auszugehen hat, wenn es nicht einfach gleichsam vom Himmel fallen und die Kirche verwundern soll. Selbstverständlich ginge es nicht darum, die Gläubigen von Rom zu einer anmaßenden, willkürlichen Aufstellung von Programmpunkten zu veranlassen, sondern sie hätten ein Inventar der Bedürfnisse, Hoffnungen und Erfordernisse zu erstellen, denen der neue Bischof Rechnung tragen soll. Wenn dieser Brauch aufkäme, könnten dann die andern Kirchen, auch wieder in der Einheit von Bischof, Klerus und Volk, an die römische Kirche schreiben, um ihre Erwartungen zur Kenntnis zu bringen; so würden sie zur Inspiration des Dokumentes mitwirken und den lebendigen kirchlichen Kontext bilden, innerhalb dessen die Wahl des Bischofs von Rom zu geschehen hat und dessen Fehlen heute vom ganzen Ritual des Konklaves steril verdeckt wird.

2. Wortdienst

Den Papst zum Bischof haben bedeutet für das römische Volk im wesentlichen, ihn wiederum als Diener am Wort zu haben. Und für den Papst besteht das erste Zeichen der Armutsgesinnung, das er der Kirche zu geben hat, darin, daß er sich nicht als Übermittler des eigenen Wortes, sondern des Gotteswortes weiß und sich dazu macht. Doch damit dieser Dienst, der auf dem Gotteswort gründet, den Bischof von Rom seinem Volk nicht noch mehr entfremdet und verfremdet, als das heute schon der Fall ist, muß dieser Dienst nicht nur *das* Wort mitteilen, sondern sich *im* Wort mitteilen, d.h. das Gotteswort muß in der ganzen Pastoralaktion der Diözese auf sämtlichen Ebenen reichlich übermittelt und partizipiert werden, so daß es zum Kontext, zum nährenden Schoß wird, worin eine Kommunikation und Communio zwischen dem Papst und seiner Kirche stattfinden. Es verhält sich ja nicht nur so, daß der Papst vermittels des Wortes seine Kirche zum Glauben erzeugt, sondern auch umgekehrt gebiert das Wort den Papst mit seiner Kirche, da es ein Wort ist, das zeugend wird in dem Moment, in dem es zur Geschichte wird, in dem Moment, in dem es in eine vitale Beziehung mit einer konkreten Wirklichkeit tritt, mit der Wirklichkeit einer Stadt und ihrer Bevölkerung.

Dies schließt den Kreislauf von Beziehungen zwischen dem Wort, der kirchlichen Gemeinschaft und ihrem Bischof in sich, worin das Wort nicht nur vom Bischof zur Kirche, sondern auch von der Kirche zum Bischof übergeht, dem Beispiel entsprechend, das Gregor d. Gr. für seine Kirche von Rom und für den römischen Pontifikat gab, indem er zum römischen Volk sagte: «Ich weiß, daß ich einige Male manches, was ich in der Heiligen Schrift allein nicht zu verstehen vermochte, begriffen habe, als ich mich inmitten meiner Brüder befand» (Hom. in Ez. lib. 2, hom. 2, 1). Auch die Glaubensbrüder sind «Wahrheitsfindungsorgane», denn «es steht in der Macht der Wahrheit, sich durch mich andern kundzutun oder durch andere zu mir zu gelangen» (Mor. lib. 30, c. 27, 81).[2] Höhepunkt dieser Beziehung des Papstes zu seiner Kirche sollte normalerweise die liturgische Versammlung sein, handle es sich nun um die Bischofsmesse in der Kathedralkirche von St. Johannes im Lateran, die am Sonntag abzuhalten ist, oder um die gottesdienstlichen Versammlungen der Pfarrei oder der Christengemeinde. Diese Liturgien sollten vom Gewicht übertriebener Ritualisierung befreit werden und zu einem lauteren, schlichten Zeichen einer Kirche werden, die zusammengerufen wird, um des Todes und der Auferstehung des Herrn zu gedenken. Würde es zum Brauch, daß der Papst das Brot der Eucharistie selbst in den kleinsten Christengemeinden bricht, so gäbe das auch den großen Feiern, zu denen das Volk in Scharen zusammenströmt, ihre wahre Bedeutung.

Dieser enge Zusammenhang zwischen dem Bischof von Rom und seinem Volk würde seinem universalen Lehramt nichts nehmen, sondern dieses im Gegenteil ermöglichen: Eine Kirche ist als Primatialkirche glaubwürdig, wenn vor allem sie selbst eine Kirche ist; die Katholizität der Kirche, so lehrt das Konzil, würde auf der universalen Ebene nicht bestehen, wenn sie nicht bereits in der einzelnen Ortskirche, der der Bischof vorsteht, vorhanden wäre (Lumen Gentium, Nr. 26). Und das gilt somit erst recht für die römische Ortskirche, über die der Papst den Vorsitz führt.

Dieses Thema wäre theologisch und vor allem ekklesiologisch zu vertiefen. Vielleicht handelt es sich hier um ein Problem, das auf dem letzten Konzil nicht genügend ansichtig geworden ist. Das Unbehagen, das von der zentralisierten und ausschließlich persönlichen Weise der Ausübung des römischen Primats hervorgerufen wird, und die daraus hervorgehenden Forderungen nach einer Reform der Kirche haben auf dem Konzil vorwiegend in der Wiederentdeckung der bischöflichen Kollegialität und in der Wiedereingliederung des Papstes in das Kollegium der Bischöfe als deren Haupt ihren Ausdruck gefunden. Es handelt sich dabei zweifellos um eine positive, fruchtbare Entwicklung der Reflexion der Kirche über sich selbst; wenn man aber bei einer ausschließlich hierarchischen Sicht stehen bleibt, besteht die Gefahr, daß man die Gemeinschaft zwischen den Kirchen vor allem als Communio zwischen ihren Bischöfen im Kollegium und somit als eine von oben bewerkstelligte Gemeinschaft auffaßt. Diese in den Bischöfen zum Ausdruck kommende Gemeinschaft muß hingegen *auf aktive Weise* die Gesamtheit der Gläubigen betreffen und einbeziehen. Bedingung dafür ist, daß vorerst das Haupt des Kollegiums seine Gesamtkirche in seine Primatialkirche einbezieht. Da die andern Kirchen von Rom entfernt sind, geben sie sich vielleicht nicht Rechenschaft darüber, daß gerade der Verzicht des Papstes, Bischof in seiner Kirche zu sein, und somit die Ausklammerung der römischen Kirche aus der von ihm ausgeübten universalen Rolle zu den Gründen für die Funktionsstörungen des Primates, für seine Bürokratisierung und Aufblähung gehören. Daß die römische Kirche – nach dem Wort des hl. Bernhard in «De consideratione» – auch der Funktion der Primatialrolle nach voll und ganz zur «Mutter, nicht Herrin aller anderen Kirchen» werde, ist somit ein Anliegen, das sämtlichen Kirchen sehr am Herzen liegen soll, da diese gerade darin die Hauptgewähr dafür fänden, daß auch sie als Kirchen voll respektiert und geachtet würden.

Ein päpstliches Lehramt hingegen, das außerhalb dieser vitalen Verbindung mit einer real existierenden Kirche, mit einem geschichtlich konstituierten Volk ausgeübt würde, wäre ein abstraktes, nicht universales Magisterium.

Der stumpfsinnige Ritus der Papstaudienz am Mittwoch sollte so in die liturgische Versammlung, in der die römische Kirche anwesend ist, zurückversetzt und aufgehoben (im Doppelsinn; der Übersetzer) werden. Eine innerhalb der in der römischen Kirche gefeierten Liturgie geschehende Begegnung mit den Gläubigen, die von andern Ortskirchen herkommen, hätte Christus, nicht den Papst zum Mittelpunkt; diese Begegnung müßte jeder Einmischung von seiten der Reiseagenturen entzogen werden, die heute den Besuch beim Papst zu einer Attraktion der Stadt machen.

Die Verknüpfung zwischen dem Dienst am Wort und der Liturgieversammlung sollte auch zu einer Änderung und Läuterung des literarischen Genus

der Papstreden führen. Diese sollten immer weniger Thesenreden, gleichsam winzige ideologische «Sümmchen» darstellen, die in Fortsetzungen sich von einem Mittwoch zum andern erstrecken und über die Köpfe der Anwesenden hinweggehen, um sich an andere, hypothetische, ferne Zuhörer zu wenden, und sich auf andere Situationen beziehen.[3] Im Gegensatz dazu wird die Predigt immer auf das Geschehen achten und sich auf dieses beziehen lassen: auf das Gotteswort, das im jeweiligen Moment in der Kirche gelesen und verkündigt wird, und auf die Geschichte, die sich im jeweiligen Zeitpunkt in der konkreten Situation der Kirche und der Welt vollzieht. Darum wird der Papst in seiner römischen Kirche auch von den Weltproblemen sprechen dürfen und müssen, aber nicht, um seine Kirche einfach zum Resonanzboden für seine Reden zu machen, sondern um das tiefe Hineingewickeltsein seiner Kirche und somit aller mit ihr in Gemeinschaft stehenden Kirchen in das geschichtliche Drama der Menschheit unserer Zeit zu fördern und zum Ausdruck zu bringen. In diesem Rahmen könnte der Papst seine Kirche über die bedeutsamsten Nachrichten und Dokumente unterrichten, die ihm von den Episkopaten der ganzen Welt übersandt werden – nicht im Sinn einer Nachrichtenvermittlung, sondern im Sinn der Communio.

Diese unablässige Kommunikation des Papstes mit seiner Kirche sollte auch Ersatzpraktiken von minderer Güte in Abgang kommen lassen wie z. B. den ein wenig magischen und aufgeblähten Ritus, daß der Papst am Sonntagmittag am Fenster erscheint.

3. Zeichendienst

Wenn der Papst tatsächlich Bischof von Rom sein soll, so hat er einige Zeichen zu setzen, damit diese Tatsache zum Ausdruck und zur Geltung gebracht wird. Im folgenden bringen wir einige Beispiele dafür, mit denen jedoch die Liste keineswegs vollständig ist.

a) Das Zeichen des Zusammenlebens. Der Bischof muß mit seiner Kirche, d. h. im Territorium seiner Kirche leben. Heute lebt der Bischof von Rom von ihr getrennt, formell sogar in einem andern Staat und in einer andern Stadt, in einer Büro- und Gartenstadt, wo kein Volk lebt, wo man nicht heiratet und wo keine Kinder auf die Welt kommen.[4] Es wäre schon zeichenhaft, wenn er sich aufmachte, um im Lateran zu leben; doch auch da würde er immer noch in einem Palast leben, der definitionsgemäß «extraterritorial» ist – ein Status, der für einen Botschafter paßt, der in einem fremden, wenn nicht feindlichen Land lebt, der aber nicht der Natur der Beziehung zwischen dem Bischof und seiner Kirche entspricht. Auf alle Fälle muß man sich vor voreiligen Vorstellungen hüten: Wenn die vitale Beziehung zwischen dem Papst und seiner Gemeinde wieder reaktiviert ist, wird das von selbst zu glücklichsten Lösungen inspirieren.

b) Das Zeichen der Armut. Dieses Thema verweist auf eine viel allgemeinere Überlegung über die Armut der Kirche und des Apostolischen Stuhles – ein Erfordernis, das auch von Paul VI. bekräftigt worden ist, beispielsweise in seiner Ansprache vom 24. Juni 1970. Hier aber möchten wir, was insbesondere den Bischof von Rom betrifft, den Aspekt der Armut betonen, der darin besteht, daß man die allgemeinen Lebensverhältnisse der andern Menschen teilt. Wenn das auch im Fall des Bischofs von Rom heute nicht besagen will, er habe wie die andern zu wohnen und wie die andern zu arbeiten, so kann das aber doch heißen, sich ärztlich betreuen zu lassen wie die andern und zu reisen wie die andern, indem man sich der allgemein benutzten Verkehrsmittel bedient, so daß man sich, wenn nötig, in Stadtspitälern behandeln läßt und nicht in Operationssälen, die im Vatikan eigens hergerichtet worden sind, und sich für seine Ortsveränderungen nicht immer außergewöhnlicher, exklusiver Transportmittel bedient wie z. B. des von Motorradfahrern exkortierten Automobils oder des Helikopters, sondern daß man auch die öffentlichen Verkehrsmittel, wie z. B. das Taxi, die Untergrundbahn oder den Zug benutzt. Gewiß wäre es nicht sehr praktisch, wenn der Papst für einen Besuch in einem römischen Stadtviertel auf das Auto verzichten würde, und vor allem könnte dies als demagogischer und exhibitionistischer Akt erscheinen; wenn er das Viertel jedoch auf Straßen erreicht, die vom sonstigen Verkehr abgeriegelt, ja vielleicht zu diesem Anlaß mit einem neuen Belag versehen worden sind, so hindert ihn das, unmittelbar die schwierigen Verkehrsverhältnisse zu erleben, unter denen die Einwohner des betreffenden Quartiers leiden, und er kann diese weniger gut verstehen und sich in ihre Lage versetzen.[5]

c) Das Zeichen der Barmherzigkeit. In einer Gesellschaft, in der sich der individuelle und kollektive Egoismus immer mehr hinter der Maske der sozialen Sicherheit versteckt, sollte der Bischof von Rom erst recht das Zeichen der Barmherzigkeit, der nicht institutionalisierten Caritas, der persönlichen, ungeschuldeten Beziehung zum Armen, Kranken, Gefangenen hochhalten.

Nehmen wir z. B. die Frage der Strafgefangenen.

Der Besuch des Papstes Johannes im Gefängnis «Regina Coeli» sollte nicht einfach episodisch wiederholt werden. Die Gefangenen besuchen ist nicht bloß eines der Werke der Barmherzigkeit; viel tiefer gesehen ist die Befreiung der Gefangenen eines der von Christus inaugurierten messianischen Heilszeichen. Wenn der Papst die Strafgefangenen Roms besucht, so wird er, da Italien einen Rechtsstaat bildet, normalerweise Menschen vorfinden, die zu Recht eingekerkert sind; und doch wird er auch hier auf eine hochgradige Gewaltanwendung stoßen, wie ja die Situation des Menschen, der einen andern Menschen verurteilt und gefangen hält, auch wenn dies berechtigt geschieht, stets etwas Vergewaltigendes an sich hat. Doch diese Vergewaltigung und selbst ungerechte Gewalttätigkeit ist anderswo in noch viel höherem Grad vorhanden. Die Welt ist mit Kerkern übersät, wo vielleicht Millionen von Menschen aus politischen, rassischen, ideologischen Gründen ungerecht gefangen gehalten und oft mißhandelt und gefoltert werden (die zweihunderttausend politischen Gefangenen, die in den Gefängnissen Südvietnams jahrelang eingesperrt und verfolgt waren und die Tortur in Südamerika sind nur die auffälligsten und bekanntesten Aspekte dieses Dramas). Damit wollen wir sagen: Die Lage des Eingekerkerten ist mehr als alles andere Sinnbild und Inbegriff der Grausamkeit unserer Zeit und der Schutzlosigkeit des Menschen von heute, und die Verschlimmerung der wirtschaftlichen und politischen Krise auf Weltebene mit dem Übergang zu autoritären Regimes, die sie in vielen Ländern herbeiführen könnte, bringt die Gefahr mit sich, daß sich inskünftig die Zahl der Gefängnisse und Gefangenen noch vervielfachen wird.

Somit könnte es einen hohen Zeichenwert erhalten und sich sehr heilsam auswirken, wenn der Bischof von Rom den Gefangenen seine besondere Liebe bekunden und für sie eintreten würde. Dies wäre ein Zeichen des Konflikts und des prophetischen Widerstandes gegenüber der Welt, das allen andern Bischöfen zum Vorbild dienen könnte, ein Zeichen, das in der Anerkennung der Würde und Unverletzlichkeit des Gefangenen die Würde und Unantastbarkeit des Menschen selbst und seine Superiorität über jede Macht verkünden würde.

Doch die Beschützung der Gefangenen – ein sich weltweit erstreckendes menschliches Problem mit immer größeren statistischen Ausmaßen – ist nur ein Hinweis auf die Räume, die sich einer Kirche eröffnen würden, die in der Verteidigung des Menschen die Kraft ihrer Prophetie zurückgewinnen würde. Eine Kirche, die in beständiger Gemeinschaft mit den andern Kirchen sich zu Rom und auf der ganzen Welt zur Mutter und Anwältin der Unterdrückten, der Armen, der Opfer jeglicher Macht machen würde, wäre ein Zeichen, ein wirksames Zeichen der Befreiung. Nur müßte das nicht nur auf spiritualistische Weise geschehen, nicht bloß in hohen Worten oder mit irgendeiner sterilen aufsehenerregenden Geste. Sondern gerade der Bischof von Rom könnte zeigen, wie die Kirche ihre Macht aufs Spiel setzen – das eigene Leben verlieren – muß nicht einfach um eines asketischen Ideals der Entsagung willen, sondern im Dienst am Menschen. In diesem Licht ließen sich auch einige Prärogativen, die das internationale Recht dem Heiligen Stuhl zuerkennt, ausnutzen und von ihrer ursprünglichen konstantinischen weltlichen Bedeutung ablösen; selbst die Konkordate könnten, bis jemand bereit ist, gegen sie zu kontern, einen ganz andern Sinn erhalten als den, kirchliche Privilegien zu sichern, so daß sie statt dessen die geschichtlich bestimmte Verteidigung der schwächsten Glieder des Gesellschaftskörpers zum Sinn erhielten: der Gefangenen, der Geächteten, der politischen Flüchtlinge, der Emigrierten, der Kriegsdienstverweigerer, der ethnischen, rassischen und ideologischen Minderheiten, der Waisenkinder, der ins Leben Tretenden, der Prostituierten, der Witwen, der alten Leute, der Arbeitslosen, der Nichtkonsumenten, der Armen.

4. Einheitsdienst

Rom ist eine zerrissene Stadt. Die zahlreichen Immigranten, vor allem aus dem Süden, sind zum Großteil in die Bannmeile gedrängt worden. Weite Zonen von Parasitentum, die vor allem mit der Bürokratie der Ministerien und den verschiedenen Machtzentren zusammenhängen, stören das Gleichgewicht noch mehr und drücken das ethische und zivile Niveau der Stadt hinunter. Auch die Kirche ist durch ihre Symbiose mit dem Machtsystem dafür mitverantwortlich. So wird die Kirche von Rom nach ihrer zeitlichen, finanziellen und politischen Seite zu einer der zu bekämpfenden Mächte, wenn man die Probleme der Stadt lösen will, wie das auch auf der vom Vikariat von Rom 1974 veranstalteten Konferenz über die «Erwartungen an Liebe und Gerechtigkeit» in der Diözese zum Ausdruck gekommen ist.[6] Ein Papst, der wirklich Bischof von Rom sein will, kann diese Probleme, so weit sie der Kirche anzulasten sind, nicht abschütteln. In diesem Sinn ist die Armut der Kirche von

Rom nicht ein Zierat mehr am Bild, das sie nach außen bietet, sondern Vorbedingung dafür, daß die Eucharistiefeier selbst authentisch ist.[7] Nur wenn er die Kirche aus dem Klüngel der Finanzmächte und politischen Mächte löst und ihre Verantwortlichkeit von denen der Grundstück- und Devisenspekulanten trennt, wird der Bischof von Rom einen Dienst an der Einheit und der Neubildung des zerrissenen Gesellschaftsgewebes ausüben können. Und er wird auch nicht der Einheit der Stadt dienen können, wenn er nicht die Einheit und Wiederversöhnung in seiner Kirche fördert, indem er die Gesellschaftsschichten, die bis anhin von der Communio faktisch ausgeschlossen waren, als vollberechtigt wiedereinbezieht: die als Kommunisten verschrienen Volksmassen, die christlichen Basisgemeinden und -gruppen sowie die Priester, die infolge ihres beunruhigenden pastoralen Wirkens an den Rand der kirchlichen Gemeinschaft versetzt worden sind.[8]

5. Der Bischof von Rom und die Primatialfunktion

Ein Papst dieser Prägung würde selbstverständlich seine Primatialfunktion anders ausüben; deshalb schließen sich diese Ausführungen an die andern Aufsätze über die Erneuerung des Petrusdienstes an, und zwar zuerst an den über die Kurienreform, denn solange die Kurie als zentralisiertes Organ der Regierung über die Gesamtkirche verstanden wird, könnte kein Papst im Ernst Bischof von Rom sein. Darum gibt es viele, die eigentlich gar nicht wünschen, daß der Papst als Bischof von Rom amtiere; sie meinen, dies würde seine Gewalt über die Gesamtkirche aushöhlen. Und doch steckt schon heute das zentralistisch-autoritäre Modell des Primatialinstitutes in einer Krise. Es ist eine Schwächung der römischen Zentralautorität im Gang, die immer alarmierender wird. Doch an diesem Machtschwund muß man auch das sehen, was daran positiv ist und es nicht als ratsam erscheinen läßt, eine bloße Restauration vorzunehmen. Im Papst wieder den Bischof von Rom zu sehen ist nun eben das Mittel, um die heutige Krise der Institution ins Positive zu wenden und zu einem providentiellen Ruf, zu einem Gnadeninstrument werden zu lassen. Ein wirklicher und wirkkräftiger römischer Episkopat wäre das, was dem Primat neue Bedeutung und neuen Gehalt gäbe. Es ist nicht eine Verarmung, sondern eine Bereicherung für jede Einzelkirche und für die Gemeinschaft der Kirche, wenn der römische Pontifex Bischof einer wahren Kirche ist und wenn die römische Kirche, die in der Liebe den Vorsitz führt, wirklich ihren Bischof hat.

[1] La Tenda (via Falcone 6, Roma), Nr. 20 und 21 von Mai–Juni 1971.

[2] Zum Thema «Comunità e Scrittura nel pensiero di Gregorio Magno» («Gemeinde und Schrift im Denken Gregors d. Gr.») vergleicht man mit Gewinn den so betitelten Aufsatz von B. Calati in: Vita Monastica, Camaldoli, Januar–März 1965, Nr. 80.

[3] Wenn der Papst der Kirche von Lateinamerika oder einer italienischen Basisgemeinde oder einem deutschen Theologen oder der amerikanischen Regierung etwas sagen muß, so sollte er es den Betreffenden direkt sagen und sich nicht der unwissenden Pilger oder Touristen bedienen, die zufällig vor ihm sind.

[4] Das ganze Problem des Vatikanstaates würde sich übrigens ganz anders stellen, da es sich um eine Struktur handelt, die ganz innerhalb der Geschichte der zeitlichen Macht der Kirche liegt. Auf jeden Fall liegt kein Grund vor, weswegen der Papst daselbst wohnen sollte.

[5] Die Lebensbedingungen der andern teilen heißt auch, an der Stelle zu sein, wo die Probleme der Stadt explodieren: handle es sich nun um eine Fabrikbesetzung oder um Volksaufläufe, um Häuser zugeteilt zu erhalten, oder um das Leerstehen von Gebäuden oder um Ausbrüche von Gewalttätigkeit, die auf die Verelendung der Vororte aufmerksam machen. Der Bischof von Rom sollte die geeigneten diskreten Mittel finden, um an alldem teilzunehmen, und sich dabei nicht einfach darauf beschränken, nachträglich die Lehre aus dem Vorgefallenen zu ziehen. Wüßte er sich so mitten in die Konflikte und Dramen seiner Stadt hineinzubegeben, nicht um sie zum Anlaß zu einer soundsovielten Sozialbotschaft zu nehmen, sondern um den Menschen bei jeder Gelegenheit die Frohbotschaft des Heils vorzulegen, so würde es glaubwürdiger, daß der Papst, auch als Sprecher seiner Kirche, an den Problemen und Dramen der andern Völker teilnimmt.

[6] Die Akten des Kongresses sind leider nicht veröffentlicht. Es handelt sich um einen Kongreß, an den zu Rom viele lieber nicht zurückdenken.

[7] Als der Papst an Weihnachten 1969 die Messe in der Kirche des Borghetto Prenestino zu feiern gedachte, schrieben ihm die Barackenbewohner, deren es in jener Zone viele gibt, einen Brief, worin sie die Frage aufwarfen, ob es sich mit dieser Eucharistiefeier vereinbaren lasse, daß der Apparat der Kirche mit den römischen Ausbeutungsorganismen verhängt sei: «Sie kommen zu uns, um die Messe zu feiern. Für einen Christen ist die Messe die Zeremonie, worin man an die Gemeinschaft Jesu mit den Menschen und an sein Opfer am Kreuz denkt. Dadurch, daß Sie zu uns kommen, wollen Sie zeigen, daß Sie gewillt sind, mit den Enterbten, den Armen Gemeinschaft zu pflegen. Die Einheit aber, die mit der Kommunion hergestellt wird, ist nicht bloß ein flüchtiger Akt, nicht eine hergesagte Rede, nicht ein gelegentlicher Besuch. Wir werden bald sehen, ob Sie dadurch, daß Sie heute zu uns kommen, ein schweres Sakrileg begangen oder als guter Christ gehandelt haben ... Wir sagen all dies, weil die Verantwortung der Kirche schwerwiegend ist ...» (La Tenda, Nr. 13, September 1970).

[8] Ein Einheitsdienst erfordert auch eine neue Zusammensetzung der Strukturen der römischen Kirche, vor allem, was den Kardinalvikar betrifft. Dessen Funktionen sollten so bestimmt werden, daß sie wirklich stellvertretende-subsidiäre Funktionen darstellen und nicht monarchisch,

episkopale Funktionen. Sodann sollte der Pastoralrat gebildet werden, der noch nicht besteht. Als effektives Organ der pastoralen Mitverantwortung und Programmierung sollte dieser vom Papst präsidiert werden. Das gleiche ist vom Priesterrat zu sagen, der bis jetzt zu Rom sich ganz schlecht bewährt hat. Die Priester sollten übrigens, auch außerhalb ihrer Vertretung im Priesterrat, im Papst ihren Bischof wiederfinden und die normalen Möglichkeiten haben, zu ihm zu gehen und mit ihm in Beziehung zu stehen.

Übersetzt von Dr. August Berz

RANIERO LA VALLE

geboren 1931. Er studierte Rechtswissenschaften, ist Journalist, Schriftsteller und Fernsehautor. Während des Konzils leitete er die katholische italienische Tageszeitung «L'Avvenire d'Italia», die sich auszeichnete durch ihre Chroniken und ihre Kommentare zur Konzilsarbeit, auf der Linie tiefer Erneuerung der Treue zur Tradition, was bis da in Italien nicht häufig war. Er veröffentlichte u.a.: Coraggio del Concilio (Brescia 1964), Fedeltà del Concilio (Brescia 1965), Il concilio nelle nostre mani (Brescia 1966), Dalla parte di Abele (Milano 1971).

Emmanuel Lanne

Der Dienst der Gemeinschaft zwischen den römisch-katholischen Kirchen

Die Organisation der Gemeinschaft unter den Kirchen, die wir bequemlichkeitshalber «Ortskirchen» nennen (das heißt die Gemeinden, die rechtmäßig um einen Bischof konstituiert sind, der seinerseits zusammen mit seinem Presbyterium und seinen Amtsträgern für sie die Verantwortung trägt), hat in Zeit und Raum eine sehr große Verschiedenheit erlebt. Für gewöhnlich stellt man die Konzeption des Westens, wo Rom die Rolle eines zentralisierenden Patriarchats spielt, der des Orients im weitesten Sinne gegenüber. Tatsächlich ist die historische Entwicklung der Strukturen der östlichen Patriarchate von der des Westens sehr verschieden gewesen. Diese Verschiedenheit hat die Konstitution *Lumen gentium* des Zweiten Vatikanums in recht bescheidener Form zur Kenntnis genommen (Nr. 23). Sie konnte nicht näher auf die Vielfalt der Formen des Dienstes an der Gemeinschaft eingehen, die sich in diesen Kirchen im Laufe der Geschichte entwickelt hat. Zehn Jahre nach dem Konzil ist innerhalb der ganzen katholischen Kirche eine tiefgreifende Umwälzung in Gang gekommen. Ihre auffallendsten Bekundungen sind die Bischofskonferenzen, die Kontinentalkonferenzen und die periodisch zusammentretende Bischofssynode. Wir können im Rahmen dieses Themas nicht die zahlreichen Probleme untersuchen, die diese neuen Gegebenheiten aufwerfen, noch die möglichen und wünschenswerten Lösungen, die man ahnen kann. Die außerordentliche Komplexität der Situationen würde die Gefahr mit sich bringen, daß man sich in Sackgassen oder leere Hypothesen verrennt. Noch größer wäre die Gefahr, daß man die Zweckbestimmung der verschiedenen Formen des Dienstes der Gemeinschaft zwischen den Kirchen aus dem Auge verliert. Daher möchten wir zunächst eben diese Zweckbestimmung herausarbeiten, wie sie sich aus den Gegebenheiten des Neuen Testamentes herauskristallisiert. Anschließend sollen einige der Formen näher betrachtet werden, die dieser Dinst im Laufe der Geschichte angenommen hat, vor allem in den ersten Jahrhunderten. Und schließlich wollen wir versuchen, einige Schlußfolgerungen zu gewinnen, die einen über die jeweils gewählten Lösungen herausgehenden Wert behalten können.

I. Angaben des Neuen Testamentes

Das Neue Testament bringt ein ausdrückliches Beispiel des Dienstes an der Gemeinschaft zwischen den Kirchen, bei dem sowohl der Begriff des Dienstes (διακονία) als auch der der Gemeinschaft (κοινωνία) im Spiele ist: Es handelt sich um die Sammlung für die Heiligen von Jerusalem. Die von Paulus gegründeten Gemeinden, die von Korinth und Achaia, aber auch die von Mazedonien, haben den Plan gefaßt, bedeutende Hilfe an Jerusalem zu leisten; diese Hilfeleistung weckt umgekehrt eine Danksagung an Gott auf seiten der Empfänger, eine Danksagung, die eine theologische Bedeutung besitzt (vgl. 2 Kor 9,11–14). Am Anfang, wie in der abschließenden Zusammenfassung der beiden Kapitel, die Paulus diesem Gegenstand widmet, verwendet er die Terminologie

des Dienstes und der Gemeinschaft (vgl. 8,4 und 9,13). Selbst wenn man dem griechischen Begriff nicht die Bedeutung von «Communio (Gemeinschaft)» im engsten Sinne zu geben braucht,[1] bleibt die Tatsache bestehen, daß das Teilen auf materiellem Gebiet eine spirituelle Bedeutung erhält: Es ist Zeichen der Verwirklichung der Isaias-Prophetie von der Einheit zwischen Juden und Heiden (vgl. Is 60–62).[2]

So liefert die Sammlung für Jerusalem außer einem eigenen Vokabular bereits ein Modell für das, was Dienst der Gemeinschaft unter den Kirchen sein kann. Ein Akt dankbarer Großmütigkeit einer Gemeinde wird vom Apostel, der seine theologische Bedeutung herausstellt, angeregt: Es geht darum, überzuströmen im Dank an Gott, Gott zu verherrlichen für den Gehorsam, den diese neuen Gemeinden dem Evangelium Christi gegenüber an den Tag legen. Überdies findet die großmütige Handlung der Kirche von Jerusalem gegenüber selbst ihr Modell in der «Gnade (χάρις) unseres Herrn Jesus Christus, der, obschon er reich war, um euretwillen arm wurde, damit ihr durch seine Armut reich würdet» (8,9). Die Kommentatoren stellen ganz zutreffend diese Formel in die Nähe derjenigen in Phil 2,6–8.

Somit findet die Handlung der Gemeinden, die die Sammlung durchführen, ihr Vorbild in der wesentlichen, vom Herrn selbst vollzogenen Handlung. In dieser Nachahmung der Selbstentäußerung Christi zeigen die von Paulus gegründeten Gemeinden ihren Gehorsam dem Evangelium gegenüber; die Heiligen von Jerusalem, die diese Hilfeleistung empfangen, lassen ihrerseits zu Gott Danksagung, Lobpreis und Gebet emporsteigen. Die Christen, die von Paulus das Evangelium empfangen haben, bezeugen also, daß sie dieses Evangelium in seiner tiefsten Dimension der Selbstentäußerung leben, und die Verkörperung eben dieses Evangeliums in jenen jungen Kirchen muß die Danksagung für diese Wirkung des Evangeliums wecken, die alle Menschen in der Einheit des erniedrigten und erhöhten Christus zusammenführt.

Die Stelle aus dem Zweiten Korintherbrief ist die einzige, die uns zugleich ein Vokabular und eine hinreichend vollständige Theologie des Dienstes der Gemeinschaft liefert. Diese indessen liegt dem gesamten Neuen Testament zugrunde. Um sich darüber Klarheit zu verschaffen, muß man zunächst die Rolle beachten, die das Genus der Briefe im Rahmen des Ganzen spielt und die ihm implizite dadurch zuerkannt worden ist, daß man solche Briefe gesammelt hat, um sie allen Kirchen zur Verfügung zu stellen.

Im Inhalt der Briefe ist der Platz gebührend zu berücksichtigen, den die Eröffnungs- und Schlußdoxologien und -segenswünsche einnehmen. Zu ihrer systematischen Verwendung mag literarischer Gebrauch mitgewirkt haben, doch verringert das keineswegs ihre Bedeutung: Gleich welchen Inhalt die von ihnen übermittelte Botschaft haben mag und unabhängig von dem innerkirchlichen Dienst, den der betreffende Brief zu leisten beabsichtigt, – die Gemeinde, an die er gerichtet ist, und alle Gemeinden, die mit ihr in Verbindung stehen, werden eingeladen zu Danksagung, Verherrlichung und Lobpreis Gottes für das in seinem Sohn Jesus Christus vollendete Werk. Das ist Ausgangs- und Endpunkt der Lehrunterweisungen, der Ermahnungen und der Regeln für christliches Verhalten, die sie zum Inhalt haben.

Es ist um so erstaunlicher und bemerkenswerter, eine gleiche Intention in einem Brief wie dem Ersten Johannesbrief zu finden, als er nicht denselben literarischen Normen folgt. Seine Absicht ist ausdrücklich, vom Wesen der Gemeinschaft zu reden, die zwischen den Adressaten und dem Apostel vorhanden ist, eine Gemeinschaft, die mit dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus besteht (1 Jo 1,3) und von der der Brief in seiner Ganzheit verkündet, daß sie aus Liebe und Wahrheit im Heiligen Geist besteht.

Wendet man seine Aufmerksamkeit schließlich den sieben Briefen der Offenbarung des Johannes zu (Apk 2–3), so wird man sich klar darüber, daß dort gleich einem feinen Hintergrundgewebe überall das Thema der bräutlichen Liebe zwischen Christus und der örtlichen Gemeinde in ihrer Symboldeutung präsent ist, ein Thema, das seine umfassende Vollendung in den letzten Kapiteln erfährt (19–21), das aber kein Eigengut dieser Schrift ist, da es bereits in den paulinischen Schriften wie 2 Kor 11,2ff explizite erscheint und in Eph 5,21ff eine besonders berühmte Formulierung findet.

Wenn jede Ortsgemeinde Christus gegenüber wie eine Braut ist, ebenso aber auch jedes einzelne der Glieder, aus denen sie besteht (vgl. oben und 1 Kor 6,16–17), so verbindet dieses Verständnis sich engstens mit dem Begriff der Brüderlichkeit. Die Christen sind Brüder in ihrem Verhältnis zu einem gleichen Vater (Eph 3,14–15). In Christus erfahren sie die Annahme an Kindes Statt durch den Heiligen Geist (vgl. Röm 8,15ff). Aber diese Beziehungen der Brüderlichkeit unter den Jüngern Jesu beschränken sich nicht auf die Einzelmen-

schen; sie haben ihre Rückwirkungen auf die Gemeinden, die sie zusammenführen. Wenn auch der Begriff «Schwester» zur Bezeichnung einer anderen Ortskirche nur einmal vorkommt (vgl. 2 Jo 13), so erscheint der Begriff der Brüderlichkeit zur Bezeichnung des Verhältnisses einer Gemeinde zur anderen doch deutlich in mehreren Texten (1 Petr 2,17; 5,19) in dem Sinne, daß die Gesamtheit der Gemeinde an der Auserwählung teilhat, deren Objekt jeder einzelne Christ ist (vgl. 1 Petr 5,13 unter Berücksichtigung von 2 Jo 13).[3] Zwischen einer Ortskirche und der andern bestehen also Beziehungen der Brüderlichkeit, und alle zusammen bilden nur eine einzige Brüderschaft, die über die ganze Welt verbreitet ist (vgl. 1 Petr 5,9).

Überdies bestehen zwischen Paulus und den von ihm gegründeten Gemeinden Bande der Vaterschaft und der Mutterschaft (vgl. 1 Thess 2,7–12), und sie währen zumindest so lange, bis die betreffende Gemeinde vollständig im Evangelium gefestigt ist (vgl. Gal 4,19). Dabei hat jenes Kindesverhältnis dem Apostel gegenüber nur einen sekundären und analogen Charakter im Verhältnis zur göttlichen Vaterschaft, auf die alles im letzten bezogen ist; sie verdunkelt aber folglich auch nicht die viel tiefer reichende Beziehung der Brüderlichkeit zwischen allen Auserwählten, gleich welche Rolle sie spielen. Paulus spricht, gleich allen anderen Aposteln, die Christen der von ihm gegründeten Gemeinden mit der Anrede «Brüder» an.

Jede einzelne Ortskirche hat als «Kirche Gottes» einen eigenen Personalcharakter (vgl. 1 Kor 1,2 usw.), der gestattet, sie als Christus angetraute «reine Jungfrau» zu betrachten. Doch besitzt sie auch qualifizierte Gesprächspartner, die zugleich eine Rolle für den Zusammenhalt der Gemeinde als Gemeinschaft und in ihren Gemeinschaftsbeziehungen zu den anderen Gemeinden spielen. Daher wendet Paulus sich nicht allein an «alle Heiligen in Jesus Christus, die in Philippi sind», sondern auch speziell an «ihre Episkopen und ihre Diakone» (Phil 1,1). Überdies zeigt der Platz, den Paulus dem Silvanus, Timotheus oder Titus einräumt, sehr deutlich, daß gewisse Personen speziell die Funktion haben, den Zusammenhalt und die Gemeinschaft zwischen den Kirchen zu gewährleisten. Unter diesem Aspekt müssen auch jene geheimnisvollen «Engel» der Kirchen verstanden werden, an die die sieben Briefe der Offenbarung des Johannes gerichtet sind. Diese Engel haben dort die Verantwortung für das konkrete Leben der Gemeinde, doch hat dieses Gemeindeleben seinen Zweck nicht in sich selbst; es ist stets auf die Eschatologie und die persönliche Verantwortung der Glieder, aus denen die Gemeinde besteht, geöffnet. Die Botschaft richtet sich an alle Kirchen, für die die sieben namentlich genannten das Symbol sind (vgl. Apk 22,16). Sie formuliert abschließend noch einen Ruf der Übereinstimmung des Geistes und der Braut, die beide sagen: «Komm»; doch wer Ohren hat zu hören, muß sich zum Echo eben dieses Rufes machen (vgl. 22,17) und ein «Mensch des Verlangens» sein.

Der Dienst der Gemeinschaft unter den katholischen Ortskirchen setzt schließlich die besondere Gestalt des Apostels Petrus voraus. Gleich welche Bedeutung seine Rolle im Gesamt des Neuen Testamentes hat, Tatsache bleibt, daß für das ausgehende erste Jahrhundert seine Person sich als Bezug für einen besonderen Ordnungsfaktor in dem Dienst der Gemeinschaft auferlegte.[4] Die nachfolgende Dokumentation bestätigt, daß es sich dabei um ein Amt der Einheit handelte; sie erblickt dessen Krönung in seinem Martyrium in Rom, und allein die Ortskirche von Rom übernimmt in spezifischer Weise und bewußt das petrinische Erbe im Schoß der Gemeinschaft aller Kirchen. Akzeptiert man die neutestamentlichen Gegebenheiten, die den Dienst der Gemeinschaft betreffen, so wie er aus den Texten hervorgeht, als normative Weisungen für das weitere Leben der Kirche, so wird man mit Notwendigkeit zur Anerkennung dessen geführt, daß derjenige, der in Rom das von Petrus ererbte pastorale Amt der Einheit versieht, dieses zum Wohle der gesamtkirchlichen Gemeinschaft ausüben können muß.[5]

In dieser summarischen Aufstellung wird man bemerkt haben, daß eine grundlegende Dimension der ekklesialen Gemeinschaft und ihres Dienstes fehlt: die eucharistische Gemeinschaft. Tatsächlich ist von ihr in dem, was das Neue Testament über den Dienst der Gemeinschaft zwischen den Kirchen zur Kenntnis bringt, nicht ausdrücklich die Rede. Was wir jedoch über die Danksagung gesagt haben, die dadurch ausgelöst wurde, daß man feststellte, wie die von Paulus gegründeten Gemeinden das Evangelium durch eine Nachahmung der Selbstentäußerung Christi verwirklichten, über die Bereitung jeder Gemeinde, Braut Christi zu werden in der Heiligkeit, über die Zweckbestimmung der Gemeinschaft mit dem Vater des gesamten Dienstes der Gemeinschaft im Hinblick auf die Kirchen, und schließlich über die Bedeutung des theologischen Begriffes der Brüderschaft im Zusammenhang mit der Annahme an Kindes Statt, – das alles gestattet uns, eine Vollendung dieser unterschied-

lichen Aspekte in der eucharistischen Feier zu postulieren. Diese ist in der Tat für Paulus «Communio» im eigentlichsten, höchsten Sinne (vgl. 1 Kor 10–11). Und was über die eucharistische Gemeinschaft in der Ortskirche von Korinth gesagt ist, gilt in verstärktem Maße von der Gemeinschaft unter den Kirchen, für die die Sammlung ein einzelner, durch die Umstände gegebener Ausdruck ist. Die Verschiedenheit der Charismen innerhalb der Gemeinschaft erscheint – immer noch im gleichen Zusammenhang – als Ergänzung zur Theologie des eucharistischen Leibes, die durch die vorhergehenden Kapitel nahegelegt wird. Sie hat ihre Entsprechung auch in der Gemeinschaft zwischen den Kirchen. Denn das alles überragende Geschenk der Caritas ist das Heilmittel gegen «Parteiungen», von denen der Anfang des Briefes redet (1 Kor 1, 10–11), Spaltungen, die kein zwischenkirchliches Amt rechtfertigen kann, weder das des Paulus, noch das des Kephas noch das des Apollos. Man kann und darf sich nicht auf diesen oder jenen Diener der Gemeinschaft berufen, und mag er noch so angesehen sein, und dadurch «Jesus teilen». Aus dem einzigen Text des Neuen Testamentes, der im Zusammenhang mit der ekklesialen Gemeinschaft als Leib Christi und dem Raum für die verschiedenen Charismen innerhalb dieses Leibes eine explizite Theologie der Eucharistie entwikkelt, darf man berechtigtermaßen den Schluß auf die Notwendigkeit der Vollendung einer Theologie der zwischenkirchlichen Gemeinschaft durch die Teilnahme am Leib Christi und eine Konvergenz der Dienste an der Gemeinschaft zwischen den Kirchen und den ihnen erwachsenden Charismen in diesem sakramentalen Ausdruck der Einheit aller im Brechen desselben Brotes ziehen.

II. Der Dienst der Gemeinschaft im historischen Werden der Kirche

In einer aufsehenerregenden Untersuchung[6] ist P. L. Hertling ganz richtig von der eucharistischen Gemeinschaft ausgegangen, um Wesen und Werkzeuge der ekklesialen Gemeinschaft in den ersten Jahrhunderten darzustellen. Nachdem er dargelegt hat, daß die Begriffe «Communio (Gemeinschaft)», «Friede», «Symphonie», «Agape», «Societas», «Unitas», «Concordia» äquivalent sind, zitiert er drei wohlbekannte Beispiele interekklesialer Teilnahme an der Eucharistie als Zeichen der Gemeinschaft zwischen den Kirchen. Neben der Teilnahme an der Eucharistie hebt er die Bedeutung der Gemeinschaftsbriefe im Zusammenhang mit der Gastfreundschaft, die Christen einer Kirche bei der anderen genossen, gebührend hervor, sowie die Entwicklung dieser Briefe. Als drittes Zeichen eines zugunsten der Gemeinschaft unter den Kirchen ausgeübten Dienstes, behandelt er die Exkommunikation, ihre Abstufungen und ihre Auswirkungen von einer Kirche zur andern. Aus den von ihm analysierten Beispielen geht hervor, daß die Ortsgemeinde als Person betrachtet wird und gewissermaßen in ihrem Bischof personifiziert ist; andrerseits erscheint die «Communio» hier als eine vor der Überlegung über ihren Gegenstand vorhandene Gegebenheit. Weder die Gleichheit der Auffassungen, noch die Brüderlichkeit, noch das gemeinsame Anliegen schaffen diese Einheit der Kirchen in ihrer übergreifenden Gemeinschaft. Diese geht all dem Genannten voraus und ist davon unabhängig. In den Schoß dieser Gemeinschaft der Kirchen verlegt P. Hertling die Rolle des Papstes, des Bischofs von Rom, und er schreibt, die Grundfunktion des Papstes in der Kirche bestehe, so paradox dies klingen mag, nicht darin, amtliche Handlungen vorzunehmen, sondern präsent zu sein.[7]

Diese nicht mehr ganz neue Arbeit hat wesentliche Fakten darüber gesammelt, wie der Dienst der Gemeinschaft in der Kirche der ersten Jahrhunderte verstanden wurde. Und doch steht sie auf einer zu schmalen Grundlage (was sich unschwer aus ihrer speziellen Zielsetzung erklärt), um über das tiefere Wesen der Gemeinschaft zwischen den Kirchen Auskunft zu geben und über die Werkzeuge, die im Dienste dieser Gemeinschaft stehen. Hier ist jedoch nicht der Ort, um zurechtzurücken oder zu ergänzen, was uns in dieser Untersuchung fehler- oder lückenhaft erscheint. Wir möchten vielmehr die Aufmerksamkeit auf weiter greifende Dimensionen lenken, was eine Überlegung über die Gemeinschaft und ihren Dienst unter den Kirchen voraussetzt, so wie die Geschichte ihn erahnen läßt.

Als Ausgangspunkt hat P. Hertling das gewählt, was das Neue Testament bei den interekklesialen Beziehungen nicht ausdrücklich dargelegt hat: die eucharistische Gemeinschaft. Diese aber setzt eine Perspektive von Danksagung und Lobpreis für die Vollendung des Planes Gottes in seiner Kirche, konkret gesagt: in jeder einzelnen Ortskirche, voraus. Sie schließt weiter die Fürbitte der Christen und der Gemeinden, die sie bilden, für die übrigen Christen und ihre Gemeinden, ein. Sie umfaßt ferner die meditierte und erläuterte öffentliche Lesung des Wortes Gottes, der «Erinnerungen der Apo-

stel» (Justin) und ihrer Briefe; sie bekundet schließlich die Sorge um den Armen, den Fremden, die Witwe und die Waise und das Bestreben, mit nahen oder fernen Gemeinden, die sich in einer Notlage befinden, zu teilen. Wir haben also ebenso viele Elemente, die integrierende Teile der Gemeinschaft bilden, deren Zeichen und Anlaß zugleich die eucharistische Feier ist. Alle Dokumente der von P. Hertling untersuchten Epoche bezeugen in überreichem Maße diese verschiedenen Aspekte der Gemeinschaft, aber gerade ihre Häufigkeit läßt sie fast unbemerkt und bewirkt, daß der normative Charakter für die Gemeinschaft, den sie tatsächlich besitzen, kaum beachtet wird.

Dasselbe wäre über die lokalen Konzile zu sagen, die P. Hertling nur beiläufig erwähnt, ohne ihre Bedeutung im Dienst für die Gemeinschaft, deren unbestreitbaren engen Zusammenhang mit der eucharistischen Versammlung wir an anderer Stelle aufgezeigt haben, näher zu bestimmen.[8]

Wo P. Hertling den zugleich sakramentalen und juridischen Institutionscharakter der Gemeinschaft hervorhebt, hat er sicherlich recht, aber er nimmt den Reichtum des inneren Gehaltes und der Dienste, die sie voraussetzt, nicht zur Notiz.

Im übrigen übergeht er die Abirrungen, denen die Gemeinschaft verfallen kann, nahezu völlig mit Schweigen. Ja das junge Christentum hat in der griechisch-römischen Welt, in ihrer Kultur und Organisation, eine wertvolle Hilfskraft für seine Ausbreitung gefunden, aber dieser providentielle Rahmen hat sich allzu häufig in einen Hemmschuh verwandelt. Geographisch betrachtet hat die christliche Expansion der ersten Jahrhunderte kaum die Grenzen des römischen Reiches und seiner Satellitenstaaten überschritten, und es dauert noch mehrere Jahrhunderte, bis es tatsächlich, wenn auch nur vorübergehend, in ganz Asien Wurzel gefaßt hat dank der nestorianischen und jakobitischen Missionen. Einer der unbestreitbaren Gründe für diesen Mangel an Dynamik ist die faktische Identifizierung der ekklesialen Gemeinschaft und der politisch-kulturellen Welt, in der sie sich ausgebreitet hat. Die Reichsideologie ist unbewußt in die konkreten Formen übergegangen, die die Gemeinschaft und ihr Dienst angenommen hatten. Zweifellos hat diese Ideologie auch Entwicklung und Ausübung der päpstlichen Gewalt bis in seine augenfälligsten Formen hinein geprägt. Der symbolische Gipfel dieser Assimilation ist vielleicht die Bulle *Unam Sanctam* von Bonifaz VIII. (1302), als logische Endstufe einer nahezu tausendjährigen Entwicklung, deren Folgen sich bis heute bemerkbar machen. Doch wäre es zutiefst ungerecht, diese Feststellung auf die römische Kirche zu begrenzen. Alle Kirchen ohne Ausnahme sind von dieser Ideologie durchdrungen worden und sind es noch bis in unsere Tage. Die Aufzählung dieser von der eigentlichen Gemeinschaft und ihrem Dienst abweichenden Konzeptionen würde zu weit führen. Unser Blick auf die Geschichte und das, was die Gegenwart davon ererbt hat, soll nur dazu anregen, hier klar zu unterscheiden. Schaut man unbeirrbar auf das, was die Schrift von der Gemeinschaft lehrt und von der Art, in der die Ämter ihr dienen sollen, wird man leichter herausfinden, was an den Formen ihres Dienstes und den Institutionen, die sie im Lauf der Jahrhunderte geprägt haben, von irrigen Vorstellungen von der Gemeinschaft herrührt. Dabei wird man namentlich all das aufdecken, was unter dem Deckmantel der kirchlichen Gemeinschaft in Wirklichkeit nur Konformität mit weltlichen Vorstellungen eines bestimmten historischen Augenblickes im kulturellen, sozialen oder politischen Bereich war. Dienst der Gemeinschaft unter den Kirchen setzt vor allem voraus, daß man diese Unterscheidung in der Praxis übt und ständig von neuem trifft.

Um das zu tun, haben sich in jeder Epoche «Menschen des Geistes (spirituels)» gefunden, die sich bemüht haben, der Gemeinschaft und dem Dienst, den sie erfordert, eine ihrer wahren Dimensionen wiederzugeben. Diese «Männer und Frauen des Geistes» haben unter den unterschiedlichsten Bedingungen christlicher Berufung gelebt, ob es sich nun um einen hl. Franz oder Johannes XXIII. handelt. Beim Gedächtnis der Gemeinschaft der Heiligen nennen die eucharistischen Anaphoren der Christen des Ostens nach den Aposteln vorzugsweise: die Martyrer, die Mönche, die Lehrer. Diese Aufzählung ist natürlich weder erschöpfend noch exklusiv, zeigt aber den Dienst an der Gemeinschaft an, der jeder einzelnen von den Kirchen und der Gesamtheit der Kirche von denen erwiesen worden ist, die alles auf das Wesentliche dieser Gemeinschaft gesetzt haben: die Gemeinschaft aller mit dem Vater in Christus. Sie alle sind, jeder seinem Charisma entsprechend, Zeugen für das Wirken des Geistes gewesen, der uns lehrt, Jesus als den einzigen Herrn anzurufen und ihm folgend den Weg zum Vater zu gehen.

III. Der Dienst der Gemeinschaft heute

Die bisher angestellten Überlegungen liefern keineswegs einen Entwurf für das, was heutzutage ein

Dienst an der interekklesialen Gemeinschaft sein soll. Sie gestatten indessen, gewisse Kriterien herauszukristallisieren. Wir wollen einige davon namhaft machen, die für strukturelle Anpassungen als Leitlinien dienen könnten.

1. An allererster Stelle, gleich auf welcher Ebene, kann und darf der Dienst an der zwischenkirchlichen Gemeinschaft nur auf die volle Gemeinschaft mit Gott ausgerichtet sein. Gibt es eine Einheit, eine Einmütigkeit, die die Christen an den Tag legen müssen, damit die Welt glaubt, so bezieht sie sich stets unmittelbar auf die Einheit des Herrn mit seinem Vater (vgl. Jo 17, 21). Sie ist nur ihr Widerschein und Teilnahme daran im Überfluß. Jegliches Streben nach der Einheit, das gelebt und bekundet wird, das sich nicht bewußt und beständig an dieses Modell und dieses Ziel gebunden wüßte, wäre im Prinzip abwegig.

2. Der Gemeinschaftsdienst zwischen den Kirchen hat die Kirchen als unmittelbaren Gegenstand und weder den jeweiligen kulturellen, sozialen oder politischen Kontext, in dem sich die betreffenden Kirchen oder die Gesamtheit der Kirche faktisch befinden. Dieser Dienst muß dazu anregen, daß die Kirchen Jesus Christus und seinem Vater lobsingen (vgl. Ignatius v. A., Eph 3, 2–4, 2), und nicht dazu, daß die Welt und ihre Mächte der Kirche lobsingen!

3. Dieser Dienst wird durch die Unterweisung und die Leitung des konkreten Lebens der Kirche ausgeübt. Das ist der eigentliche Inhalt der klassischen Begriffe des Lehramtes (und des unfehlbaren Lehramtes) einerseits und der Jurisdiktion (und der universalen Jurisdiktion) auf der andern. Doch diese beiden Aspekte des Dienstes sind ausgerichtet auf die Gemeinschaft, die weniger als vom Lehramt zu definierende spekulative Wahrheit oder als Ausübung einer Leitungsgewalt jurisdiktioneller Art über die Kirche verstanden wird, sondern mehr nach Art der Sammlung der vom gleichen himmlischen Vater an Kindes Statt Angenommenen in Christus. Diese Versammlung setzt eine richtige Verkündigung dessen voraus, was Gott getan hat, um den Menschen zu Sich zurückzuführen, und eine richtige Verherrlichung Gottes für dieses Werk des Heiles und der Liebe. Sie setzt ferner voraus, daß von allen und von jeder Gemeinschaft die Normen des neuen Lebens, das Zugang zum Vater gibt, beobachtet werden. Sie setzt schließlich voraus, daß alle Menschen gerufen werden durch die Verkündigung des Evangeliums, teilzunehmen an dieser Verherrlichung, dadurch daß sie im Sohn Söhne werden.

4. Die Diener der Gemeinschaft unter den Kirchen haben eine Vater- oder Mutterrolle zu spielen, und diese Rolle wirkt auf die Gemeinden zurück, deren Leiter sie sind. So hat man zunächst Jerusalem, danach Rom den Titel «Mutter aller Kirchen» gegeben, und Caesarea in Kappadozien wurde im 4. Jahrhundert «Mutter fast aller Kirchen» genannt.[9] Dennoch bleibt die Tatsache, daß dieser Titel sekundär ist im Verhältnis zum Titel Bruder und zur Brüderschaft, historisch wie theologisch gesehen.[10] Im 3. Jahrhundert tauchte in Afrika ein Verständnis des Episkopates auf, demzufolge die Gesamtheit der Bischöfe eine eigene Bruderschaft besonderer Art bildete, verschieden von der der Gesamtheit der Christen. Man hat darin sicher mit Recht den Einfluß des aus dem profanen Bereich stammenden Gedankens der «Brüderlichkeit der Fürsten»[11] erblickt. Diese Praxis bürgerte sich bald allgemein ein. Sie hatte einen großen Nachteil. Allzuleicht ließ sie vergessen, daß das Amt der Gemeinschaft gerade und speziell die Aufgabe hatte: unablässig an die Einheit aller zur Verherrlichung des alleinigen Herrn zu erinnern.

5. Diese Überlegung stellt indessen die Realität, die hinter der Idee einer Kollegialität der Bischöfe steht, und die vom Zweiten Vatikanum neu zur Geltung gebracht worden ist, nicht in Frage. Auf keinen Fall aber steht sie über der Kirche, und sie ist verwurzelt in den verschiedenen Ortskirchen. Ihre theologische Konzeption ist in symbolischer Form angedeutet in Kanon 34 der sogenannten Apostolischen Kanones, auf den sich die orientalische Tradition mit Vorliebe bezieht. Der Abschluß des Kanons gibt der Eintracht der Bischöfe ihren Sinn dadurch, daß sie sie in Beziehung setzt zur Verherrlichung der Trinität. Ob es sich um das Synodalsystem auf provinzialer, nationaler, supranationaler oder universaler Ebene handelt oder um irgendeine andere Form, in der die Bischöfe sich aufeinander abstimmen, – die beiden Termini müssen festgehalten werden: die Verwurzelung des bischöflichen Auftrags in konkreten Gemeinden einerseits, und das doxologische Paradigma, die doxologische Zielsetzung andrerseits.

6. Die besondere Aufgabe des Nachfolgers Petri ist an die Kirche von Rom gebunden. Sie besteht darin, die Einheit der Kirchen in der gleichen trinitarischen Ausrichtung zu erhalten und zu fördern. Die Kirche von Rom hat den Vorsitz des Liebesbundes der Kirchen, jenes höchsten Ausdruckes des Lebens der Kirche, jener Antwort auf die barmherzige Liebe des Vaters, der seinen Sohn hingegeben hat. Alle sind zu dieser Liebe in der Ein-

heit des Vaters und des Sohnes gerufen, aber die Kirche von Rom und ihr Oberhaupt, der Nachfolger des Petrus, haben in dieser Hinsicht ein besonderes Zeugnis zu geben: Diese *diakonia,* die auf die *koinonia* hingeordnet ist, wie alle Dienste in der Kirche, hat ihre eigene *martyria* (μαρτυρία), deren Modell weniger das eines summus pontifex ist als das eines Blutzeugen (vgl. Jo 21, 15–19). Die universalistische Ideologie des römischen Reiches gehört ebenso wie die mittelalterliche Idee der Zusammenfassung der beiden Schwerter – des geistlichen und des weltlichen – in der Hand des Papstes einer weltlichen Dimension an, nicht weniger als die Anwendung der Idee der «Brüderlichkeit der Fürsten» auf den Episkopat, und es ist für den Dienst der Gemeinschaft selbst wichtig, daß die Unklarheiten auf diesem Gebiet klar und definitiv abgebaut werden.

7. Der Dienst der Gemeinschaft kann – je nach den Erfordernissen des Augenblicks – die Entsendung oder den Austausch von Beauftragten oder Repräsentanten verlangen, namentlich die Entsendung von apostolischen Delegaten, Apokrisiaren oder Nuntien. Aber diese Entsendungen haben, aus den oben dargelegten Gründen, nur Sinn von Kirche zu Kirche, speziell – aufgrund ihrer besonderen Sendung – von der Kirche von Rom zu den andern Kirchen und umgekehrt. Der Begriff der «Diplomatie» im weltlichen Sinne einer Beziehung von Staat zu Staat, hat in sich im Rahmen des Dienstes der Gemeinschaft keinen Raum, selbst wenn gelegentlich oder auf Dauer Abgesandte des Papstes oder eines Episkopates den Auftrag wahrnehmen können, den Mächtigen dieser Welt die Erfordernisse des Lebens der Kirche zur Kenntnis zu bringen.

8. Innerhalb der Kirche muß der Dienst der Gemeinschaft mit Nachdruck und, indem er sie als Beispiel gelten läßt, die freiwillige Selbstbeschränkung der einen um der anderen willen fördern, in Nachahmung der Selbstentäußerung Christi um der Gemeinschaft mit dem Vater willen. Eine der vordringlichsten und ständig neu in Angriff zu nehmenden Aufgaben ist die, alle, die den Christennamen tragen, und ihre Gemeinden und Institutionen anzuspornen, ja selbst zu nötigen, daß sie auf die Mittel dieser Welt verzichten, da dies Idole sind, die nur allzu häufig das Antlitz Gottes verdunkeln, das sich nur in der effektiven Selbstentäußerung offenbart.

9. Die Haltung der Selbstentäußerung und Selbstbeschränkung setzt eine Offenheit für die Bedürfnisse der Kirchen voraus, aber auch für die geistigen Strebungen der uns umgebenden Welt. Alle Bemühungen zur Hebung der Menschenwürde, wie auch alle Werte der großen Weltreligionen, müßten offene und verfügbare Herzen finden, die einen echten Dialog aufnehmen im Rahmen des Zeugnisses, das jede Ortskirche geben soll. Ein interekklesialer Dienst muß diese Zuwendung erleichtern und darf sie nicht durch Überlegungen einer allzu menschlichen Klugheit hemmen.

10. Schließlich gibt es keinen Dienst der Gemeinschaft unter den Kirchen ohne eine verfeinerte spirituelle Ansprechbarkeit. Die Fügsamkeit dem Heiligen Geist gegenüber ist weniger in den günstigen Gelegenheiten des Augenblickes zu suchen, sondern mehr in der inneren Verfügbarkeit, die allein ein rechtes Unterscheiden ermöglicht und das ganze kirchliche Leben auf die Verherrlichung des Vaters auszurichten gestattet. H. Le Saux schrieb kürzlich die folgenden Zeilen, die in erster Linie für diejenigen gelten, die zu diesem Dienstamt berufen sind: «(Die vermittelnden Kräfte) gleich welcher Ordnung sie angehören – ob es Menschen, Ideen oder Institutionen sind – sind alle ausgerichtet auf den unmittelbaren Kontakt des Menschen mit Gott. Sie müssen reine Transparenz für das Mysterium sein, da sie sonst Gefahr laufen, selbst Idole zu werden, von denen Gott durch die gesamte Geschichte Israels hin sein Volk durch die Mittlung der Propheten zu befreien sucht.»[12]

[1] Vgl. P.C. Bori, KOINΩNIA. L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e nel Nuovo Testamento (Brescia 1972) 93ff.

[2] Vgl. die Anmerkung der TOB zu 2 Kor 8,4.

[3] Vgl. meine demnächst erscheinende Untersuchung: Eglises Sœurs. Implications ecclésiologiques dans le Tomos Agapis (Wien, April 1974).

[4] Siehe Peter in the New Testament, hrsg. von R.E. Brown, K.P. Donfried, J. Reumann (Augsburg Publ. House 1973).

[5] Das Petrusamt Roms bleibt eins der Haupthindernisse für die Einheit. In Concilium 64 (1971) 257 habe ich geschrieben, daß «viele Orthodoxe die beiden Definitionen von 1870 als eine Häresie im eigentlichen Sinne» ansehen. Das ist leider nur eine Feststellung. Das ökumenische Bemühen wird abgrenzen müssen, in welchem Maße die Ausübung des Primates, wie auch die Formulierungen des Ersten Vatikanums, von historischen Bedingungen abhängig waren.

[6] L. Hertling, Communio und Primat = Misc. Hist. Pont. (Rom 1943); ital. Übersetzung: Communio. Chiesa e Papato nell'antichità cristiana (Rom 1961).

[7] In der ital. Übersetzung, 53.

[8] L'origine des synodes = ThZ (Basel) 27 (1971) 201–222.

[9] Gregor der Ältere von Nazianz, Ep. 41,6, hrsg. von P. Gallay, 52.

[10] Vgl. J. Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (München 1960) 58–59.

[11] Vgl. K.H. Schelkle, Art. Bruder: RAC 2, 640 und J. Dölger, Brüderlichkeit der Fürsten, aaO. 642–644.

[12] H. Le Saux, Eveil à soi – Eveil à Dieu (Paris 1971) 7.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

EMMANUEL LANNE

geboren 1923 in Paris, Benediktiner, 1950 zum Priester geweiht. Er studierte an der Hochschule Sant'Anselmo in Rom sowie am Institut Catholique und an der Sorbonne in Paris, schloß seine Studien mit Diplom der Sorbonne und der Ecole des langues orientales ab, ist Doktor der Theologie honoris causa der Universität Neuenburg, ist Direktor der Zeitschrift «Irénikon» des Klosters Chèvetogne (Belgien). Er veröffentlichte u.a.: Le Grand Euchologe du Monastère Blanc (1958).

Jean-Jacques von Allmen

Päpstliches Amt – Amt der Einheit

Unvergessen bleibt die Rede des Patriarchen Maximos IV von Antiochien in der Konzilsaula, am 7. Oktober 1963, auf der zweiten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanums. Er verlangte, die katholische Kirche solle auf «mißbräuchliche Interpretationen» des Dogmas vom Primat des römischen Papstes verzichten, sie solle sich frei machen «von Übertreibungen in der Lehre und in der Ausübung», damit dieses Dogma «aufhöre, *größter Stein des Anstoßes* für die Einheit der Christen zu sein».[1] Paul VI. selbst hat dieser Rede ein Echo gegeben, als er bei seinem Besuch im Sekretariat für die Einheit der Christen am 28. April 1967 sagte, er wisse wohl, daß «der Papst ... zweifellos *das größte Hindernis* auf dem Weg des Ökumenismus ist».[2] Die Frage, die dieser Artikel zu klären beitragen will, ist also folgende: Wie kann der Papst Diener der christlichen Einheit sein, während sein Amt doch gegenwärtig zumindest ein Hauptfaktor der Spaltung der Christen ist?

Beginnen wir damit, daß wir zwei im übrigen völlig unwahrscheinliche Hypothesen ausschalten.

Zunächst einmal würde der Papst der christlichen Einheit keinen Dienst leisten, wenn er die Kirchen, die nicht römisch-katholisch sind, einladen würde, zur römischen Kirche zurückzukehren. «Das Tor des Schafstalles ist geöffnet», beteuerte Paul VI. in seiner Rede, die er am 6. Januar 1964 in Bethlehem hielt, «und alle werden loyal und herzlich erwartet. Das Verlangen ist stark und geduldig. Der verfügbare Raum ist groß und bequem. Der Schritt, der zu tun ist, wird von uns mit unsrer ganzen liebenden Zuneigung erwartet und kann in aller Ehre und beiderseitiger Freude erfolgen.»[3] Die Demut, die Inbrunst und das Vertrauen, die aus diesem Aufruf sprechen, sind bewegend. Und doch wird der Papst nicht aufgrund des Aufrufes zu einer *Rückkehr* zur römischen Kirche als Diener der Einheit begrüßt, zumindest nicht von den «ansehnlichen Gemeinschaften»,[4] die seinen Primat nicht anerkennen und die doch unmittelbar betroffen sind. Eine solche Rückkehr würde in der Tat ihre Überzeugung Lügen strafen, wahrhaft *christliche* Kirchen zu sein; die Gnade, die Gott ihnen gewährt hat, verpflichtet sie viel zu sehr, als daß sie annehmen könnten, ihre Trennung von der römischen Kirche sei als Trennung von dem Volk Gottes im authentischsten Sinne zu verstehen.

Andrerseits aber würde der Papst sich auch nicht in den Dienst der christlichen Einheit stellen, wenn er seine eigene Sendung leugnen würde. Würde er selbst sein Amt zunichte machen, um vom Wege des Ökumenismus «das schwerwiegendste Hindernis» wegzuräumen, so würde der Papst nicht allein eine der Säulen abendländischer Kultur und Geschichte umstürzen (ein Verlust, von dem die Welt sich im übrigen wohl würde erholen können), er würde vielmehr, wenn er nur eine seiner möglichen Interpretationen verwerfen würde, das Prinzip eines Primates innerhalb der Kirche selbst damit verwerfen; er würde also das Prinzip eines Amtes verwerfen, das dem des Petrus innerhalb des Apostelkollegiums entspricht. Wenn aber die nichtrömischen Kirchen aus ernstzunehmenden ekklesiologischen Gründen das Dogma des Primates des römischen Bischofs in seiner derzeitigen Formulierung nicht annehmen können, dann könnte man ebensowenig aus ernstzunehmenden ekklesiologischen Gründen an die Aufhebung eines Primates als Amt innerhalb der christlichen Kirche denken. Eine solche prinzipielle Aufhebung würde sich im übrigen derart an dem stoßen, was die römische Kirche als eine ihr von Gott gegebene Gnade und eine an sie ergangene Berufung ansieht, daß es völlig unsinnig wäre, auch nur im Traum an eine solche Möglichkeit zu denken. Das ekklesiologische und ökumenische Problem ist also nicht: «Papst

oder kein Papst», sondern: «was für ein Papst für was für eine Kirche?» Aus Gründen, die meiner Überzeugung nach aus dem Gehorsam dem Zeugnis der Schrift gegenüber hergeleitet sind, müßte man tatsächlich für eine Kirche, die wieder zur Einheit zusammenfindet, ein Primatsamt als eines der konstituierenden Elemente anerkennen und als solches in ihre Struktur integrieren.

Der Papst würde also seinem Amt der Einheit einen schlechten Dienst erweisen, wenn er nur die mit seinem Bischofssitz nicht in Gemeinschaft stehenden Kirchen einladen würde, nach Rom zurückzukehren. Er würde ihm ebenso schlecht dienen, würde er die ihm gegebene Verantwortung des Primates einfach leugnen. Was aber müßte er dann tun, *was sich tatsächlich tun läßt,* um sein Amt in den Dienst der Einheit zu stellen? Die Antwort muß auf drei Ebenen erfolgen: Zunächst könnte der Papst sein Amt weniger «anstößig» machen für die nichtrömischen Christen (und vielleicht auch für die Glieder seiner eigenen Kirche); sodann könnte er eine Bilanz der strittigen Punkte aufstellen lassen, die heute römische und nichtrömische Kirchen trennen; und schließlich könnte er, auch im ökumenischen Bereich, den mit seinem Sitz in Gemeinschaft befindlichen *Orts*kirchen ein größeres Vertrauen schenken.

Damit sein Amt weniger Anstoß erregt – «Anstoß» im biblischen Sinne von Stein des Anstoßes auf dem Weg des Heiles –, damit der Anspruch des Papstes in seiner Eigenschaft als Papst für die Kirche notwendig zu sein, überzeugungskräftiger wird, müßte sich die Ausübung des päpstlichen Amtes stärker von den folgenden vier Prinzipien inspirieren lassen:

a) Er müßte sein Amt ausüben als Titular der Kirche des Petrus *und des Paulus.* Mir ist sehr wohl klar, welche vielfältigen Auswirkungen auf theologischer, historischer und kirchenrechtlicher Ebene eine solche Forderung haben müßte. Dennoch erscheinen mir zwei Dinge als klar: Klar ist zunächst, daß der Auferstandene selbst, damit die Kirche ihre Sendung erfüllen könnte, das apostolische Amt des Petrus (und der Elf) durch das des Paulus ergänzen wollte; klar ist aber auch, daß die schnell zunehmende Bedeutung der römischen Ortskirche im Altertum mehr darauf zurückzuführen ist, daß in ihrem Schoß das Martyrium des ersten und des letzten Apostels stattgefunden hat, als allein auf ihre Bezugnahme auf den Apostel, dem Jesus innerhalb der Kirche eine «primatiale» Verantwortung übertragen hatte. Konkret würde das zum Beispiel bedeuten, daß die Erklärung Innozenz X. vom 24. Januar 1647 zu widerrufen wäre, derzufolge es *häretisch* ist zu behaupten, die Gleichheit von Petrus und Paulus sei zu erklären, ohne daß man die untergeordnete Rolle des Paulus Petrus gegenüber berücksichtige.[5]

b) Der Papst müßte tatsächlich die Kollegialität achten, die ihn mit den anderen Bischöfen verbindet; er müßte die Tatsache berücksichtigen, daß er, sakramental gesehen, nicht mehr Bischof ist als sie; er müßte alles abbauen, was den Gedanken wecken könnte, der Episkopat der anderen Bischöfe entspringe dem seinen und nicht vielmehr direkt und unmittelbar dem Dienstamte Christi. Er sollte sich so verhalten, daß man nicht zu der Vermutung kommen kann, ein Bischof stehe zum Papst in dem Verhältnis, in dem ein Priester zu seinem Bischof steht. Er sollte der Gemeinschaft mit seinem Bischofsstuhl eine Form geben, die nicht den Gedanken wecken kann, nur von seinem Stuhl ausgehend könne jemand in der Kirche Gottes einen anderen Bischofsstuhl innehaben. Er müßte die Bischöfe wirklich Bischöfe sein lassen, auch auf die Gefahr gewisser Reibungen hin. Konkret würde das bedeuten, daß der Papst aufhörte, die Würde der Ortskirchen zu beeinträchtigen, indem er ihnen das Recht nimmt, selbst ihren Bischof zu wählen und ihn in ihrem eigenen Bereich geweiht zu sehen.

c) Der Papst müßte vor allem Ortsbischof der Kirche von Rom sein. Wenn seine Kirche den Vorsitz in der Liebe führen soll, so sollte er sie lehren, dies zu tun, indem er Zeit dazu findet, für sie ein aufmerksamer und ihr wirklich zur Verfügung stehender Hirte zu sein. Er sollte also für die anderen Bischöfe mehr das Vorbild eines Bischofs sein als eine oberste Instanz, deren Ämter ihre apostolische Autorität beschränken. Konkret würde das beispielsweise bedeuten, daß diese notwendige Einpflanzung des päpstlichen Amtes in die römische Ortskirche sich durch das dieser Kirche zu gewährende Recht äußerte, auch selbst ihren Bischof zu wählen.

d) Der Papst müßte weiter mit aller Kraft der Versuchung widerstehen, sein Amt «säkularisieren» zu lassen. Mit anderen Worten: Er sollte sich nicht dazu verstehen, der Generalsekretär der «allgemeinen» Kirche zu werden, was im übrigen noch den Hang der römischen Kirche zum Zentralismus weiter betonen würde: Er soll italienisch bleiben (weil er der Bischof von Rom ist); sein Auftrag soll nicht zeitlich begrenzt werden (außer wenn und insofern er sich damit auch der den Bischöfen auferlegten Verpflichtung unterordnen will, in einem bestimmten Alter zurückzutreten); er darf

nicht Angestellter des unvermeidlichen kirchlichen Verwaltungsapparates werden, das heißt sein Amt muß *bischöflich,* also sakramentaler Natur bleiben. Bereits im 16. Jahrhundert und unter völlig anderen Umständen schrieb Calvin in «*La vraye façon de reformer l'Eglise*»: «... um uns mit dem Primat auszusöhnen, muß an diesem Ende begonnen werden: daß derjenige, der den Vorrang unter den Bischöfen hat, wirklich Bischof sei.»[6] Und weil «unter den Hauptaufgaben der Bischöfe die Verkündigung des Evangeliums die erste ist»,[7] mache er sein Amt sichtbar – nicht so sehr dadurch, daß er über alles und nichts seine Meinungen hat, sondern indem er bescheiden und hochherzig mit seinem Volk das Brot des Wortes bricht.

Als Zweites – so sagten wir – könnte der Papst eine Bilanz der Streitpunkte aufstellen lassen, die heute die römische und die nichtrömischen Kirchen voneinander trennen. Der außerordentliche ökumenische Auftrieb unseres Jahrhunderts hat uns ermöglicht, einander kennenzulernen, einander genügend zu schätzen und zu lieben, daß man, ohne eine Annäherung in Gefahr zu bringen, die nun nicht mehr derart schwach ist, das Dossier der gegenseitigen Klagen und Beschwerden öffnen kann. Die Zeit ist überholt, daß man im ökumenischen Bereich nichts Dringlicheres zu tun hatte, als einander nur Zeugnisse konfessioneller Freude und Überzeugung gegenüberzustellen. Das Zweite Vatikanum hat die römisch-katholische Kirche dahin geführt, die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als «Mittel des Heiles»[8] so hoch einzuschätzen und dem Heiligen Geist selbst den Ursprung und den Fortschritt der ökumenischen Bewegung zuzuschreiben,[9] daß nun die Zeit gekommen scheint, daß Rom und der Papst sich anschikken könnten, öffentlich und amtlich *anzuhören,* was jene anderen Kirchen der römisch-katholischen Kirche zu sagen haben[10] – selbstverständlich unter dem Vorbehalt, daß diese anderen Kirchen eine gleiche Bereitschaft an den Tag legen, ebenfalls öffentlich und amtlich anzuhören, was die römisch-katholische Kirche ihnen zu sagen hat. Das gilt um so mehr als das Zweite Vatikanum implizite zugibt, daß die Lösung der Probleme, die die römische Kirche und die andern Kirchen zueinander in Opposition bringen, nicht notwendig im voraus gegeben ist, da in diesem Punkt «nicht künftigen Anregungen des Heiligen Geistes vorgegriffen werden darf.»[11] Könnte der Papst nicht in enger Verbindung mit dem Ökumenischen Rat alle anderen Kirchen einladen, sich mit der Kirche zusammenzufinden, für die er besonderer Weise verantwortlich ist, für ein «Vor-Konzil», das sich in Geduld, aber mit Mut und Entschlossenheit daran geben würde, Wege für die Wiederherstellung der Einheit zu suchen.[12] Könnte er nicht gerade auf diesem Weg in einer besonders zu begrüßenden Weise sein Amt als Dienst an der Einheit ausüben? Eine solche Initiative würde bei weitem hinausgehen über die verschiedenen bilateralen Gespräche, die bereits im Gange sind, wie auch über die längst wirksam gewordene Zusammenarbeit zwischen der römisch-katholischen und anderen Kirchen im Bereich des missionarischen, karitativen und politischen Einsatzes, da eine solche Initiative alle zusammen in eine Gemeinsamkeit gleichgeordneten Wollens und Hoffens hineinstellen könnte.

Eine große ekklesiologische Schwierigkeit ergäbe sich dabei jedoch, weil von den Kirchen, die sich auf diese Hoffnung und diesen Willen zur Einheit einlassen würden, meines Wissens die römisch-katholische die einzige ist, die eine für sie konstitutive Struktur *universaler* Einheit besitzt. Alle übrigen Kirchen sind, wenn man es einmal schematisch ausdrücken will, *Orts-* oder Regionalkirchen, deren Bindung an eine konfessionelle «Föderation», «Allianz» oder «Gemeinschaft» prinzipiell widerrufen werden kann und folglich keine spezifisch ekklesiologische Bedeutung besitzt. Dieser Umstand dürfte, wie mir scheint, den Papst einladen, sein Amt der Einheit noch auf eine dritte Weise auszuüben, die im übrigen für die Geschichte der Kirche die wichtigste werden könnte. Er würde dieser Einladung folgen, wenn er den Teilkirchen, die mit seinem Bischofssitz in Gemeinschaft stehen, einen gewissen Spielraum, eine gewisse Freiheit des Manövrierens gewährte – auf der Ebene des theologischen Ausdruckes des Glaubens, auf der der liturgischen Feier des Heilsmysteriums, auf der der Aufnahme und der Weitergabe des apostolischen Amtes –, damit sie mit den Kirchen anderer Konfession ihres regionalen Bereiches Wege suchen, finden und sondieren, die zu ihrem gegenseitigen Verständnis und ihrer Einheit führen könnten. Im Bereich der christlichen Tradition des Westens zumindest ist es zur Spaltung gekommen im Gefolge *örtlicher* Schismen. Könnte, ja müßte die *unitatis redintegratio* daher nicht in umgekehrter Richtung erfolgen, nämlich durch Aussöhnungen auf lokaler Ebene, um von da aus Schritt für Schritt und keineswegs unbedingt mit einem Schlag, die Kirche in ihrer ganzen allgemeinen Zerstreuung zu erfassen? Mehr oder minder überall in der römischen Kirche sieht man die Hoffnung wach werden, daß den katholischen Ortskirchen

eine größere Autonomie, eine großzügiger bemessene Möglichkeit gewährt wird, für die eine, einzige Kirche partikuläre Ausprägungen zu finden. Eine solche Hoffnung hätte nur davon zu gewinnen, wenn sie sich in organischer Zusammenarbeit mit den übrigen Christen der gleichen Region verwirklichen ließe.

Es ist klar, daß von den drei aufgezählten Ausübungen des päpstlichen Amtes der Einheit die dritte die delikateste und auch gewagteste wäre: Wäre es tatsächlich Ausübung eines Amtes der *Einheit* und nicht vielmehr der Teilung? Das Beispiel der Rolle Roms in der alten Kirche, aber auch das Beispiel, das heute noch die mit Rom verbundenen Kirchen der orientalischen Riten liefern, vor allem aber die Tatsache, daß Amt der Einheit keineswegs Amt der Gleichförmigkeit bedeutet, lassen mich zu der Annahme neigen, daß die römisch-katholische Kirche gut daran täte, ihr Suchen und ihre Überlegungen in der aufgezeigten Richtung voranzutreiben, – und zwar nicht allein für sich selbst, sondern auch für die andern Kirchen! Die ökumenische Hoffnung der Protestanten würde sich wirklich in außerordentlicher Weise neu entzünden, wenn sie anstatt sich zur hartnäckigen Wiederholung ihres *non possumus* der Einladung zur Rückkehr nach Rom gegenüber genötigt zu sehen, unter bescheidener Bemessung ihrer Forderungen und großzügiger Bemessungen ihrer Konzessionen, eine Zukunft des Ökumenismus ins Auge fassen könnten, in der sie konkret in Gestalt einer Aussöhnung mit ihren katholischen Brüdern, neben denen sie Tag für Tag ihren Weg gehen, engagiert sind.

[1] Vgl. Discours au Concile Vatican II, hrsg. von Y. Congar, H. Küng, D. O'Hanlon (Paris 1964) 82ff.
[2] AAS, Bd. LIX, 497f.
[3] Paul VI, Pélérinage en terre sainte (Paris 1964) 48.
[4] Vgl. Unitatis redintegratio, 3.
[4] Denzinger-Schoenmetzer, 1999.
[6] Neuausgabe Anduze (1881) 118.
[7] Lumen gentium 25.
[8] Unitatis redintegratio, 3.
[8] AaO. 1.
[10] Siehe dazu die wichtige Untersuchung von J.L. Leuba, «Qu'attendent les protestants du prochain Concile oecuménique?» (1960), abgedruckt in A la découverte de l'espace oecuménique (Neuchâtel 1967) 186–199.
[11] Unitatis redintegratio, 24.
[12] Das ist auch der Rahmen, in dem der wichtige Punkt der Unfehlbarkeit der Kirche zu diskutieren wäre.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JEAN-JACQUES VON ALLMEN

geboren 1917 in Lausanne (Schweiz), 1941 in der evangelisch-reformierten Kirche ordiniert. Er studierte in Lausanne, Basel und Neuenburg, ist Doktor der Theologie und Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Neuenburg. Er ist ferner Forschungsberater der Abteilung für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. 1972/73 war er Vizerektor, 1973/74 Rektor des Ökumenischen Instituts für theologische Forschung in Jerusalem. Er veröffentlichte u.a.: Prophétisme sacramentel (Neuenburg 1964), Essai sur le repas du Seigneur (Neuenburg 1966), Le Saint Ministère selon la conviction et la volonté des réformés du XVI siècle (Neuenburg 1968).

John Coulson

Das Lehramt der einen Kirche und sein Verhältnis zum sensus fidelium

Wenngleich Newman Einwände gegen die Feier des Ersten Vatikanischen Konzils im Jahre 1870 erhob, kam er zu dem Ergebnis, die dort verkündete Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit würde die Autorität des Papstes keineswegs erhöhen, sie vielmehr auf lange Sicht einengen. Seine Einwände lauteten, das Konzil habe die Gläubigen überrascht, sie seien daher von denen, die «nach einer Konzilsdefinition streben, die den Bereich der Unfehlbarkeit der *Kirche* im Verhältnis zu Wissenschaft und Politik, usw. *erweitern* sollte», nicht vorbereitet worden. Kein Wort mehr ist über die *päpstliche* Unfehlbarkeit zu sagen (insofern der Papst *dieselbe* Unfehlbarkeit besitzt wie die Kirche), da *seine* Unfehlbarkeit indirekt mit ausgeweitet wird, wenn man ein solches Dekret über die Kirche erläßt.»[1]

Ungeachtet des Wortes Pius IX.: «La Tradizione son' io (Die Tradition bin ich)» haben die Erfahrungen, die Newman als kürzlich Konvertierter mit der Irischen Katholischen Universität gemacht hatte, ihn gelehrt, sorgfältig und genau zwischen der Unfehlbarkeit des Papstes und seiner Klugheit zu unterscheiden. Das Erste Vatikanum nötigte ihn dann, diese Unterscheidung noch weiter zu ent-

wickeln. Er vertrat den Standpunkt, Unfehlbarkeit des Papstes und der Kirche sei «ihrer eigentlichen Idee gemäß» eine «negative»:

«(Die Kirche) hat *der Sache nach* keine Verheißung unbesieglicher Gnade, die ein Bischof oder ein Geistlicher oder jemand, der sucht, nicht hätte. Aber sie hat die eine Sicherheit: Wenn sie *um die Erfüllung ihrer Aufgabe* bemüht ist, ist das Ergebnis dieser Bemühung, was die Offenbarung anbetrifft, immer der Wahrheit entsprechend. Sie ist nicht inspiriert ... doch ist im eigentlichen Sinne des Wortes Inspiration etwas Positives, während Unfehlbarkeit negativ ist.»[2]

Aus diesen Erwägungen war Newman der Ansicht, die Verkündung der päpstlichen Unfehlbarkeit werde auf die Dauer die Macht des Papstes eher reduzieren (als steigern): «Bisher hat er getan, was er wollte, weil ihre Grenzen nicht festgelegt waren; nun muß er nach vorgegebener Norm handeln.» Kommende Päpste werden dadurch, daß sie ihr Handeln zu erläutern und zu rechtfertigen haben, «in einem Sinne ihre Macht begrenzen». Mit anderen Worten: Unfehlbar in der Lehrtätigkeit der Kirche ist mehr das, was dabei herauskommt (output), als das, was eingegeben wird (input). Die Kirche ist vor Irrtum geschützt in dem negativen Sinn, daß sie sich zwar in einer falschen Richtung bewegen kann, aber Schutz dagegen genießt, daß sie in dieser Richtung so lange *verharrt,* bis daraus ein formaler Irrtum geworden ist.

Newman hat die Folgen ganz richtig vorausgesagt. Als Erstes, daß ein zweites Konzil kommen werde, um das vom ersten unbeendet gelassene Werk richtigzustellen. Er vertraute auf die «allgemeine katholische Einsicht». Bei dieser würde «die letzte Entscheidung liegen»: «Keine abstrakte Definition vermag eine einzelne Tatsache zu bestimmen.» Seine zweite Voraussage betraf die Auswirkungen einer Festsetzung der päpstlichen Autorität ohne Rücksicht auf die Konsequenzen im weltlichen Bereich. Er sah voraus, daß das Lehramt unweigerlich in die Randbezirke der Industriegesellschaft geraten würde. Über «die Kirche» (im autoritären und konfessionellen Sinne) hinausblikkend sagte Newman weiter voraus, daß «die unterste Klasse, die zahlenstark und ungläubig ist, aus den Tiefen der modernen Städte aufstehen und zur neuen Geißel Gottes werde».

Welche theologischen Gründe gab es für derartige prophetische Erkenntnisse? Sie sind in Newmans Kirchenmodell zu finden, das mehr «republikanisch» als «monarchisch» war. Es sucht für verschiedene Funktionen ein Gleichgewicht herzustellen. Und in diesem Modell bildet die Prophetie und nicht die Autorität das regulierende oder ausgleichende Prinzip. Im Vorwort zu einer sieben Jahre nach dem Konzil veranstalteten Neuausgabe seiner anglikanischen Abhandlungen und Vorlesungen[3] kommt er zurück auf seine alte Idee von der Kirche als Trägerin der drei Funktionen Christi: Prophet, Priester, König, wobei jede dieser drei Funktionen eine bestimmte Entartungsform hat. Die königliche Funktion entartet zu Tyrannei und Autoritarismus, die priesterliche zu Aberglaube und die prophetische zu Rationalismus. Dennoch bleibt die prophetische das ausgleichende und regulierende Prinzip, da es «der Offenbarung entsprechend» und kreativ ist für «das königliche und das priesterliche Amt». Das prophetische Amt wird in idealer und charakteristischer Weise durch die Verschiedenheit der theologischen Schulen zum Ausdruck gebracht. Das legt die Annahme einer Unterscheidung zwischen der Lehrtätigkeit des Papstes und der Bischöfe auf der einen und der «prophetischen» Theologie der Schulen auf der anderen Seite innerhalb der Gesamtheit des Lehramtes nahe; doch setzt diese wiederum die Einheit des Gottesvolkes innerhalb der Tradition voraus.

Derartige Unterscheidungen setzen nicht allein eine Erfahrung der Kirche «als eines Ganzen» voraus, sondern außerdem, daß die Laien das dynamische Element sind. In seinem 1859 veröffentlichten Aufsatz «*On consulting the Faithful in Matters of Doctrine*», um dessentwillen er in Rom denunziert wurde, hatte Newman ausgeführt, daß der consensus fidelium fünf charakteristische Merkmale trägt: das des Zeugnisses für die Tatsache des apostolischen Dogmas; das eines im Schoße des mystischen Leibes Christi wirksamen Instinktes oder φρόνημα; das einer Leitung des Heiligen Geistes; das einer Antwort auf sein Gebet und das einer Besorgtheit vor Irrtum. Das zweite dieser Merkmale ist vermutlich das bedeutsamste, denn Newmans φρόνημα-Begriff ist das kollektive Gegenstück zu jener φρόνησις zu jenem Urteilsvermögen, das den Einzelnen befähigt zu einer *realen* Zustimmung in Sachen des Glaubens und des Gewissens (im Unterschied zu einer rein begrifflichen oder formalen).

Damit aber wird der sensus fidelium kollektiv als Bewußtsein der Kirche verstanden. Weiter führt Newman aus, daß, «obwohl die Laienschaft in Dingen des Glaubens nur eine Widerspiegelung oder ein Echo ist, in der pastorum et fidelium *conspiratio* etwas enthalten ist, das in den pastores allein nicht ist». Wird diese Initiative unterdrückt

und die Gläubigen abgeschreckt vom theologischen Studium und sozialen Tätigwerden, dann dürfte das, was das Lehramt offenbar fordert, mehr ein formaler Gehorsam sein, als ein aktiver oder realer Glaube; das aber wird am Ende «bei den gebildeten Schichten zu Indifferenz und bei den weniger gebildeten zu Aberglauben führen».[4]

In diesem Sinne ist die Quelle der Inspiration der Kirche nicht beim Papst zu suchen, sondern in der *conspiratio*. Sie wird nicht von außen auferlegt, sondern erwächst aus der Erfahrung der Tradition. Das aber ist unvereinbar mit dem Verständnis des Lehramtes und seiner Auferlegung, die bis zum Zweiten Vatikanum vorherrschen sollte und das die Tradition als «eine Reihe von Artikeln ansah, die man numerieren konnte». Ein solches Verständnis lehnte Newman ab: «Gegenstand des Glaubens sind nicht einfach bestimmte Artikel, A.B.C.D., die in stummen Dokumenten stehen, sondern das ganze explizite und implizite Wort Gottes, wie es von seiner lebendigen Kirche ausgeteilt wird.»[5]

Diese Betonung der Tradition als innerhalb einer lebendigen Kirche wirkende Kraft bringt Newman Möhler und Blondel, aber auch uns nahe. Tradition ist ein «in der Sprache verborgenes Mysterium», das gleichsam aus dem Leben einer Gemeinschaft erwächst und insofern bedeutungsvoll ist, als es ein zusammenhängendes gesundes Gemeinschaftsleben widerspiegelt. Die Implikationen dieses Verständnisses sind brisant, weil daraus folgt, daß man Tradition nicht auf eine Reihe begrifflicher Formulierungen reduzieren kann, die auferlegt und in einem einfachen Gehorsamsakt angenommen werden müssen, und daß die Einheit von Glauben und Lehre der Kirche stets von einer Einheitlichkeit des Geglaubten zu unterscheiden ist.

Wäre das Erste Vatikanum nicht willkürlich beendet worden, so wäre – das ist ganz offenbar anzunehmen – die konsequente Konzentration des Lehramtes im Papsttum zumindest angefochten worden.[6] Das hätte die nachfolgende Spaltung der Kirche in zwei Kulturen, die der Kleriker und die der Laien, eine aktive und eine passive, in *ecclesia docens* und *ecclesia discens,* sicherlich weniger schroff werden lassen. Ein gemeinsamer Hirtenbrief der Bischöfe von Westminster aus dem Jahre 1900 ging sogar so weit, daß er «nicht allein die Laienschaft, sondern auch die Priester und Ordensleute, ja selbst die Bischöfe in ihrer individuellen und privaten Eigenschaft» zur *ecclesia discens* zählte.[7] Da die Rolle der Laienschaft passiv war, bedeutete Initiative von Laien eo ipso Ungehorsam. Dieser Aspekt der Kirche wurde als «Romanismus» oder «Latinismus» charakterisiert von den Kritikern – in der Kirche Englands von Coleridge und F.D. Maurice; in der russischen Kirche von Dostojewski und seinem theologischen Mentor, W. Solowjew.

Die schwerwiegenden Folgen einer solchen Einschränkung des Lehramtes sind erst in jüngster Zeit allgemein erkannt worden. Ich denke an die Unfähigkeit der Kirche, mit Mussolini und Hitler fertig zu werden. Die Kritik Pius XII. beispielsweise hat die einzigartige Autorität und Verpflichtung der Laienschaft in Dingen dieser Art übersehen. Benedikt XV. war ebenso machtlos und aus denselben Gründen, als er richtig, aber erfolglos die Folgen einer Verlängerung des Ersten Weltkrieges erkannte. Und noch etwas, das man nicht übersehen darf: die Verantwortlichkeit des Lehramtes für die Gewissensbildung der Laien. Während der letzten hundert Jahre ist die Kirche mehrfach derart machtlos gewesen oder hat auf der falschen Seite gestanden, sozial oder politisch gesehen, daß man nicht um die Frage herumkommt: Liegt hier ein Versagen des Lehramtes vor, und, wenn das der Fall ist, rührt dieses Versagen von falschen Vorstellungen über seine Unfehlbarkeit bei der Beurteilung, dem Konsens und der Annahme her?

Zumindest aber ist zugegeben, daß die Laienschaft die in der Tradition verkörperten Werte und Glaubensgehalte mehr *induktiv* als deduktiv erfährt. Sie mißt die Realitätsansprüche der Kirchengliedschaft an der sozialen Realität ihrer von der Technologie beherrschten Industriegesellschaft und nicht, wie vorher angenommen worden war, jene an dieser. Die für den Laien erhebliche Welt läßt sich folgendermaßen schildern:

«Die Formel «Demokratie ist katholisch» ist ersetzt durch «Demokratie wird nie antikatholisch sein», ebensowenig wie antijüdisch oder antibuddhistisch. Alle arbeitenden Menschen, gleich welcher Religion oder Sektengliedschaft, sind aufgerufen, sich am Aufbau des Staates der Zukunft zu beteiligen. Von ihnen wird nur verlangt, dasselbe soziale Ideal anzuerkennen, allen Glaubensrichtungen Achtung entgegenzubringen, und ein gewisses Rüstzeug an moralischen Kräften mitzubringen.»

Ich greife zu dieser Darstellung, weil das die Worte sind, in denen Pius X. die französische soziale Reformbewegung *Le Sillon* verurteilte.[8] Sie kennzeichnet in beispielhafter Form die Aufspaltung der Kirche in zwei Kulturen. Die eine sieht, um es zu bedauern, eine Welt voll Streiks, Konfrontationen mit der Autorität, ungehorsamen Schülern und einer unnatürlichen Agitation für die

Rechte der Frau. Vom Standpunkt der anderen Kultur aus werden ererbte Werte und Glaubensinhalte so «realisiert, wie sie modifiziert werden indem man sie lebt: Ihre Identität ist für immer garantiert durch den Wandel. Sie werden induktiv (und nicht deduktiv) erfahren als versuchsweise, fragende und in hohem Maße von örtlichen Besonderheiten mitbestimmte Einsichten. Um «realisiert» zu werden, verlangen sie eine Zusammenarbeit mit solchen, die andrer Meinung sind; derartige Vereinbarungen aber werden anerkanntermaßen nur soweit erreicht, als man den Ergebnissen keine Gewalt antut. In diesem Sinne existieren wir als Mitglieder einer pluralistischen Gesellschaft, innerhalb einer Gemeinschaft der Analogie, in der wir vielmehr unsre Differenzen zusammenbringen, als daß wir suchen, eine starre begriffliche Einheitlichkeit zu erreichen oder aufzudrängen.

So entdeckt beispielsweise ein Theologe, wenn er mit einem Psychotherapeuten zusammenarbeitet, daß eine Behandlung kein Heraushelfen aus bestimmten, genau definierten Störungen oder eine Aufnötigung von Heilverfahren zu ihrer Überwindung ist. Statt dessen wird die Frage «was ist Gesundheit?» selbst zur Diskussion gestellt, während der Therapeut bemüht ist, sich und den Patienten in jene befreiende personale Beziehung zu bringen, die das Ziel der Therapie ist. Patient und Therapeut sprechen miteinander bei der Behandlung, wenn sie eine gemeinsame Sprache der Klärung finden – eine Erfahrung, die den Therapeuten selbst bereichert, während er den Patienten «behandelt», indem er seine Gesundheit wiederherstellt.[9]

Übertragen wir diese Erkenntnis in die «kirchliche» Sprache, so besagt sie, daß hier die Tradition induktiv und nicht deduktiv erfaßt wird; daß der sensus fidelium häufig in pragmatischer Weise, selbst zögernd (mehr als global und entschieden) seinen Ausdruck finden kann. Was eine solche Erkenntnis charakterisiert, ist das Gewicht, das der Definition, – nicht der Antworten, sondern der Fragen – beigemessen wird. Die zugrundeliegende Annahme ist, daß wir nur, wenn die Fragen korrekt formuliert sind, der «problematischen Entscheidung» nahe genug sind; das aber ist die Vorbedingung für die Gewinnung von Antworten, durch die wir mit dem Leben zufrieden sein können. So bestimmt die absolute, qualitative Unterscheidung zwischen Masturbation, Unzucht und Ehebruch die Einstellung der Laien zur Empfängnisverhütung in der Ehe. Erklärt man diese zwischenmenschliche Beziehung terminologisch mit dem gemeinsamen Faktor «Geschlechtsakt», so schafft man keineswegs die erforderliche Klärung für eine Zustimmung zu den überlieferten Werten, sondern entzieht ihr den Boden und stiftet Verwirrung.

Das ist aber die Haltung, die derjenigen gerade entgegengesetzt ist, die das Lehramt während des Modernistenstreites angenommen hat. Wie Loisy bemerkte, hat der Papst die Antworten geliefert, bevor noch die Fragen formuliert waren.[10] So glaubte man auch, Newman sei in dem verurteilten Satz gemeint gewesen, da er gesagt hatte: «Die Glaubenszustimmung ruht letztlich auf einer Vielzahl von Wahrscheinlichkeiten (probabilities)»,[11] insofern «probability» in der kuralen Logik gerade das Gegenteil von dem bedeutet, was es in Newmans Logik besagt. Das ist, wie gesagt, die Methode des *Syllabus errorum,* der etwa vierzig Jahre vorher «Fortschritt, Liberalismus und moderne Zivilisation» verurteilt hatte,[12] ungeachtet der unterschiedlichen Zusammenhänge, in denen die betreffenden Begriffe «realisiert» worden waren. Sie bedeuteten etwas anderes für die italienischen Nationalisten, etwas wieder anderes für Königin Viktoria und noch etwas anderes für diejenigen, die unter der Verfassung der Vereinigten Staaten lebten. Derartige Geisteshaltungen verkennen eins: daß diejenigen Christen, die den größten Einfluß auf das zeitgenössische weltliche Denken hatten, gleich Dietrich Bonhoeffer und T. S. Eliot, zugleich auch diejenigen waren, deren Zeugnis für Glauben und Tradition gleichzeitig ein Zeugnis für die Schwierigkeit des Christseins war.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat für die Kirche und damit auch für das Lehramt die Einheit der Kulturen wiederhergestellt, indem es seine wesenhaft dialektische Natur betont hat. Das hat es getan, indem es Newmans Konzeption von den drei Ämtern Christi bestätigte[13] und indem es Rechte und Freiheit des Gewissens erstmals ausdrücklich ausgesprochen hat. Die Führung des Heiligen Geistes ist nicht mehr ausschließlich im Papsttum lokalisiert, sondern im consensus fidelium des ganzen Volkes Gottes.[14]

Wenn die Dinge sich so verhalten, – wie üben heute Papst und Bischöfe ihr Amt der Einsicht und Unterscheidung aus? Wie ist die Inspiration oder der sensus fidelium zu aktivieren? Und auf welche Weise sind die Laien zu konsultieren? Wenn die Unterscheidungsfähigkeit am wirksamsten an gut umschriebenen Fragen auszuüben ist, dann muß man zwangsläufig immer mehr von allgemeinen Definitionen und Erklärungen abgehen und immer mehr zu einer entsprechenden Ausübung durch

die Bischöfe im lokalen Bereich gelangen. Und wie wir eine «Verschiedenheit der Gaben» (vgl. 1 Kor 12,4) praktizieren, so sollten wir auch so weit kommen, daß wir die wahrhaft dialektische Natur des Lehramtes begreifen. Wenn aber die Funktion der Laienschaft darin besteht, die Fragen zu formulieren, so ist die Funktion der Ortsbischöfe, in gleicher Weise aufgeschlossen, verständig und informiert zu sein. Dabei wird sich ein größerer Bedarf an Theologen ergeben und eine größere Notwendigkeit, sich auf sie zu verlassen. Und die Verschiedenheit theologischer Darlegung wird sich als besserer Schutz für die Tradition erweisen, als eine einheitliche systematische Theologie, wie wir sie aus der jüngsten Vergangenheit kennen. Da es aber eine Theologie sein soll, die in konkreten Zusammenhängen relevant sein will, muß sie weitgehend von Laientheologen betrieben werden, das heißt, von Theologen, die in Zusammenarbeit mit «weltlichen» Disziplinen ausgebildet worden sind, wie etwa Medizin, Sozialwissenschaften und Literaturwissenschaft. Von den uns bedrängenden Problemen sind die am schwersten zu bewältigenden diejenigen, die sich in den Grenzbereichen zwischen den verschiedenen Disziplinen ergeben.

Die einer solchen unausweichlichen Entwicklung zugrundeliegende theologische Konzeption ist ebenfalls sehr alt. Es ist die der Tradition verstanden als größte Vielfalt in der tiefstmöglichen Einheit.[15] Diese Definition von Hügels ist in einer noch ausführlicheren Form von den russischen Theologen des 19. Jahrhunderts als «sobornost» entwickelt worden; Komiakow hat diesen Begriff als «die Einheit in der Vielheit ... die freie Einmütigkeit» definiert.[16] Eine solche Konzeption läßt sich wiedergewinnen, wenn wir uns klarwerden über den Unterschied zwischen Glauben (faith) und Glaubensinhalten (beliefs) und darüber, daß Einheit des Glaubens durchaus vereinbar ist mit einer Unterschiedlichkeit im Glaubensinhalt. Das ergibt die ökumenische Methodologie und ist die Quelle unsrer Überzeugung, daß wir, auf einem neuen Weg, eins werden können in Christus.

Das zu erkennen hat uns auch der Umstand befähigt, daß wir am Ende eines seit dreihundert Jahren triumphierenden und (für die Männer der Kirche) weithin unbewußten Rationalismus leben. Denn was unsre frühere Betonung systematischer theologischer Formulierungen verbarg, war gerade die wesenhaft plurale Natur der Tradition. Wir beginnen einzusehen, daß begriffliche Abirrungen und epistemologische Irrtümer keine ausreichende Evidenz für einen Glaubensverlust oder einen Grund für eine Exkommunikation ergeben und daß Häresie zunächst und hauptsächlich einen Gleichgewichtsverlust oder eine Übertreibung darstellt. Wir beginnen einzusehen, daß die Ausdrucksformen der Tradition wesenhaft Bilder (εἰκόνες) oder Symbole sind, da diese, insofern sie unterschiedliche Glaubensinhalte in einem Gleichgewicht gelöster Spannung halten, ihre Einheit *sichtbar machen:* So ist die Tatsache, daß Christus Gott und Mensch ist, in dem Bild der Jungfrau und des Kindes sichtbar gemacht.

Die Wiederentdeckung der Pluralität der Tradition ist beispielsweise von Y. Congar hervorgehoben worden. Er macht darauf aufmerksam, wie die Erlösungslehre in zwei Formen und auf zweierlei Weise überliefert worden ist. Die Kirche umfaßt auch die jüdische Thora und ist doch ein neuer Bund. Weshalb – so fragt er – gibt es in beiden Testamenten immer einen positiven und einen negativen Pol oder eine polare Spannung zwischen Gesetz und Gnade? Könnte das nicht ein Zeichen dafür sein, daß eine Wirklichkeit immer in einer anderen und durch eine andere ihre Ergänzung finden muß und daß im Kern der Wirklichkeit eine Struktur vorhanden ist, aufgrund deren die Dinge auf einer Dualität in der Einheit basieren, einem Einklang und einer Vollständigkeit in der Verschiedenheit? Andere Theologen verstehen ebenfalls Tradition als polares Spannungsfeld zwischen dem, was Jean-Louis Leuba «L'institution (Institution)» und «L'événement (Ereignis)» genannt hat oder was Péguy (in einem anderen Sinne) als «la politique» und «la mystique» anspricht.[17]

Was aber bildet dann die erforderliche Sicherheit einer Verschiedenheit gegenüber, die sich auf Trennung und Sektenbildung hin auswirkt? Innerhalb der katholischen Tradition hat Glaube in Verschiedenheit immer eine präexistierende Einheit vorausgesetzt. Die Menschen des Mittelalters glaubten, daß dieser Zustand sich ausdrücklich feststellen und verwirklichen läßt. Für uns dagegen gibt es eine solche Einheit nur implizit, und sie ist, wenn überhaupt, nur unter Schwierigkeiten ausdrückbar. Doch die Notwendigkeit, sie auszudrücken, wird größer denn je. Können wir sie vielleicht in einem erneuerten Verständnis dessen finden, was sich In-Gemeinschaft-mit-dem-Stuhle-Petri-Befinden bedeutet?

Wenn unser Verständnis der Form der Tradition und der dialektischen Natur des Lehramtes jene Umwandlung erfährt, die ebenso implizit in Newmans Theologie enthalten war, wie sie in den Do-

kumenten des Zweiten Vatikanums enthalten ist, dann kann die Rolle des Papsttums selbst als eine Rolle angesehen werden, die weniger im Auferlegen und in Entscheidungen besteht als im Zeugesein, im Eintreten für oder – im sakramentalen beziehungsweise symbolischen Sinne – Zeichensein für die in der wachsenden Vielfalt implizit vorhandene Einheit. Das aber ist in dem oben entwickelten Sinne eine ikonographische Funktion. Indem er die «berechtigten Verschiedenheiten» schützt, «während er zugleich garantiert, daß solche Verschiedenheiten die Einheit nicht behindern, sondern vielmehr zu ihrer Schaffung beitragen»,[18] hat der Papst teil an der Wirklichkeit oder Einheit, die er erkennbar macht. Die Hauptform künftigen päpstlichen Dienstes kann daher darin bestehen, daß er für die Einheit steht und einsteht, – die Einheit nicht nur der katholischen Christen oder aller Christen, sondern aller Menschen, so daß es seine Funktion ist, die Einheit über die ganze Welt hin zu einem Höchstmaß zu bringen, so daß *alle* eins sind in Christus.

Das war das instinktive Ethos des Papsttums Johannes' XXIII.; und wenn wir seinen Pontifikat betrachten, können wir erkennen, daß sein Schweigen nicht minder wichtig war als seine amtlichen Stellungnahmen: Wo seine Vorgänger klagten oder rügten, schwieg er, da er die Lösung der Probleme Italiens nicht als Teil der päpstlichen Funktion ansah. Damit machte er sich selbst soweit frei, daß er die Möglichkeit bekam, den Schwiegersohn des «gottlosen» Herrschers Rußlands zu empfangen, ebenso wie er den «getrennten» Erbischof von Canterbury empfangen konnte.

In seiner ersten Ansprache und bei der Wahl seines Namens erkennen wir erneut seine instinktive Absicht, sich in eine Ordnung von Zeichen hineinzustellen und eine bildwertige (eikonographic)[19] oder symbolische Geste zu machen:

«Der Name Johannes ist mir deshalb teuer, weil es der Name meines Vaters ist ... (und weil) es der Weihetitel meiner schlichten heimatlichen Pfarrkirche ist, in der ich getauft worden bin ... Wir haben es vorgezogen, die Kleinheit unseres eigenen Namens hinter dem Schild dieser großartigen Reihe römischer Päpste zu bergen.»

Doch in dieser Indifferenz oder richtiger gesagt: dieser *Losgelöstheit,* erinnert Johannes nicht so sehr an seine päpstlichen Vorgänger als an den «Apostel Roms» selbst, den hl. Philipp Neri. Seine Aufgabe war in gleicher Weise, die Menschen nicht aus der Welt zu retten, sondern in ihr, nicht mit Protesten und Mahnungen, sondern durch das Mittel der stärkeren Gegenfaszination der Lauterkeit und Wahrhaftigkeit.[20]

Interessanterweise war dieser Nachdruck, den er auf die Rolle des Papstes als Bischof von Rom als Symbol der Einheit verlegte, die abschließende Auffassung des größten russischen Theologen des 19. Jahrhunderts, Wladimir Solowjew. Gegen Ende seines Lebens schrieb er:

«Die Kirche *von Rom* und nicht die *lateinische* Kirche ist die *mater et magistra omnium ecclesiarum:* Der Bischof von Rom und nicht der Patriarch des Westens spricht unfehlbar und *ex cathedra;* und man darf nicht vergessen, daß es einmal eine Zeit gegeben hat, in der die Bischöfe von Rom Griechen gewesen sind.»[21]

Wenn die Verschiedenheit der Tradition auf lokaler Ebene zunehmend offenbar werden soll, dann muß ihre Einheit zunehmend offenbar werden durch den Stuhl des Petrus; doch um die traditionelle Rolle des Papsttums neu zu verstehen im Rahmen gewandelter Konzeptionen des Lehramtes, muß der Theologe sich mit unzureichenden Vernunftgründen für das begnügen, was Papst Johannes instinktiv getan hat.

[1] J.H. Newman, Letters and Diaries (London 1974) Bd. XXV (The Vatican Council, Jan. 1870 to December 1971) 420.

[2] Letters, aaO. 309.

[3] Veröffentlicht als The Via Media und besprochen in meinem Buch Newman and the Common Tradition (Oxford 1970) 165–179.

[4] On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine (London 1961) 73–74, 104, 106.

[5] 23. März 1867, Letters, Bd. XXIII, 105.

[6] Gustave Thils, L'infallibilité du peuple chrétien in credendo' (Louvain 1963) 15, 46.

[7] Der Kardinal-Erzbischof und die Bischöfe der Kirchenprovinz von Westminster, A Joint Pastoral Letter on the Church and Liberal Catholicism (London, 29. Dezember 1900) 9.

[8] Brief von Papst Pius X. an die französische Hierarchie: Acta 31. August 1910, 697ff.

[9] Siehe z.B. Robert F. Hobson, Loneliness Journal of Analytical Psychology (London, Bd. 19, i, 1974ff, 71–89). Ich beziehe mich hier auf die gemeinsame Arbeit von Theologen und Psychotherapeuten an der Bristol University insbesondere und in der Studie *Humanum* des Weltkirchenrates im allgemeinen.

[10] Alfred Loisy, Mémoires (Paris 1930) Bd. 1, 419: «Es sei bemerkt, daß der Papst sich als derjenige ansieht, der kraft seiner päpstlichen Funktion Lösungen zu geben hat, während der Bischof ihn dazu bewegen wollte, die Fragen studieren zu lassen.»

[11] Lamentabili sane exitu, 3. Juli 1907, Satz 25.

[12] Syllabus errorum (1864), Satz 80.

[13] Lumen Gentium, 2, 3, 4.

[14] Lumen Gentium, 12.

[15] Von Hügel, The Mystical Element in Religion (1923, engl. Ausg.) Bd. 1, 66–67.

[16] Brief an den Redakteur der Union Chrétienne, anläßlich eines Vortrages von P. Gargarine SJ (1860) = Eglise Latine (Lausanne 1872) 398.

[17] Y. Congar, Tradition and Traditions (1966, engl. Ausg.) 374–375 und 455. Für das, was J.L. Leuba «L'institution» und «L'événement» nennt, vgl. New Testament Pattern (London 1953).

[18] Lumen Gentium, 13.

[19] Der vom Autor verwendete Begriff eikonographic läßt sich weder wortgetreu noch etymologisch richtig wiedergeben, noch läßt er sich als Fremdwort übernehmen, da das entsprechende Fremdwort «ikonographisch/Ikonographie» einen weithin anderen und etymologisch näherliegenden Sinn hat. Es handelt sich nach Aussage des Kontextes bei dem mit eikonographic charakterisierten Verhalten um ein Verhalten, das einen Bildwert besitzt im Unterschied zu einem mehr oder minder zweckgerichteten Verhalten. (D. Übersetzer.)

[20] Vgl. die abschließende Zusammenfassung der 11. Rede aus Newmans Idea of a University.

[21] Lettre sur l'Union des Eglises, zitiert bei d'Herbigny, Vladimir Soloviev, un Newman russe (Paris 1934) 312.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN COULSON

wurde 1968 Forschungsstipendiat an der Bristol Universität und 1973 Lektor der Theologie. Seit 1968 ist er zudem Rektor des Downside Center für religiöse Studien sowie Mitglied der Theologischen Kommission von England und Wales. Er veröffentlichte u.a. «The Saints» (1958) sowie verschiedene Bücher über Newman, namentlich: Newman and the Common Tradition (Oxford 1970). Er gab das Downside Symposium «Theology and the University» (1964) heraus und war verschiedentlich Vorsitzender der und Mitarbeiter an den zehn veröffentlichten Downside Symposia.

Jan Kerkhofs

Was die Christen der nichtwestlichen Kirchen in den achtziger Jahren vom Petrusdienst erwarten

Dieser Aufsatz soll einen Versuch kirchlicher Futurologie darstellen. Nur von den gegenwärtigen Tendenzen aus kann man versuchen, ein Bild der Kirche der Zukunft zu extrapolieren. Doch wie soll man andererseits das heutige Leben der Kirche verstehen ohne gültige prospektive Hypothesen? Wie soll man vorwärtsschreiten, wenn man nicht wenigstens ein winziges Wegstück vor sich sieht? Das Sein der Kirche besteht nicht nur in Überlieferung und Bezeugung, sondern auch in Erahnung und Erneuerung, Hoffnung und Utopie.

Der Großteil der Katholiken lebt in nichtwestlichen Kirchen

Unserem Versuch einer prospektiven Reflexion über den Petrusdienst sind feste Grenzen gesetzt. Erstens liegt über das, was die Christen und ihre Häupter in den nichtwestlichen Kirchen über den Petrusdienst denken und was sie diesbezüglich erwarten, keine Forschungsarbeit oder Umfrage vor. Nie hat man die Reaktionen der Bevölkerung anläßlich der Besuche Pauls VI. in Bogotá, Kampala, Manila, Sidney und Hongkong wissenschaftlich untersucht. Eine Umfrage bei den Bischöfen dieser Kirchen erweist sich als undurchführbar. Man hat auch nie darnach geforscht, ob die jungen Christen in diesen Kirchen – und diese Kirchen zählen eine Mehrheit von sehr jungen Gläubigen – die gleichen Auffassungen haben wie die jungen Christen in den westlichen Ländern. Aus den Berichten der letzten Bischofssynode (1974) geht indes hervor, daß die katholische Jugend sich großmehrheitlich kaum um den Petrusdienst oder um das «Zentrum Vatikan» kümmert. Dies steht in völligem Gegensatz zum Papstkult, der in den dreißiger und vierziger Jahren die katholische Aktion des Westens in ihrer Reaktion gegen die verschiedenen Formen des Totalitarismus charakterisierte.

Zweitens ist es unmöglich, die nichtwestlichen Kirchen unter einen gemeinsamen Nenner zu bringen: die alten Ostkirchen des nahen Orients und Südindiens, die zum Großteil aus Europa importierten Kirchen Südamerikas (die Kirchen der Indios der Andenkette[1] suchen ihre Authentizität auf ganz andere Art als die Kirche des Subkontinents Brasilien, der bald ebenso viele Bischöfe zählt wie ganz Asien), die Kirche im modernen Japan und in Zentralafrika, und die kleinen katholischen Minderheiten im koptischen und islamitischen Äthio-

pien und im buddhistischen Thailand... Diese Kirchen entwickeln sich überall innerhalb nichtwestlicher Kulturen, und diese sind von den alten Religionen förmlich durchwoben und stecken tief in politischer Betätigung. In diesen Kulturen und bei diesen Kirchen finden wir einen breiten Fächer unterschiedlicher Geschichtsperioden: die einen Menschen leben noch in einer sozusagen prähistorischen Situation, während andere versuchen, schon das zwanzigste Jahrhundert hinter sich zu lassen. Nicht nur im Westen gibt es eine enorme «ungleichzeitige Gleichzeitigkeit» (K. Rahner), ein Nebeneinanderbestehen unterschiedlicher Geschichtsphasen. Diese Grenzen zwingen uns, von anderswo auszugehen: von den Einflußsphären, die sich selbst innerhalb der katholischen Kirche rasch verlagern, wie das an der Bischofssynode von 1974 zutage trat. Erstens sind es dank Südamerika die Katholiken der nichtwestlichen Länder, die den größten Teil sämtlicher Katholiken ausmachen. Die Konversionen und eine höhere Geburtenrate tragen gemeinsam dazu bei. Bereits wohnt mehr als ein Drittel aller Katholiken in Lateinamerika. Die folgende Tabelle, die dem hervorragenden Buch von W. Bühlmann[2] entnommen ist, veranschaulicht dies treffend:

Katholiken (in Millionen) im Jahre 1960 und im Jahre 2000

	1960		*2000*	
Nordamerika	47	(= 51,5%)	80	(= 30%)
Europa	220		300	
Afrika	23	(= 48,5%)	175	(= 70%)
Lateinamerika	192		592	
Asien	33		80	
Ozeanien	3		7	

Südamerika hat heute schon Bistümer mit mehr Katholiken als beispielsweise die ganze Schweiz, England, Irland, Flandern (Sao Paulo zählt 6,45 Millionen römisch-katholischer Christen, Mexico 7,25 Millionen).

Zweitens verlagert sich auch organisatorisch das Schwergewicht immer mehr zu den nichtwestlichen Kirchen. Mit der Erlangung der politischen Unabhängigkeit der neuen Staaten ging die Errichtung nationaler Hierarchien Hand in Hand (so weit sie nicht schon vorangegangen war), und auf nationaler, regionaler und kontinentaler Ebene wurden Bischofskonferenzen errichtet. Neben dem noch sehr schwachen CCEE (Consilium Conferentiarum Episcopalium Europae) und der strukturierteren Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten sehen wir immense «Neo-Patriarchate» auftauchen: den CELAM (Consejo Episcopal Latino Americano), das SECAM (Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar) und die FABC (Federation of Asian Bishops' Conferences). Diese streben mit mehr oder weniger Erfolg[3] nicht nur eine größere Dezentralisation gegenüber dem europäischen Rom an, sondern auch eine eigene Art, Kirche zu sein. Dies trat an der römischen Bischofssynode von 1974 ganz eklatant zutage. Diese war besonders gut vorbereitet worden von den nichtwestlichen Kirchen, die zu Rom Kontinentalsekretariate errichtet hatten, wo – wenigstens was das SECAM und die FABC betrifft – «Alternativinformation» geliefert wurde. Desgleichen war für das «follow up» auf neue, frappante Weise vorgesorgt worden, z.B. von der AMECEA (Regionale Bischofskonferenz von Ostafrika), von der Bischofskonferenz von Madagaskar, von der FABC und der Bischofskonferenz Brasiliens. In diesen Kirchen sucht man nach eigenen Beteiligungsorganen: Im August 1974 errichtete Brasilien trotz Verwarnungen von seiten der römischen Kurie einen eigenen nationalen Pastoralrat. Indien, wo auf Wunsch des All India Pastoral Seminar von Bangalore (1969) ein ähnlicher Plan zustande gekommen war, mußte infolge einer römischen Intervention damit zuwarten. Unterdessen strebt man überall eine eigene Theologie an,[4] die neue Spiritualitätsformen (beispielsweise in Asien), neue Amtsformen[5] und die ganze Organisation der Ortskirche inspirieren könnte. Gleichzeitig suchen mehr Kirchen nach regionalen Einigungen mit nichtkatholischen christlichen Kirchen[6] und wünschen stärker den Dialog mit den andern großen Religionen herbei.[7] All dies wird eine neue, tiefe Reflexion über die eigene christliche Identität erfordern.

Wie auf der weltlichen Ebene die Energiekrise das Ende der politischen Hegemonie des Westens bedeutete, wie die Weltkonferenz «Heil heute» von Bangkok (1973) und Lusaka (AACC, 1974) durch das Vorlegen eines Moratoriums (in bezug auf die Sendung von Personal und Material von außen) den Ökumenischen Rat mit dem Willen der nichtwestlichen Kirchen zur Entkolonialisierung konfrontierte, so schrieb die Synode von 1974 sehr deutliche Zeichen an die Wand: Entweder hört die Kirche auf, ausschließlich westlich zu sein, oder sie muß ihren Anspruch auf Universalität endgültig aufgeben.[8]

Gleichzeitig schwindet die Zahl der zur Verfü-

gung stehenden westlichen Missionare rasch dahin, während die finanzielle Unabhängigkeit einer Anzahl junger Kirchen nach und nach zunimmt. Zwei «Pressionsmittel» des Westens werden so allmählich dahinfallen.[9]

Es ist typisch, daß es sich dabei nicht um einen Vorgang handelt, der sich über Jahrhunderte erstreckt, sondern um einen Wandel, der nicht einmal zehn Jahre benötigt hat. Der Pluralismus und die Universalität müssen von nun an unzerreißbar miteinander verbunden sein, wenn die Kirche ihre Botschaft totaler Befreiung für den größern Teil der Menschheit und vor allem für die Jugend glaubwürdig machen will, die sich ungeduldig jeglicher Form der Entfremdung durch den Westen widersetzt.

Welchen Petrusdienst brauchen diese Kirchen?

Diese Kirchen der Zukunft setzen sich vorwiegend aus jungen Christen zusammen, weisen viele arme Angehörige auf und sind den verschiedenen Formen des Marxismus zum Trotz nicht westlich. Für sie wird der Petrusdienst eine ganz neue Funktionsweise finden müssen. Die Tradition bietet hierfür kein Modell. Es hat ja nie eine solche Situation bestanden, denn auf profanem wie auf religiösem Gebiet diktierte stets der Westen das Gesetz.[10] Zudem wird nicht ein ungeschichtliches Petrusamt mit dieser Aufgabe konfrontiert, sondern das Haupt einer immensen multinationalen Organisation. Diese hängt stark mit der europäischen Feudalperiode und mit der Renaissance zusammen und ist überdies tief mit der italienischen Politik verquickt. Keine andere Organisation auf der Welt läßt sich dem Einfluß nach mit ihr vergleichen.

Einerseits haben die Bischöfe auf der Synode dem Petrusamt (und nicht bloß Paul VI.) klar zu verstehen gegeben, wie sehr sie sich dem herrschenden Zentralismus widersetzen. Mehrere von ihnen verlangten denn auch vom Papst, sie vom Druck einer bürokratischen Kurie zu befreien, die auf mehreren Ebenen als entfremdende, kolonisierende Macht waltet.[11]

Einige Texte veranschaulichen diese Haltung; Der frankophone Circulus minor B verlangte;

a) «Den Erklärungen von ‹Christus Dominus› entsprechend, die durch ‹Pastorale Munus› bereits zum Teil angewandt wurden, erkenne man den Bischöfen ‹jede ordentliche, eigenständige und unmittelbare Gewalt zu, die zur Ausübung ihres Hirtenamtes erforderlich ist› (Christus Dominus 8), d.h. zum Dienst an den Menschen, deren Hirten sie sind; und die vorgesehenen Vorbehalte sollen nur dann gemacht werden, wenn es absolut notwendig ist»;

b) Im Bereich der theologischen Forschung, der Disziplin und der Liturgie gewähre man den einzelnen Kirchen eine größere Freiheit – innerhalb der vom Heiligen Stuhl bestimmten Normen – zur Schaffung neuer Ausdrucksformen, zur Spendung der Sakramente, zur Einführung neuer Dienstämter, zur Bischofswahl usw., ohne die Einheit in den notwendigen, wirklich wesentlichen Dingen zu gefährden.»

Der Circulus minor C äußert sich im gleichen Sinn: «Man erwartet vom Heiligen Stuhl:

– Daß er nur auf der Ebene der allgemeinen Orientierungen interveniert, ohne auf die Einzelheiten einzutreten, die am besten auf örtlicher Ebene von den Hirten beurteilt werden können;

– Daß er die Initiativen ermutigt, statt sie zu bremsen;

– Daß er seine Sendung vor allem dadurch ausübt, daß er die Kirchen im Glauben stärkt und ihre Communio ermöglicht.»

Im gleichen Sinn sprach Bischof Maanicus im Namen der Bischöfe von Zaïre, des Tschad und der Zentralafrikanischen Republik, indem er verlangte: «Es bleibe mehr den betreffenden Bischofskonferenzen überlassen, die Initiative zu beurteilen, die zum geistlichen Wohl der ihnen Anvertrauten ergriffen werden sollen. Und die Bischöfe, die ja viel besser als jeder andere imstande sind, die Personen, ihre Bedürfnisse und Möglichkeiten zu kennen, sollen sich nicht auf die strikte Anwendung des kanonischen Rechts beschränken müssen, um die Vorbedingungen für die Zulassung zur Taufe und zur Eucharistie zu bestimmen oder um alle Ehefragen zu lösen.» Denn es verhält sich ja so, wie Msgr. Lorscheider (Präsident der Bischofskonferenz Brasiliens) in seiner einleitenden Übersicht sagte: «Das Problem des Pluralismus stellt sich in seiner ganzen Schärfe. Das Bedürfnis nach pluralistischen Lösungen wächst, und man frägt sich, wie man sie mit der Glaubenseinheit und der kirchlichen Gemeinschaft vereinbaren kann.» Die Bischöfe von Zaïre,[12] ganz Westafrika und Südafrika, die hauptsächlichen Wortführer Indiens,[13] Bischof Kuo, der die Chinesen von Taiwan repräsentierte, die Sprecher der Inseln Ozeaniens, sie alle verlangten mehr Weite, mehr Freiheit gegenüber dem westlichen, lateinischen Interpretationsmodell des christlichen Glaubens.[14]

Alle diese Texte weisen in die gleiche Richtung: Man erwartet vom Papst, daß er für die Gemein-

schaft zwischen den Kirchen Sorge trägt, daß er aber kraft derselben Sorge jedes Streben nach zentralisierender Einheitlichkeit bekämpft. Diesen Kirchen sollen alle Chancen zu ihrer Entfaltung gegeben werden, u.a. dadurch, daß man die Interventionen der römischen Kurie möglichst beschränkt.[15]

Andererseits wollen diese Wortführer der nichtwestlichen Kirchen nicht, daß der Petrusdienst ausgehöhlt werde und zu einem bloßen Ehrenamt absinke. Erstens bedürfen die nichtwestlichen Kirchen, wie übrigens alle Kirchen, selbst die von Rom, der universalen Gemeinschaft, um wirklich «gestärkt» zu werden (nicht nur durch eine Hilfe an Personal und an materiellen Mitteln, sondern auch durch den Dienst der «correctio fraterna»). Zweitens bedürfen sie, wie alle Kirchen, mächtiger Unterstützung für einen gemeinsamen Protest gerade in unserer Zeit, in der die Gefahr besteht, daß sie erstickt, verfolgt oder politisch manipuliert werden (Korea, Philippinen, Zaïre, Burundi, Bolivien, Paraguay usw.). Vor allem aber ist der Kirche der Petrusdienst als besondere Gnade gegeben worden, um stets zur Bekehrung zum einzigen Herrn aufzurufen, wenn die Gefahr besteht, daß die Kirchen sich in antagonistische Parteien aufspalten oder daß Unterschiede dem Reichtum, der Rasse und dem Entwicklungsniveau nach die wahre Gemeinschaft untergraben.

Darum erwarten auch die nichtwestlichen Kirchen vom Petrusdienst, daß er immer mehr den Ökumenismus fördere. Mehrere Bischöfe haben während und nach der Synode diesen Wunsch geäußert. Sie geben so die Meinung der Gläubigen und der jüngeren Verantwortlichen wieder, die es immer weniger ertragen, daß ihre Dialoge mit den großen Weltreligionen und mit dem Marxismus (besonders in seiner maoistischen Version) durch die Überbleibsel eines typisch westlichen Bruchs der Kircheneinheit, wie die Reformation und Gegenreformation es waren, behindert werden. Sie erwarten vom Petrusdienst immer stärker, daß er die Kirchen des Westens dazu antreibe, ihre alten Streitigkeiten zu vergessen, die zumeist auf soziopsychologischen Feldern aufgekeimt sind, um gemeinsam für den einzigen Herrn und für seine Botschaft zu zeugen.

Neue Prioritäten für den Petrusdienst

Die Synode von 1974 hat deutlich dargetan, daß zahlreiche Vertreter der nichtwestlichen Kirchen sich bewußt geworden sind, daß zwischen dem Petrusdienst und der kurialen Bürokratie ein Unterschied besteht. Sie möchten, daß dieser Unterschied dadurch geläutert würde, daß der Petrusdienst sich selbst neu definiert. Die notwendige «Behütung» des Glaubens in seinen mannigfaltigen Ausdrucksformen wird weniger als je im römischen Apparat konzentriert bleiben dürfen; sie wird mehr den regionalen Kirchen überlassen werden müssen, aus grundsätzlichen und praktischen Erwägungen (welches vielsprachige und interkulturelle Kontrollsystem ist in der Lage, die gesamte Produktion der neuen Theologien und jeder Liturgie zu prüfen und zu sagen, ob sie dem Evangelium entspricht?). Doch mehr als je wird der Petrusdienst zur Aufgabe haben, zur Unterscheidung der Geister beizutragen, indem er in regelmäßigen Abständen und als Äußerung von Überzeugungen, die kollegial herangereift sind, im Leben der Kirchen besondere Akzente setzt. Er wird dies namentlich dadurch tun, daß er für das Heil der Armen (in allen Formen) eintritt: für die Hungernden, die Analphabeten, die Gefangenen, die Kranken, die Unterdrückten, vor allem in ihrem Suchen nach Gott. Vielleicht wird dazu gehören, daß der Papst von morgen ebenfalls der Sprache und dem Lebensstil nach den gewöhnlichen Christen von morgen zum Ausdruck bringt. Es waren vor allem die Bischöfe der nichtwestlichen Kirchen, die während der Synode von 1974 den Basisgemeinden das Wort redeten, wo der Geist wirken kann, wo zwischen Christen und Leuten anderer Überzeugungen ein verjüngender Dialog sich einstellen könnte. Mehrere Bischöfe gehören selbst derartigen Gemeinschaften an oder möchten ihnen angehören. Wenn der Papst der achtziger Jahre zum Beispiel einfaches Mitglied einer armen Gebetsgruppe in einem der Barackendörfer werden wollte, so wäre dieses Beispiel der Autorität des Petrusdienstes eine heilsame Ermutigung für alle nichtwestlichen Kirchen. Und es könnte dann der Fall sein, daß der Dialog mit den Marxisten durch solche symbolträchtige Taten mehr gewänne als durch eine zwar gutgemeinte, aber oft wenig erreichende Diplomatie.

Damit stellt sich auch, vor allem von seiten der nichtwestlichen Kirchen, die Frage, ob der Petrusdienst hauptsächlich unter dem Zeichen der Diözese Rom oder unter dem der Gemeinschaft der Kirchen stehen soll. In der Theologie gehen die Meinungen hierüber auseinander. Für die nichtwestlichen Kirchen sind die folgenden Überlegungen von etwelcher Bedeutung. Erstens: ist Rom nicht schon zu groß, als daß es von einem einzigen Bischof betreut werden könnte? Zweitens: ist

«Rom» eine endgültig christliche Überlieferung oder eine vielleicht sehr alte kulturelle Tradition? Drittens: wenn man das Papsttum in dem Sinn mit dem Bischofsdienst zu Rom identifiziert, daß das römische Presbyterium und die Christen Roms den Papst zu wählen haben, stehen nur sehr wenige Kandidaten zur Verfügung (Rom hat ausnehmend wenig Priesterberufe) und ist man verpflichtet, stets einen Vertreter des lateinischen Westens zu wählen, außer man sei damit einverstanden, daß im Hinblick auf die Bedeutung der Kirche von Rom ihr Bischof immer von der Gesamtkirche gewählt werden müsse. Ein Papst der Dritten Welt würde sich im Knäuel der Democrazia cristiana nicht wohl fühlen, er hätte Schwierigkeiten mit der italienischen Sprache. Hingegen würde er vielleicht besser verstehen, was es heißt, eine sich in der Minderheit befindende Kirche zu sein, die mit Glaubwürdigkeitsproblemen, mit andern großen Religionen und mit dem Marxismus konfrontiert ist (vor allem in den ärmeren und jüngeren Kreisen). Auf alle Fälle werden die nichtwestlichen Bischöfe eine immer größere Mehrheit ausmachen.

Anzahl der Kirchenbezirke, Anzahl der Katholiken und mittlere Zahl der Katholiken pro Kirchenprovinz in den großen Weltregionen

Region	Anzahl der Kirchenbezirke (Diözesen usw.)	Katholikenzahl (in tausend)	mittlere Katholikenzahl pro Bezirk (in tausend)
Afrika	356	41 746	177
Nordamerika	233	55 337	237
Zentralamerika (kontinental)	108	62 171	575
Zentralamerika (Antillen)	33	15 171	467
Südamerika	474	174 820	370
Asien (mittlerer Orient)	81	1 745	21
Asien (andere Länder)	277	47 300	170
Europa	704	260 303	369
Ozeanien	62	4 548	73
Total	2328	664 388	285

In dieser Tabelle sind 180 Kirchenbezirke nicht verzeichnet, weil die Angaben fehlen (z.B. Länder unter kommunistischem Regime).

Quelle: Annuario Statistico della Chiesa 1971, Ausg. 1973 und Pro Mundi Vita.

Sind wir auf dem Weg zu einer nichtwestlichen Kurie oder zu einer Dezentralisation der Funktionen der Kurie?

Eine veränderte Selbstdefinierung des Petrusdienstes innerhalb der universalen Kollegialität stellt automatisch die jetzige Organisation der Kurie in Frage.[16] Die Väter der Synode von 1974 gingen viel weiter als die des Zweiten Vatikanums: sie stimmten für einen Mißtrauensantrag. In den Reformwünschen der Synodenorganisation trat klar das Verlangen zutage, daß die Kurie in den Dienst der Synode gestellt werde und daß von nun an die Bischöfe sich nicht mehr vor der Kurie (wohl aber vor dem Papst) zu verantworten haben sollten, sondern die Kurie (mit dem Papst) vor den Bischöfen. Es kam zu einigen schüchternen Versuchen in der guten Richtung: die Rapporte, die einige Leiter eines römischen Dikasteriums der Synodalversammlung erstatteten. Doch wurden noch weitere Vorschläge gemacht. Aus geschichtlichen Gründen und durch einen spontanen Prozeß der Machtkonzentration hat die Kurie entgegen den Wünschen des Zweiten Vatikanums noch mehr Gewicht erhalten (Errichtung von Sekretariaten für die Einheit, für die Nichtchristen, für die Nichtglaubenden, die Kommissionen für Gerechtigkeit und Frieden, für die Familie, für die Frau in der Kirche und der Gesellschaft, für die Theologie, den Islam, die Juden usw.). Initiativen wie die des Heiligen Jahres sind in diesem Sinn mehrdeutig, wenigstens nachträglich. Möglicherweise würden die nichtwestlichen Kirchen mit Vorteil eine ganz andere Richtung anstreben. Vielleicht ließen sich die Tätigkeiten einer großen Anzahl von Instanzen drastisch reduzieren (was sich finanziell günstig auswirken würde). Ernennung der Bischöfe,[17] Ehedisziplin, Probleme des kirchlichen Dienstes, mehrere Arten von Dispensen, gewisse Aspekte der ökumenischen Problematik ließen sich, was gute Ergebnisse zeitigen könnte, den regionalen und nationalen Bischofskonferenzen zur Lösung übergeben. Einzig für die Besetzung zentrale Posten – wie z.B. für die Ernennung des Präsidenten einer kontinentalen oder regionalen Bischofskonferenz – könnte das Placet des Papstes als des Garanten der Gemeinschaft erfragt werden. Sekretariate wie beispielsweise das für die Nichtchristen oder das für die Nichtgläubigen könnten sehr gut ihren Sitz in Asien oder im Mittleren Orient haben. Sind nicht auch eine Anzahl zentraler Organisationen der Vereinten Nationen über die Welt verstreut (FAO, OMS, UNESCO)? Eine solche Dezentralisation

hätte den Vorteil, daß bestimmte Probleme – wie z. B. die Beziehungen zum Islam und zum Buddhismus – nicht, wie das zu Rom der Fall ist, in einem diesen Religionen fremden Milieu behandelt würden, sondern im eigenen Umkreis wie beispielsweise in Nordafrika und Bangkok.

Die Nuntien ließen sich mit wenigen Ausnahmen durch eine kleine Zahl reisender Delegierten des Papstes ersetzen, was viel billiger käme und viel wirksamer wäre. Ihre Aufgabe wäre vor allem, die Gemeinschaft zwischen den Kirchen und mit der Kirche von Rom zu stärken. Sie hätten sich so wenig als möglich in das innere Leben der einzelnen Kirchen einzumischen.[18] An bestimmten Orten könnte man eventuell ein ständiges Sekretariat errichten oder einen bleibenden Vertreter stationieren, die die ganze moralische Autorität besäßen, über die einige hervorragende Nuntien verfügen. Auf alle Fälle bilden, seitdem es äußerst rasche Verbindungen zwischen allen Weltteilen gibt, regelmäßige Flugreisen ein besseres und weniger kostspieliges Kommunikationsmittel als die Aufrechterhaltung teurer und manchmal umstrittener diplomatischer Zentralen, die, wie das bei Nationalchina (Taiwan) der Fall war, zu sehr schwer zu entwirrenden Schwierigkeiten führen können. Der Übergang zu größerer Nüchternheit in der Administration könnte den päpstlichen Hofstaat sehr vereinfachen, so daß sein Bild dem Evangelium besser entspräche und ein anregendes Vorbild für alte und neue Zentralen der westlichen und der andern Kirchen bilden würde. Wenn die «Kirchenfürsten», die «Eminenzen» und «Exzellenzen» verschwänden, bestände eine größere Chance, daß die hohen kirchlichen Amtsträger unter denen, die innerhalb und außerhalb der institutionellen Kirchengrenzen nach Jesus und seiner Botschaft suchen, glaubhaft erscheinen. Und wenn die Kirche von Rom darin voranginge – und es auch auf sich nähme, hierin kritisiert zu werden –, würde für gewisse «deformierte» Bischöfe der westlichen Kirchen und die von ihnen angesteckten Bischöfe der nichtwestlichen Kirchen ein heilsamer Präzedenzfall geschaffen, und dies würde den ausdrücklichen Wünschen der Synoden von 1971 und 1974 entsprechen. Auf jeden Fall werden die kurialen Instanzen viel mehr als bis anhin den Kirchen behilflich sein müssen, die bis jetzt nur in einer Richtung verlaufenden Kommunikationen der westlichen Kirchen zu den nichtwestlichen und vom Zentrum zur Peripherie umzuformen zu einer Beziehung der Mitbeteiligung (der Partnerschaft), gegenseitiger Kommunikation und wirklicher Wechselseitigkeit. Nur so wird morgen das Papsttum gewappnet sein, um als Beschützer der wahren Kommunikation zu walten, die den Kirchen die Entfremdung durch andere Kirchen (und die damit verbundenen kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Einflüsse) erspart.[19]

Doch eine Dezentralisierung auf die Kurien der regionalen und kontinentalen Bischofskonferenzen hin vermag noch nicht zu genügen. Man wird neue regionale Formen der Intervention des christlichen Volkes schaffen müssen. Man könnte z. B. an afrikanische, asiatische und südamerikanische Laienräte denken, die beim SECAM, bei der FABC und beim CELAM einen Rat bilden würden, und deren Vertreter, zusammen mit denen Europas und Nordamerikas, als Berater der Bischofssynode und des Papstes Mitglieder eines internationalen Pastoralrates werden könnten. Im Dekret «Apostolicam Actuositatem» über das Laienapostolat eröffnet das Zweite Vatikanum Perspektiven in dieser Richtung.[20]

Die nichtwestlichen Kirchen erwarten vom Papsttum von morgen «freien Raum» («Laßt mein Volk ziehen!» Ex 10, 10), Ermutigung (manche Kirchen sind «arm» an Personal, an Mitteln, an Inspiration, an Freiheit), die Förderung des gegenseitigen Austausches und der Mitbeteiligung. Vor allem erwarten sie, daß der Papst das Suchen nach ihrer Identität innerhalb der universalen Gemeinschaft sicherstellt, auch wenn dies eventuell alten Traditionen und Gepflogenheiten kurialer Instanzen oder gewisser westlicher Episkopate zuwiderläuft. Sie erwarten mehr Ökumenismus gegenüber den Reformationskirchen und ein umfassenderes Engagement in den Ökumenismus mit den andern Religionen im Sinn der Initiativen der Weltkonferenz der Religionen für den Frieden. Um dem Papsttum behilflich zu sein, dies zu verwirklichen, müssen die nichtwestlichen Kirchen auf die Stärkung der Bischofssynode, auf einen größeren Beitrag einiger wirklich interkontinentaler Ordensinstitute, denen immer mehr nichtwestliche Mitglieder angehören, und der internationalen katholischen Organisationen zählen können, worin die nichtwestlichen Mitglieder nach und nach die Mehrheit übernehmen werden (wie in den OIC und gewissen Finanzierungsorganismen). So wird das Papsttum die heutigen «Judaisierenden» mit den «Heidenchristen» versöhnen und den letztern den freien «Raum» der befreienden Botschaft Jesu lassen können.

[1] L'Eglise et les populations indigènes de l'Amérique latine: Pro Mundi Vita, Bruxelles, Nr. 52, 1974.

[2] W. Bühlmann, Wo der Glaube lebt (Freiburg i.Br. 1974) 29.

[3] Vgl. z.B. die Opposition gewisser römischer Behörden gegen die Errichtung der FABC: Desmond O'Grady, Asian Bishops and the Synod: The Tablet, 11.9.1971, S. 890; Bishops find a common voice: The Tablet 5.2.1972, S. 118.

[4] Vgl. die Deklaration der afrikanischen Teilnehmer an der Bischofssynode von 1974.

[5] Vgl. die Intervention des Kardinals Malula an der Synode von 1974. Zu einer Auslese der Interventionen betreffend das kirchliche Amt vgl. Newsletter Ministries and Communities: Pro Mundi Vita, Nr. 4, 1975.

[6] Vgl. die Intervention des Erzbischofs Carter (Kingston, Jamaika) während der Synode von 1973: «Einzelne Teile der Welt – mit Einschluß einzelner Teile meiner Konferenz – sind viel eher bereit zu einer körperschaftlichen Vereinigung als die übrige Welt. Deshalb sollte ernsthaft daran gedacht werden, nach einer körperschaftlichen Vereinigung auf regionaler Basis zu streben. Eine körperschaftliche Vereinigung irgendwelcher Art bringt fast notwendig die Frage mit sich nach neuen, besonderen Riten und Disziplinen, die sich von der der lateinischen Kirche unterscheiden ...»

[7] Vgl. z.B. die Interventionen des Kardinals Parecattil und der Erzbischöfe A. Fernandes und Picachy.

[8] So erklärte der Bischof von Job in Nigeria während der Synode: «In Schwarzafrika ist Christus der Gefangene der weißen Christenheit» (The Month, Dez. 1974, S. 794).

[9] Contribution à l'étude du financement des Eglises dans les pays non occidentaux: Pro Mundi Vita Nr. 44, 1973. Wenigstens in der Vergangenheit übten die Nuntien auf die Bischöfe der Dritten Welt regelmäßig einen Druck aus, um sie daran zu hindern, gewisse Entschlüsse zu fassen. Schon während des Zweiten Vatikanums haben einzelne Konzilsväter an diese Praktiken angespielt.

[10] Vgl. die Beschreibung, die – namentlich für die Philippinen – Horacio de la Costa S. J. davon gibt in seinem Beitrag: Jusqu'à présent l'évangélisation a-t-elle humanisé l'homme?: Evangélisation et humanisation, Union des Supérieurs Généraux, XIIe réunion 1973 (Rome) 20–29.

[11] Hier kann man ein größeres Zitat aus der Intervention des Kardinals Darmojuwono (Indonesien) an der Synode anführen: «Es ist somit klar, daß es wenig Sinn hat, auf die Kirchen einer andern Welt in einer juristischen Geisteshaltung und ohne über die besondere Problematik genügend im Bilde zu sein, die Kriterien und Strukturen, Bedingungen und Forderungen zu übertragen, die vielleicht für die westliche Welt gelten. Dies war aber leider einige Male der Fall. Daß eine Kirche diesen Bedingungen und Normen nicht entspricht, besagt nicht ohne weiteres, daß diese Kirche ihren Glauben nicht oder noch nicht authentisch lebt.

Die Evangelisationsarbeit läßt manchmal die brennende Frage – um nicht zu sagen den ernstlichen Zweifel – aufkommen, wieweit das römische Zentrum die konkreten Probleme wahrzunehmen und zu beurteilen oder die konkreten Umstände der andern Kirchen abzuschätzen vermag, die kulturell verschieden sind. Und, was noch schlimmer ist, es will ein endgültiges Urteil über sie fällen, vor allem was die pastorale Praxis betrifft, beispielsweise die Liturgie (für die die Zeit des Experimentierens noch lange nicht vorbei ist) ...»

[12] «Gestern waren es die fremden Missionare, die Afrika christianisiert haben; heute sind die Christen Afrikas aufgefordert, das Christentum zu afrikanisieren» (Kardinal Malula).

[13] «Wenn diese Synode zur Theorie und Praxis der Evangelisation einen positiven Beitrag leisten soll, muß sie meines Erachtens dem Gedanken der Adaptation, der Assimilation und der ‹Indigenisation› auf jedem Niveau der Aktivität der Kirche einen starken Anstoß geben» (Kardinal Parecattil).

«Sobald einmal die Theologie der Teilkirche voll erarbeitet vorliegt, wird es klar sein, daß der Begriff ‹universale Kirche› nichts anderes bedeutet als die Gemeinschaft, welche die verschiedenen Teilkirchen zusammenhält. Darin eben besteht der Petrusdienst: der Nachfolger des Petrus ist das Haupt der Gemeinschaft der Teilkirchen und verkörpert für sie das Einheitsprinzip und das Band der Liebe. Die legitime Autonomie jeder Teilkirche oder Diözese in der Ausübung ihrer Sendung unter der Leitung ihres Bischofs muß voll anerkannt werden ...

Die Autorität der Bischofskonferenzen ist in dem Sinn zu verstärken, daß die Bischöfe in wichtigen Dingen kollegiale Entscheide treffen dürfen» (Erzbischof Fernandes).

[14] Sowohl Kardinal Enrique y Tarancón (Madrid) in seiner Pressekonferenz als auch Bischof Emmet Carter (Canada) in einer Intervention im Namen seiner Bischofskonferenz traten dafür ein, daß man den Kirchen Asiens und Afrikas eine größere Freiheit zugestehen soll: «Mein Eindruck hierüber (über die Einheit und den Pluralismus) ist der, daß die Kirche aus einer bloß geographischen und numerischen Katholizität einen Sprung macht zu einer tieferen, inkarnierten Katholizität, die wir eine qualitative Katholizität nennen könnten. Das heißt, wir gehen von der Anreihung von Kulturen und Mentalitäten nach einem gemeinsamen Modell zu einem echten religiösen Ausdruck für alle Völker und alle Kulturen über. Und dies bildet keineswegs einen Angriff gegen die Einheit, sondern ist die beste Garantie für sie. Europa darf sich dieser Bewußtwerdung nicht widersetzen, sondern muß im Gegenteil sich zum hartnäckigsten Verteidiger dieses Rechts der Ortskirchen auf Authentizität machen» (Kardinal Tarancón).

«Wir stellen die Frage, ob die pastorale Praxis und die Disziplin nicht sozio-kulturell zusammenhängen, so daß es für eine zentrale Organisation, auch wenn sie noch so notwendig ist, immer schwieriger wird, die ausschließliche Verantwortung dafür zu übernehmen, ohne in der Praxis die relative, doch legitime Autonomie der Ortskirchen und der Bischofskonferenzen zu beeinträchtigen. Ist die Mitbeteiligung der Bischöfe an dieser Verantwortung nicht die normale Folgerung aus einer Ekklesiologie, welche die Verschiedenheit und Wichtigkeit der Ortskirchen anerkennt?» (Erzbischof Carter).

[15] Vgl. die Intervention des Bischofs Maanicus im Namen der bereits angeführten Bischöfe: «In all diesen Ländern bilden die Sakramenten-, Eheprobleme usw. seit Jahren Gegenstand von Pastoralkonferenzen, und es werden Berichte und damit verbundene Wünsche dem Heiligen Stuhl übermittelt. Die Bischöfe können sich nicht mehr mit negativen und unbestimmten Antworten begnügen wie: ‹In Erwartung weiterer Präzisierungen, die gegebenenfalls von der zuständigen Autorität zu geben sind, halte man sich an die herkömmliche, von den Moralisten allgemein angenommene Lehre ...› Hernach folgt nur noch eine negative Antwort oder Schweigen. Eine solche Handlungsweise wird Christen und eine ganze Anzahl von Priestern immer mehr von der Kirche wegtreiben ...»

[16] Vgl. Msgr. Benelli, Les rapports entre le Siège de Pierre et les Eglises locales: La Documentation Catholique, 16.2.1973, S. 1072: «Zwei Dinge sind auseinanderzuhalten: die wirkliche, effektive Jurisdiktionsgewalt des Papstes über die ganze Kirche und die Zentralisation dieser Gewalt. Die erste ist göttlichen Rechtes, die zweite hat sich aus menschlichen Umständen ergeben. Die erste ist etwas Gutes und Fruchtbares, die zweite ist objektiv etwas Abnormales.»

[17] Zu der Interventionsrolle der Bischofskonferenzen vgl. Ad Gentes Nr. 29. Diese Rolle ist von «Ecclesiae Sanctae» (1966) und «Regimini Ecclesiae universae» (1967) etwas eingeschränkt worden. Vgl. auch L. Orsy, What the new norms say and don't say: America, 2.9.1972, S. 112.

[18] Vgl. F. Houtart, Soziologische Erwägungen über den diplomatischen Dienst des Heiligen Stuhls: Concilium 10 (1974) 76–83; W. Bühlmann aaO. 158f und vor allem die – in der lateinischen Zusammenfassung entstellte – Intervention des Bischofs Sangu, Mbeya, Präsident der Bischofs-

konferenz von Tanzania und Sprecher für Afrika während der Synode von 1974.

[19] Bischof Sangu sagte im afrikanischen Bericht an die Synode: «Die Kongregation für die Evangelisation des Volkes hat bei der Evangelisation Afrikas eine ruhmreiche Rolle gespielt. Nun ist es aber für sie an der Zeit, ihre Rolle zu überprüfen. Früher war sie die Zentralagentur oder das Departement der Kirche für die Evangelisation ... Die Kirche Afrikas steht noch weithin ‹unter› dieser Kongregation. Man kann die Frage aufwerfen, ob diese Kongregation nicht besser zur Kongregation für den gegenseitigen Beistand der Kirchen, d.h. zum Ort der Begegnung zwischen den jungen und alten Ortskirchen würde, wo sie ihre Probleme gegenseitiger Unterstützung prüfen könnten ...» Vgl. auch Toward Mutuality in Mission: Exchange, Interuniversity Institute for Missiological and Ecumenical Research, Leiden, Nr. 2, 1972.

[20] Nr. 26: «Ähnliche Räte (wie die Diözesanräte) sollten im Rahmen des Möglichen auf pfarreilicher, interpfarreilicher, interdiözesaner und selbst nationaler und internationaler Ebene errichtet werden.»

Übersetzt von Dr. August Berz

JAN KERKHOFS

geboren 1924 in Hasselt (Belgien), Jesuit, 1956 zum Priester geweiht. Er studierte an der Theologischen Fakultät der Gesellschaft Jesu in Löwen sowie an den Universitäten von Löwen und Oxford, ist Lizentiat der Philosophie und der Theologie sowie Doktor der Sozialwissenschaften. Er ist Generalsekretär von «Pro Mundi Vita» sowie Professor für Pastoralsoziologie an der Theologischen Fakultät der Universität Löwen.

Giovanni Cereti / Luigi Sartori

Die Kurie im Dienst eines erneuerten Papsttums

Vorbemerkung

Es ist gleich im voraus zu bemerken, daß die Problematik der römischen Kurie bei den allermeisten Gläubigen kein besonderes Interesse weckt, und man darf auch von einer eventuellen, wenn auch gründlichen und idealen Revision ihrer Strukturierung für die Reform der Kirche und die Erneuerung des Bildes der «Petrusfunktion» nicht allzuviel erwarten. Doch trotz dieser angedeuteten Grenzen halten wir es für wichtig, Schritte zu einer positiven Lösung des Problems zu unternehmen.

«Wir haben nichts gegen den Primat als solchen, aber wir hätten vieles zu sagen zur Art und Weise, wie der Primat ausgeübt wird.» Diese Worte des Patriarchen Athenagoras geben das Denken und Fühlen vieler Christen, auch innerhalb der katholischen Kirche, wieder und können uns erhellend behilflich sein, die Bedeutung zu ermessen, die eine mutige Reform der römischen Kurie, ihrer Strukturen, Methoden und ihrer Beziehungen zu den Ortskirchen, für die ganze Kirche haben kann.

Eine gewisse «renovatio» der Kurie ist bereits vollbracht worden. Paul VI. hat einigen ausdrücklichen «desiderata» des Zweiten Vatikanums pünktlich und getreu entsprechen wollen und hat eine methodische Reorganisation der Kurie vorgenommen. Wenn man diese Schritte an der Vergangenheit mißt, muß man anerkennen, daß die Reform Pauls VI. den bedeutsamsten Eingriff der letzten vier Jahrhunderte darstellt, d.h. seit der Reform Sixtus' V. von 1588. Doch nur schon dies läßt annehmen, daß die Akzeleration der Geschichte es nicht erlaubt, uns mit stufenweisem Vorgehen, langsamen Fortschritten zu begnügen, die vielleicht einst richtig waren, heute aber gefährlich sind, da sie von den realen Erfordernissen des Lebens und der Theologie selbst «überfahren» werden können.

Die in der heutigen Nachkonzilszeit vorgenommene Reform dient denn auch fast nur zu einer größeren «Effizienz» des Regierungssystems, zu seinem rationelleren Funktionieren, zur Anpassung an die praktischen Notwendigkeiten der Zeit und entspricht nicht so sehr oder nur minim einer erneuerten theologischen Sicht. Wohl wurde der Arbeit an der Kurienreform das Zweite Vatikanum zugrundegelegt, aber mehr seinem «Buchstaben» nach (oder vielmehr in einigen Elementen seines «Buchstabens») als seinem tiefsten «Geist» nach. Man ist an der Oberfläche geblieben und nicht in die Tiefe gestiegen.

Das Dekret «Christus Dominus» (Nr. 9 und 10) verlangte, daß die Behörden der römischen Kurie eine neue Ordnung erhalten sollten, «damit sie den Erfordernissen der Zeit, der Regionen und der Riten besser entsprechen, namentlich was ihre Anzahl, ihre Benennung, ihre Kompetenzen, ihre Verfahrensweisen und die Koordinierung ihrer Arbeit

betrifft». Es drückte den Wunsch aus, daß diejenigen, die an der Kurie ihren Dienst verrichten, «mehr aus den verschiedenen Gebieten der Kirche genommen werden» sollten und daß «unter die Mitglieder der Behörden auch einige Bischöfe, vor allem Diözesanbischöfe, aufgenommen werden» sollten; auch solle man «mehr als einst Laien zu Rate ziehen». Die Apostolische Konstitution «Regimini ecclesiae universae» vom 15.8.1967 ging darauf aus, diese Weisungen in die Praxis umzusetzen: sie reorganisierte die Ämter, präzisierte die Kompetenzen, ordnete faktisch sämtliche Kurienorgane dem Päpstlichen Staatssekretariat unter und hob veraltete Organe auf. Um den pastoralen Charakter der Kurie zu betonen und dem «Karrieremachen» zu wehren, setzte sie fest, daß die höheren Chargen nur «ad tempus» verliehen werden und daß beim Tod des Papstes alle Ämter erlöschen; sie stellte strenge Bedingungen für die Ernennungen auf und legte den Grundsatz fest, daß niemand Rechte auf Beförderungen geltend machen dürfe. Vor und nach «Regimini ecclesiae universae» wurde eine ganze Reihe von Bestimmungen erlassen, unter denen zu erwähnen sind: die Reorganisation des ehemaligen Sanctum Officium, das in die Kongregation für die Glaubenslehre umgewandelt wurde; die Normen zur Erneuerung der Kongregation für die Evangelisierung der Völker; das Motu Proprio «Pro comperto sane» vom 6.8. 1967, womit Residentialbischöfe in die Kurie hineingebracht wurden; das Ausführungsreglement von 1968; die Schaffung neuer Organismen wie die Päpstliche Kommission «Iustitia et Pax», der Laienrat, der Rat «Cor Unum», um den menschlichen und christlichen Fortschritt zu fördern. Man könnte noch weitere Fakten anführen wie z.B. die Entlassung des römischen Adels usw., um zu beweisen, daß der ernsthafte Wille besteht, eine Kurienreform in Gang zu bringen.

Doch unser zwiespältiger Eindruck bleibt: Handelt es sich um ein wirkliches «aggiornamento» oder besser gesagt um eine wirkliche Entsprechung zum theologisch Neuen, das im Zweiten Vatikanum für die Kirche der Zukunft herangereift ist? Oder handelt es sich bloß um (den Versuch zu einem) «Nachholen» dessen, was im Lauf der letzten Jahrhunderte durch das alte Modell der Kurie an Effizienz versäumt worden ist?

Unseres Erachtens ist der Maßstab für das bereits Geleistete und das noch zu Leistende der vom Zweiten Vatikanum – wenn auch unter Mühe – neuentdeckten Ekklesiologie zu entnehmen. Sicherlich kann sich «der neue Wein» nicht in «alten Schläuchen» halten. Der Diskurs über die Kurie bringt somit unserer Ansicht nach die Ekklesiologie, die gesamte Theologie des Zweiten Vatikanums in Diskussion. Jedes Urteil über diesen oder jenen Vorschlag zur Kurienreform hängt davon ab, ob man eine bestimmte Theologie annimmt oder nicht. Alle Überlegungen und Vorschläge, die wir im folgenden machen, hängen von dieser theologischen Option ab.

I. Orientierungskriterien für eine Reform

1. Wir gehen von der Überzeugung aus, daß es jetzt, nach dem Zweiten Vatikanum, notwendig ist, eine «Ekklesiologie der *Communio*» in die Tat umzusetzen. Die Einheit der Kirche ergibt sich aus dem brüderlichen Verhältnis der Teilkirchen und Ortsgemeinden (auch wenn sie nicht einfach die Summe der kirchlichen Eigenpersönlichkeiten ausmacht). Der Primat der Liturgie, konkret der Eucharistie, worin die Kirche ihren «culmen» erreicht und ihre «fons» findet, verpflichtet dazu, die Ortskirche als eine der Substanz nach vollständige Urgegebenheit anzusehen (wenn auch die Bedingungen ihres Lebens und ihrer Weiterdauer dazu verpflichten, auf die Totalität der andern Kirchen hin offen zu sein und sich somit auf das Einheitsprinzip zu gründen, das Zentrum der Gemeinschaft zwischen den Kirchen ist). Einzelne (oder manche) Prärogativen der Ortskirche waren vom Apostolischen Stuhl in Rom absorbiert oder an ihn abgetreten worden im Hinblick auf die geschichtlichen Notwendigkeiten, die für die Ausübung des Einheitsamtes und der tatsächlichen Communio unter den Kirchen bestanden (oder auch kraft einer «Gewalt», die im Petrusdienst aufgrund göttlichen Rechts enthalten ist); heute könnte man sich um veränderter geschichtlicher Notwendigkeiten willen auf eine Rückkehr dieser Prärogativen zu den Ortskirchen einigen. In diesem Fall dürfte man nicht von einer Konzession sprechen, als ob es sich dabei um huldvoll gewährte Privilegien handeln würde, sondern es handelt sich dabei um eine Restitution oder, besser gesagt, um eine Wiederaushändigung oder Wiederanerkennung. Überdies halten wir es für möglich, ja um vor allem ökumenischer Gründe willen für wünschbar, daß an der Leitung der Gesamtkirche, die für uns die Communio von Ortskirchen ist, in größerer Häufigkeit und mit größerem Gewicht auch das Bischofskollegium beteiligt wird, der Lehre entsprechend, die das Zweite Vatikanum über dieses ge-

boten hat. Anders gesagt: Die Kurie müßte unseres Erachtens deutlicher und entschiedener im Dienst der kirchlichen «koinonia» und somit auch der bischöflichen Kollegialität stehen.

2. Sodann denken wir, daß die diakonale Dimension der Kirche jedes Element und jede Funktion von ihr und somit auch der Kurie charakterisieren muß. Die «*diakonia*» oder der Geist des Dienens will nicht nur und nicht in erster Linie eine technische Funktionalität besagen, die den Apparat und somit vor allem die Bürokratie der Kurienämter effizient macht, sondern verlangt vielmehr ein deutlicheres Demonstrieren eines Stils des Dienens, wirklicher Unterordnung und Subsidiarität gegenüber der Person des Christen, gegenüber der mystischen und auch juristischen Personalität der Ortskirchen. Oft ist das Gegenteil der Fall: Das Amt wird sakralisiert als Ausdruck von Macht und Kraft, demgegenüber der Getaufte, die Person, der Priester, der Bischof, die Ortskirche der Stimme und Würde beraubt erscheinen, bevor nicht der kuriale Apparat die Konzession dazu erteilt. Und schließlich verlangt «diakonia» auch, deutlich zu machen, daß man von jeder wirklichen oder auch bloß vermeintlichen Form von Vertrauen in Reichtum, Kraft, irdische Gewalt Abstand nimmt.

3. Schließlich, so meinen wir, müssen sich auch in der Kurie widerspiegeln die wesentliche Aufgabe der Glaubensbezeugung vor der Welt (die «*martyria*»), die totale Relativierung der Kirche nicht nur in bezug auf Christus, sondern auch in bezug auf die Menschheit, eine ganz missionarische Kirche, d. h. eine Kirche, die sich den menschlichen Problemen, der Sache der Einheit der Menschheit ganz und gar hingibt und aufschließt, eine Kirche, die nicht um sich selbst kreist, sondern ganz auf die «andern» ausgerichtet ist, eine Kirche, die den Ökumenismus, das Zusammengehen mit den andern Religionen, mit den Völkern nicht als einen nebensächlichen Luxus, als eine taktische Grenzoperation, sondern als fundamentales Gesetz des eigenen Glaubenszeugnisses und der eigenen Sendung ansieht ... Es darf nicht sein, daß diese Kirche sich nicht auch in der römischen Kurie widerspiegelt.

Aufgrund eben dieser ekklesiologischen Prinzipien gedenken wir nun einige Überlegungen anzustellen über die Kurienreform, die wir als die für die Zukunft der Kirche geeignetste und auch als die ihrer theologischen Natur entsprechendste ansehen.

Das Recht, diesen Gegenstand zu behandeln, erachten wir als ein Urrecht jedes Getauften, eingedenk des klassischen Grundsatzes: «quod omnes tangit, ab omnibus tractari et probari debet.» Darum fühlen wir uns gleich hier schon im einleitenden Teil gedrängt, uns die Klage sehr vieler Katholiken zu eigen zu machen, die der Kirche und vor allem der römischen Kurie vorwerfen, sich noch immer darauf zu versteifen, jedes Projekt und jede Diskussion über ihre Reform dem geheimen Kreis mysteriöser Zirkel vorzubehalten, jeden Schritt mit dem Vorhang des strengsten Geheimnisses abzuschirmen und heftig gegen jeden aufzustehen, der die Freiheit beansprucht, über dieses tabuierte Thema zu diskutieren. Die Abneigung gegenüber der Kurie rührt auch daher, daß ihre ganze Arbeit, ja schon ihre Struktur, mit einer solchen Mauer des Geheimnisses umgeben wird, daß der Eindruck entsteht, die in ihr Lebenden sähen das eigene Feld als einen «eifersüchtig gehüteten Besitz», als ihr eigenes Reich, als Privateigentum an. Und dabei entspringt doch die Kirche der göttlichen Liebe, die den Gottessohn sein «Gottgleichsein» nicht als einen «eifersüchtig gehüteten Besitz» ansehen ließ, sondern ihn sogar dazu trieb, sich dieser Prärogative zu «entleeren» (die «Kenosis» des Logos), um «Sklavengestalt» anzunehmen!

II. Einige Hinweise und Vorschläge

1. Vor allem sollte die Kirche auch im Dienst der römischen Kurie den *kollegialen Aspekt* der pastoralen Leitung zum Ausdruck bringen. Die Beiziehung von Residenzialbischöfen und die Internationalisierung des Personals genügen hierzu noch nicht; übrigens ist man hauptsächlich deswegen dazu übergegangen, weil man wollte, daß die Kurie effizienter, rationeller funktioniere. Das Sichtbarmachen der Kollegialität im normalen Arbeitsverlauf (wobei, wie das Zweite Vatikanum sagt, das Recht des Papstes, in Freiheit zur persönlichen Ausübung des Primats zu greifen, bestehen bleibt) wird immer mehr zu einer Notwendigkeit, und zwar nicht bloß aus ökumenischen Gründen.

Wiederholt ist diesbezüglich das Problem der Rolle des Kardinalats und der Bischofsynode aufgegriffen worden. Das Zwiespältige des Kardinalats liegt darin, daß man es gleichzeitig als Struktur der Ortskirche von Rom im Dienst des Bischofs von Rom und als Struktur der Universalkirche im Dienst des Primats geltend machen will und annimmt, es sei von sich aus fähig, auch den kollegialen Aspekt der höchsten Gewalt zum Ausdruck zu bringen. Die Bischofsynode, die in größerem

Maß der Aufgabe entsprechen sollte, die Kollegialität als solche in die Tat umzusetzen, wird dadurch, daß die persönliche Form der Ausübung der obersten Gewalt noch verstärkt wird, faktisch zu einem bloßen Beratungsorgan reduziert. Obwohl man, auch von seiten hervorragender Bischöfe und Mitglieder der Synode, des öftern die Meinung geäußert hat, daß der Synode auch Beschlußkraft zuerkannt werden sollte, wird heute diese potentielle Valenz der Synode außer acht gelassen. Darum sind immer wieder – übrigens wiederholt auch während des Konzils – Klagen von Residenzialbischöfen zu hören, sie hätten, wenn sie um ihrer Arbeit willen mit den römischen Behörden Kontakt nähmen, das ungute Gefühl, sie hätten es nicht mit Organen zu tun, die dazu bestimmt seien, im Dienst der bischöflichen Funktion zu stehen, sondern mit Organen einer fast ausschließlich fremden, bloß überlegenen Macht.

2. Das gleiche ist von der *Beziehung zwischen der römischen Kurie und den Bischofskonferenzen* zu sagen. Das Zweite Vatikanum hat die künftige Tätigkeit der Bischofskonferenzen als weitern Ausdruck und weitere Bestätigung der Katholizität innerhalb der Kirche gesehen. Ähnlich wie die alten Gruppierungen von Teilkirchen (wie die Patriarchate) sollen die Bischofkonferenzen die «Verschiedenheit in der Einheit» zum Ausdruck bringen, d. h. eine Einheit, die nicht als Einebnung und Vereinheitlichung verstanden wird, sondern als Harmonisierung des mannigfaltigen Reichtums der Geistesgaben in logischem Zusammenhang mit Prinzipien («ante litteram») der Dezentralisation und der Subsidiarität, auf die man sich heute oft beruft und die man auch auf der Ebene der Konzilsdebatte in Anspruch genommen hat.[1]

Gewiß hat das Zweite Vatikanum, was das Einschlagen eines Rückwegs zu der im oben geschilderten Sinn verstandenen Katholizität betrifft, sein prophetisches Amt nicht überschwenglich ausgeübt. Aber im Vergleich zur Vergangenheit hat es wenigstens der Tendenz zur fortschreitenden Einebnung und Erstickung der Mannigfaltigkeit an theologischen, liturgischen, spirituellen und pastoralen Traditionen Einhalt geboten. Das Konzil ist wenigstens dazu gelangt, die Aussage über die Bischofskonferenzen in diesen geschichtlichen Umraum einzubetten (vgl. Nr. 13 von «Lumen gentium»). In dieser Richtung wäre zu wünschen, daß die römische Kurie, auch wenn es ihr nicht so leicht fällt, prophetisch eine neue Katholizität anzustreben, es zumindest als ihre Aufgabe erachtet, am Subsidiaritätsprinzip festzuhalten, und konkret die *Dezentralisation* fördert. Es ginge also darum, die legitime Verantwortung und Autonomie der einzelnen Bischofskonferenzen in ihrer gegenseitigen Zusammenarbeit oder auch Unterordnung anzuerkennen und zu stützen. Es sollten die Wege zu einer Hilfe erkundet werden, die nicht nur das gute Funktionieren der einzelnen (regionalen, zonalen, nationalen, übernationalen ...) Konferenzen fördert, sondern auch dazu aneifert, ihre Erfahrungen und Beiträge in den Beziehungen zwischen ihnen selbst und mit dem Zentrum von Rom gegenseitig auszutauschen, zu einer Osmose zu bringen und untereinander in Umlauf zu setzen. Auf diese Weise könnte Rom zu dem Ort werden, wo dezentralisierte, in eigener Verantwortung geleistete Arbeiten der einzelnen Orts- und Teilkirchen gesammelt und miteinander in Einklang gebracht würden. Zu diesem Zweck sollten die zentralen Organe darauf achten, daß die Bischofskonferenzen den Geist der «koinonia» wahren und sich nicht vom Streben nach Effizienz und von kollektivistischen Bestrebungen verleiten lassen, sondern Strukturen zur Unterstützung und Förderung der einzelnen Ortskirchen bleiben, die wirklich das ontologische «Primum» des Kircheseins sind.[2]

Dies ist wohl kaum tatsächlich möglich, ohne daß auch die Kurie zu einer Art «Pilgerschaft» bereit ist, so daß sie, um eine Arbeit anzuregen und zu koordinieren, die an den dezentralisierten Sitzen der verschiedenen Teilkirchen geleistet wird, in der geographischen Ökumene der Geschichte ihre Zelte provisorisch bald da und bald dort aufstellt. Der Weltkirchenrat könnte diesbezüglich etwas lehren: Seit einiger Zeit hat er seine Arbeiten auch in ferne Länder verlegt, mit besonderer Vorliebe in Zonen der Mission und der Dritten Welt. Die eine oder andere Reise des Papstes, die Anwesenheit einzelner Vertreter der römischen Kurie an Arbeiten von Bischofskonferenzen, die an weit entfernten Orten stattfanden, haben gezeigt, daß auch für die römische Kurie eine allgemeinere Möglichkeit besteht. Man müßte dies zum normalen Stil machen können. Warum könnte beispielsweise eine Vollversammlung einer Kongregation (nicht nur der ehemaligen Propaganda Fidei) nicht an einem andern Bischofssitz als an dem von Rom stattfinden? Warum könnte eine Bischofssynode nicht in Afrika oder Asien tagen? Hat denn die Kurie bloß zu geben? Hat sie es nicht nötig, zu lernen, sich auf verschiedene Situationen einzustellen, um fähig zu werden, das Andersartige wahrzunehmen und ihm in der Bewertung gerechter zu werden?

Wenn wir noch weiter ausgreifen, könnten wir auch eine ständige Dezentralisation ins Auge fassen, wenigstens für einzelne Sektoren und Dienste der Kurie. Warum sollte nicht ein Dikasterium, das sich mit den Angelegenheiten der Ostkirchen befaßt, seinen Sitz in einem Geisteszentrum im Orient haben (beispielsweise in Jerusalem oder Beirut)? und würde das Sekretariat für die Einheit der Christen nicht mit Vorteil seinen Sitz in Genf haben, um in besserem Kontakt mit den Organen des Weltkirchenrates zu stehen? Und könnte das Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen (und vielleicht auch die Kommission «Iustitia et Pax») nicht für gewöhnlich in irgendeinem Zentrum Asiens arbeiten? Wir sprechen von diesen Möglichkeiten nur, um ein bestimmtes Empfinden zu fördern und auf eine spezifische Problematik hinzuweisen, nicht, weil wir uns nicht bewußt wären, daß sich gegen die konkreten Vorschläge zahlreiche Einwände erheben lassen.

3. Doch damit die Kurie zu dieser neuen Rolle und zu diesem neuen Stil übergeht, braucht es ein totales Umdenken auch auf der *Ebene der Rechtsnormen und der bürokratischen Technik.*

Der Kompetenzenwirrwarr, der vor der letzten Reform noch offensichtlicher war, sowie die gegenwärtige Konzentration des kurialen Lebens um die entscheidende Instanz des Staatssekretariates könnten letzten Endes auf eine Sakralisierung irgendeines Aktes oder Amtes der Kurie hinauslaufen und zu einer Decke für eine Amtsausübung werden, welche die Kompetenzen aufhäuft, statt sich in den Dienst ihres Urquells und ihres eigentlichen Sitzes zu stellen. Gegenwärtig bestehen Kongregationen, die für ein bestimmtes Territorium zuständig sind (Propaganda Fidei, Ostkirchen), andere sind zuständig für eine bestimmte Angelegenheit (Glaube, Kult) und wieder andere für eine bestimmte Personenkategorie (Bischöfe, Ordensleute). Nur schon vom funktionalen Standpunkt aus stellt diese Struktuierung eine chaotische Vervielfachung und Verzettelung dar; sie macht es leicht, sich von der Suche nach der *Klärung der Kompetenzen* zu dispensieren, die den Sinn für die Grenzen, die Verstärkung des Respektes vor der Person, die Aufwertung des Subsidiaritätsprinzips ermöglicht. Wir wollen gar nicht sprechen von den bürokratischen Methoden, welche die Erfordernisse der formalen Instrumente ganz zum Schaden der persönlichen Beziehungen überbetonen und so zu Mißbräuchen und Entstellungen führen können wie die, die im berüchtigten «Fall Illich» zutage traten.

Überdies besteht das vielleicht noch schwerer wiegende Problem der *Qualifikation der Akte* der römischen Kurie. Heute läßt sich nur sehr schwierig ausmachen, ob es sich bei den einzelnen Fällen um gesetzgebende oder richterliche oder ausführende oder administrative oder bewertende oder nachforschende Akte handelt. Der Umstand, daß sich die Ebenen gegenseitig auswechseln lassen, kann Eigenmächtigkeiten ermöglichen und jedes Verantwortungsprinzip faktisch aufheben. Es ist ja klar, daß der Weg, der zur Hervorbringung eines administrativen Aktes genügen würde, nicht zureichen kann oder direkt widerrechtlich sein kann bei der Setzung eines gesetzgebenden Aktes. Bereits im konkreten Leben der Kirche besteht die Tendenz, den Wert von allem, «was von Rom kommt», auf die gleiche Stufe zu stellen, und heute gibt es in den Gewissensurteilen, die im Raume dieser «induzierten» Mentalität herangereift sind, zwei gegensätzliche Lösungen: Den einen ist es erst dann wohl, wenn sie den maßgeblichen Charakter der Weisungen der römischen Kurie – und zwar in gleicher Weise aller, ohne irgendeine Unterscheidung zu treffen – aufs höchste gesteigert haben; die andern, die an Zahl immer mehr zunehmen, fühlen sich berechtigt, die Verpflichtungskraft jedes kurialen Dokuments möglichst herunterzuspielen. Die Krise hat noch viele andere Gründe als bloß die «schleierhafte», gewissermaßen gewollt ununterscheidbare Situation, in die sich die verschiedenen Akte der Kurie versetzen (als ob schon der Schatten der päpstlichen Gewalt genügen würde, um die Geltungsidentität irgendeines Aktes für den Bereich des christlichen Gewissens automatisch zu sanktionieren). Doch muß man sich auch der Auswirkung dieser besonderen Verantwortlichkeitssituation der kurialen Struktur bewußt sein.

In diesem Zusammenhang müßte auch die Frage der kirchlichen Gerichte neu bedacht und eine Dezentralisation der *Rechtsprechung* ins Auge gefaßt werden, so daß auf metropolitaner oder doch interdiözesaner Ebene der Sitz bestimmt würde, wo über Rekurse gegen Bischöfe entschieden wird.[3]

Schließlich noch die beunruhigende Frage: Wer urteilt über Irrtümer oder Rechtsmißbräuche der Kurie? Der Vorwand, der Primat bilde die letzte Instanz, hat keine Geltung für kuriale Akte, die von der wirklich «vollen», «letzten und endgültigen» Ausübung des Primates, der Unfehlbarkeit garantiert ist, so verschieden und so weit entfernt sind. Die Kurie sollte nicht nur für den Sektor der Angelegenheiten, die das Strafrecht und somit den Gerichtsapparat der Gerichtshöfe angehen, son-

dern auch für den ganzen Umkreis ihrer Tätigkeit konkrete Instrumente zur Kontrolle, zur Prüfung, zur Korrektur, ja zur Opposition vorsehen. Solange die Kritik nicht einen rechtlichen, institutionellen Raum findet, wird die Kurie in den Augen der gewöhnlichen Christen nicht voll glaubwürdig sein, denn diese sind schließlich «Personen» im vollen, echten Sinn des Ausdrucks.

4. Damit all dies sich machen läßt, ist es notwendig, daß sich die Kurie mehr als «*menschlicher*» Dienst strukturiert. Unter «Menschlichkeit» verstehen wir hier nicht nur einen Geist und ein Empfinden, d.h. ein wirkliches Achten auf den Menschen, sondern auch ein ganzes Gefüge von Kriterien und Instrumenten, die nach dem Ausweis der Geschichte unerläßliche Vorbedingungen dafür sind, daß auch innerhalb der institutionellen Strukturen dieses sogenannte «menschliche Empfinden» gewährleistet bleibt.

Wir denken dabei an die *Wichtigkeit des informativen Sektors* und der Nachrichtendienste. Jedes römische Dikasterium sollte vor allem ein Zentrum sein, das nützliche Angaben sammelt, sichtet und in Umlauf bringt. Es genügt nicht, daß es, wie dies schon der Fall ist, eigene Archive und auf den neuesten Stand gebrachte Bibliotheken anlegt; das ganze gesammelte Material sollte zur Verfügung gestellt und im Rahmen des Möglichen mutig und großzügig wieder in Umlauf gebracht werden.

Doch zu diesem Zweck müßte der Brauch der «Geheimhaltung» revidiert werden. Auch wenn das Durchsickern einer Nachricht nicht einen Skandal und journalistischen Klatsch darstellt, wird die Information durch ein von vornherein bestehendes Mißtrauen der öffentlichen Diskussion und Meinung gegenüber wenigstens sorgfältig dosiert. Die Kirche hat feierliche, aufgeschlossenste Dokumente über die öffentliche Meinung vorzuweisen, doch müßte vor allem die Kurie Vertrauen in dieses Instrument der Bewußtseinsbildung, der Prüfung und der Machtkontrolle an den Tag legen.[4]

Auch müßte die Kurie aufrichtiger und prophetischer daran gehen, in ihrem Personal die Kleriker und Männer abzubauen, so daß dieses Bestreben Zeichen von Vertrauen und Mut und nicht von Integrationspolitik wäre.

5. Der Übergang zum Thema der *Armut* liegt gedanklich nahe. Das Zweite Vatikanum hat wiederholt betont, daß die Kirche sich wieder entschiedener zum Gesetz der Nachahmung des armen und demütigen Jesus bekennen wolle; es hat ausdrücklich gesagt, daß man das Vertrauen nicht auf die zeitlichen Mittel setzen (und zu ihnen nur soweit unbedingt notwendig Zuflucht nehmen) dürfe, und es hat von neuem die Selbständigkeit der Kirche gegenüber der politischen Macht bekräftigt. Doch diese Ideale müssen in konkrete Verhaltensregeln übersetzt werden, und zwar auch, was die Strukturen betrifft.

An die Ordensleute hat das Zweite Vatikanum die Mahnung gerichtet: Es genügt nicht, daß die einzelnen Mitglieder innerhalb der Ordensfamilie arm sind, sondern auch das Ordensinstitut als solches muß Armut zum Ausdruck bringen. Dies hat auch für die Kurie zu gelten.

Vor jedem weitern Reformversprechen in dieser Richtung wäre wenigstens etwas zu fordern: die Veröffentlichung der Bilanzen und der Einnahmequellen. Nur so könnte sodann klar darüber geredet werden, ob der Vatikan mit dem kapitalistischen Finanzimperialismus der Geldmächte verhängt ist oder nicht, und überdies darüber, ob es angezeigt ist oder nicht, daß man zur Deckung der zentralen Spesen die ganze Christenheit unmittelbar heranzieht vermittels fester Beiträge und Zuschüsse der einzelnen Ortskirchen. Und darüber hinaus wird sich noch das Problem stellen, wie man die so zeichenhafte Sorge für die Armen dadurch verdeutlichen könnte, daß man auch auf der Ebene der Zentralkurie frühere Strukturen wiederherstellt, deren Aufgabe es wäre, das «Überflüssige» (im Sinn des Evangeliums) effektiv zugunsten der Armen zu verwalten.

In die gleiche Optik müßte das Gespräch über das Karrierewesen und über die *Zeitdauer der Dienste an der Kurie* versetzt werden. In einer statischen Gesellschaft erschien eine Anstellung auf Lebenszeit als etwas ganz Normales und Selbstverständliches; in einer dynamischen Gesellschaft wie der heutigen verbreitet sich das Prinzip der Zeitweiligkeit einer Anstellung immer mehr. Dieses würde, auch wenn man der Notwendigkeit Rechnung trägt, jemanden, der ganze Jahre im Dienst der Kirche geopfert hat, nicht schädigen oder für die Zukunft um seinen Unterhalt bringen darf, innerhalb des Gottesvolkes einen viel lebhafteren Wechsel in der Besetzung dieser Dienste an der Gemeinschaft ermöglichen, so daß ein ständig erneuerter Kreislauf von Ideen, Erfahrungen und Personen stattfände. So schwänden viele Aussichten auf eine Karriere dahin, die manchmal zu gemächlicher Routine führen oder viel von der notwendigen Geistesfreiheit nehmen können. Zudem würde die Möglichkeit geschaffen, für die verschiedenen Aufgaben von Mal zu Mal die fachkundigsten und erfahrensten Personen auszulesen (und nicht, wie

heute, noch ganz junge, die vielleicht ihr ganzes Leben hindurch keine andere Erfahrung machen als die der Kurie), so daß diejenigen, die im ständigen Dienst der Kirche stehen, beweglicher wären und zwischen den verschiedenen Kirchen auch in horizontaler Richtung beständig Austäusche von Personal, von Mitarbeit, von Erfahrung, von Leben stattfänden.

6. Schließlich halten wir es auch für die Kurie für dringlich, die *missionarische und ökumenische Aufgeschlossenheit* der Kirche ansichtig zu machen. Der Sektor «ad extra» bedingt nun den «ad intra». Die Zukunft der Kirche liegt in der Mission. Die Verlegung gewisser kurialer Ämter oder wenigstens Akte, von der wir weiter oben gesprochen haben, entspricht diesem Anliegen.

Hier aber wollen wir vor allem darauf bestehen, daß die Kurie sich die missionarische und ökumenische Dimension der Kirche ehrlich zu eigen machen muß. Es genügt nicht, daß das Dikasterium für die Evangelisation (die Ex-Propaganda) besteht und lebt; es muß auch wirklich die gesamte Tätigkeit der andern Abteilungen in diesem Sinn beleben. Es genügt nicht, daß drei Sekretariate für den Ökumenismus (das für die Einheit der Christen, das für die nichtchristlichen Religionen und das für die Nichtgläubigen) bestehen; sie müssen die gesamte Tätigkeit der Kurie durchformen. Immer noch ist der Eindruck verbreitet, diese Organismen seien an die «Peripherie» der Kurie verlegt gleichsam als Grenzpatrouillen, die mehr zum Erweis dafür dienen, daß gewisse wichtige, nicht wegzuschiebende Anliegen der christlichen Welt präsent gehalten werden, und zwar mehr aus apologetischen Motiven als aus überzeugtem Engagement in die echte Reform der Stils der katholischen Kirche. Wir hingegen sind der Ansicht, daß in der Tätigkeit der Kurie das Beispiel des «Zusammengehens», mit dem vom Zweiten Vatikanum begonnen worden ist, nicht nur weiterdauern, sondern sich noch verstärken sollte; nichts dürfte getan werden ohne die «andern» (die von den genannten Sekretariaten zeichenhaft präsent gehalten werden); keine Dokumente sollten von irgendeiner römischen Amtsstelle vom Stapel gelassen werden, ohne daß es den wachsamen, verantwortungsbewußten Blick der Organe des ökumenischen Dialogs passiert hat (und zwar nicht erst im letzten Moment, wenn die Veröffentlichung nicht mehr zu umgehen ist). Es steht dabei die Aufrichtigkeit und somit Glaubwürdigkeit all dessen auf dem Spiel, was die katholische Kirche gesagt, versprochen, gefördert und bis anhin geleistet hat. Und was den päpstlichen Primat betrifft, so kann dies dessen «paulinische» Dimension erweisen, die im Primat des römischen Stuhls enthalten ist: ein Thema von großer theologischer Tragweite, das praktisch ausgefaltet zu werden verdiente, um die ökumenischen und missionarischen Möglichkeiten aufzuzeigen, die mit der «sakramentalen» Natur, die das Zweite Vatikanum der Kirche zuerkannt hat, gegeben sind.

Schluß

Wir haben ideale Vorstellungen entworfen, die nicht leicht zu verwirklichen, aber für die Zukunft der Kirche doch möglich sind. Die tatsächlichen Schritte sind zu bemessen, indem man die Schwierigkeiten, die realen Möglichkeiten berechnet und indem man den guten Absichten und hochgemuten Vorsätzen dessen, der die römische Kurie in ihrer jetzigen Gestalt leitet, großen Kredit einräumt. Der Weg ist lang; er erfordert Opfer und – sagen wir es ungescheut – immer mehr Eile. Wichtig ist, daß das Problem in ehrlicher Anerkennung seiner Wichtigkeit diskutiert wird, ohne theologischen Haß und ohne daß man gleich bereit ist, gegen jeden, der die Stimme der Kritik zu erheben wagt, ein Anathema zu schleudern.[5] Vor allem hat man zu beweisen, daß man sich in Bewegung setzt, daß eine Bewegung in Gang kommt. Dann würde auch schon ein schwacher Ansatz zu einer Reform, sofern er nur vom Streben nach einer umgreifenden wirklichen Erneuerung beseelt ist, für die Kirche einen echten Hoffnungsschimmer bedeuten und zukunftsverheißend sein. Und heute sind hoffnungweckende Zeichen, vor allem von seiten der Kirchenleitung, sehr vonnöten.

[1] Über das Subsidiaritätsprinzip, seine Anwendung auf den Staat und seine bloß analoge Übertragung auch auf die Kirche besteht eine umfangreiche Literatur. Wir verweisen einzig auf die Arbeit von R. Metz: La subsidiarité, principe régulateur des tensions dans l'Eglise: Revue de Droit Canonique 22 (1972) 155–176.

[2] Den Bischofskonferenzen auf regionaler und nationaler Ebene, für Sprach- und Kulturbereiche, für Kontinente sollten die Aufgaben zuerkannt werden, die auf diesen Ebenen die korrekteste und funktionalste Ausführung finden, weil sie mehrere Kirchen interessieren und über den diözesanen Rahmen hinausgehen. Wir denken namentlich an manche Funktionen der Nuntiaturen und der Vertretungen bei den einzelnen Staaten, an die Erarbeitung kirchenrechtlicher Normen außerhalb einiger allgemeinster Grundsätze. Vgl. hierzu K. Mörsdorf, L'autonomia della Chiesa locale: Atti del Congresso internazionale di diritto canonico, 1970 (Milano 1972) I, 163–185.

[3] Vgl. F. Zanchini di Castiglionchio, Problemi di decentramento della giurisdizione ecclesiastica dopo il Concilio: Studi di diritto canonico in onore di M. Magliocchetti (Roma 1974) III, 3–15.

[4] Innerhalb möglichst weiter Grenzen haben alle Getauften das Recht, zu wissen, was in der Kirche vorgeht, und in das kirchliche Geschehen einbezogen zu sein. Beispielsweise ist bei den verschiedenen Kongregationen und Sekretariaten eine ganze Reihe von Dokumenten in Ausarbeitung. Während der Ökumenische Rat der Kirchen entsprechenden Dokumenten auch schon in der Vorbereitungsphase möglichst große Publizität zu verschaffen sucht, damit die Kirchen und die Christen sich in sie einbezogen fühlen und an ihnen mitarbeiten können, verlangt die Kurie im allgemeinen, sie bis zum Zeitpunkt ihrer endgültigen Veröffentlichung mit strengstem Geheimnis zu umgeben. Man braucht sich nicht zu verwundern, daß es dann viele gibt, die sagen, diese Dokumente interessierten sie nicht, denn sie kommen ihnen fremd vor. Wäre es nicht vielleicht besser – auch um zu zeigen, daß die Kirche wie alle noch auf der Suche ist und daß sie den Weg der Geschichte geht –, diesen Dokumenten auch im Lauf ihrer verschiedenen Vorbereitungsetappen eine entsprechende Publizität zu geben?

[5] In seiner neuesten Schrift «Lo Spirito Santo nostra speranza» (Roma 1975) wünscht auch Kardinal Suenens, daß die Kirche «offen sei für eine Kritik vom Evangelium her» (S. 23–27). Er bedauert, daß leider «die Kinder des Lichtes» weniger zur Selbstkritik bereit sind als «die Kinder der Finsternis» (S. 24). Er führt diesbezüglich die eindringliche Mahnung an, die Paul VI. bereits 1963 an die Mitglieder der Kurie gerichtet hat und worin er sie bat, «Kritiken demütig, nachdenklich, ja dankbar entgegenzunehmen. Rom hat es nicht nötig, sich taub zu stellen gegenüber den Anregungen, die ehrlichmeinende Menschen an es richten, und erst recht nicht, wenn es Stimmen von Freunden und Brüdern sind» (ebd.).

Übersetzt von Dr. August Berz

LUIGI SARTORI

geboren 1924 in Roana (Vicenza), 1946 zum Priester geweiht. Er studierte am Diözesanseminar von Padua und an der Päpstlichen Universität Gregoriana, ist Lizentiat der Philosophie und Doktor der Theologie, war Professor für Philosophie und ist Titularprofessor für Theologie am Seminar von Padua, doziert Theologie an der Theologischen Fakultät Mailand, ist Präsident der Italienischen Theologischen Gesellschaft, war Redakteur der religionswissenschaftlichen Zeitschrift «Studia Patavina», ist Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Nebst zahlreichen Aufsätzen veröffentlichte er u.a.: Blondel ed il Cristianesimo (Padova 1953), Teologia della storia (Padova 1956), È Dio il regista della storia? (Milano 1961).

GIOVANNI CERETI

geboren 1933 in Genua, 1960 zum Priester geweiht. Er promovierte 1956 an der Universität Genua in Rechtswissenschaften und studierte anschließend in Genua und Rom (Gregoriana) Theologie, war als Seelsorger in Genua, in der Zentralafrikanischen Republik und in Rom tätig. Er veröffentlichte u.a.: Commentario al Decreto sull' ecumenismo (Torino 1965), Matrimonio ed indissolubilità: nuove prospettive (Bologna 1971), Lettera ad una religiosa, ovvero della tenerezza (Torino 1974).

Serie Piper:

Hans Küng

20 Thesen zum Christsein

Küng hat das, was ihm für christliches Denken und Handeln in unserer Zeit wichtig erscheint, in 20 Grundthesen zusammengefaßt und knapp erläutert. Das Buch ist zugleich eine Arbeitshilfe für Diskussions- und Arbeitsgruppen, in Religionsunterricht, Erwachsenenbildung und Studium.

In jeder Buchhandlung. DM 6.–

Vor kurzem erschien erstmals das über 4500 Titel und sehr ausführliche Register enthaltende Fachverzeichnis

Das Katholische Schrifttum

500 S., Taschenbuchformat 11×18 cm, Schutzgebühr DM 17,–.

Der vom Verband katholischer Verleger und Buchhändler herausgegebene Katalog bietet eine klar gegliederte Übersicht und ist in jeder Buchhandlung erhältlich.

Peter Fiedler / Dieter Zeller (Hrsg.)
Schülergabe Anton Vögtle

Gegenwart und kommendes Reich

Jesu eschatologische Erwartung und ihre Auslegung in den Evangelien

ca. 240 Seiten, kart. 48,– DM

ISBN 3–460–00061–9

Jesus und seine Jünger rechneten mit einem baldigen endgültigen Anbruch der Gottesherrschaft. An dieser Naherwartung haben Paulus und die ersten Christen festgehalten. Die Geschichte hat sie widerlegt.

Zweitausend Jahre, nachdem Jesus in seinem Auftreten die Gottesherrschaft nahegekommen, ja bereits zeichenhaft anbrechen sah, betet der heutige Christ immer noch um das Kommen des Reiches Gottes. Eine Antwort auf sein Dilemma bieten schon die Evangelien. Sie versuchen, die Spannung zwischen ungeduldiger Erwartung und aufkommender Enttäuschung für das Ausbleiben des sichtbaren Gottesreiches zu lösen.

Die Beiträge dieser Schülerfestschrift zum 65. Geburtstag von Anton Vögtle umkreisen den damit umschriebenen Themenkreis. Sie erheben nicht nur die Aussage der Evangelien, sondern auch jene der ihnen vorausliegenden Überlieferungen.

Joachim Becker

Wege der Psalmenexegese

Stuttgarter Bibelstudien 78

141 Seiten, kart. 18,– DM

ISBN 3–460–03781–4

Wer sich in der Psalmenliteratur umsieht, gewinnt den Eindruck, daß verschiedene Richtungen oder ‹Methoden› in unversöhnlichem Gegensatz einander gegenüberstehen.

Die vorliegende Studie möchte den Leser dahin führen, wo die Weichen der Auslegung gestellt werden. Sie macht in umfassender Information die Grundlagen und Unsicherheitsfaktoren der rivalisierenden Methoden bewußt. Nicht zuletzt geht es darum, die gegensätzlichen Positionen ohne falschen Pluralismus zu integrieren und ihre relative Berechtigung herauszustellen. So leistet Becker einen bedeutsamen Beitrag zum Verständnis der Gebete Israels.

Verlag Katholisches Bibelwerk

7 Stuttgart 1
Silberburgstraße 121A

Vorwort

Dieses Heft zum Thema «Geistliches Leben und Konflikte» entspricht nicht völlig der dafür gemachten Planung. Ereignisse, die nicht vom Willen der Herausgeber abhingen, haben uns gezwungen, den Plan abzuändern und das Wort nur spanischen und französischen Autoren zu erteilen. Diese Änderungen haben aber dennoch die ursprüngliche Zielsetzung nicht so weit umbiegen können, daß sie nicht mehr deutlich zum Vorschein käme: die Konflikte zu begreifen als einen oft notwendigen Motor im Leben der Gläubigen und nicht als eine beschämende Schwächeerscheinung.

Gewissen Lesern könnte es scheinen, daß die Beiträge dieses Heftes im Sinne einer einzigen These ausgerichtet worden seien. Dem ist nicht so im strengen Sinne dieses Wortes. Die Absicht war, Männern und Frauen das Wort zu geben, für die Christus eine ursprüngliche und oft umstürzlerische Persönlichkeit darstellt, für die aber zugleich das Christentum in seiner historischen Verwirklichung und seinen ideologischen Erscheinungsweisen eine Quelle der Spaltung, des Kampfes und des Zweifels ist. Was bei diesem Ansatz auf dem Spiel steht, kann man schon aus dem Beitrag von Martine Sevegrand ermessen, der deutlich genug die Problematik aufreißt, die sich aus der Entscheidung ergibt, die zwar Sache einer Minderheit sein mag, die aber für die heutige Kirche von größter Bedeutung ist. A. Durand eröffnet mit einem mehr reflektierenden Beitrag den Weg zu einer echten Situationsbestimmung des Konfliktes und zeigt seine Notwendigkeit für das evangelische Zeugnis auf, und zwar in einer Sicht, in der der Klassenkampf als ein streng umschriebener Begriff ins Auge gefaßt wird.

Was mit dieser Debatte auf dem Spiel steht, wird man auch ermessen können bei der Lektüre der Artikel, die dem Zweifel oder den Konflikten im Vollzug des Glaubens selbst gewidmet sind. Die alten Lehren erweisen sich heute als unzulänglich, wenn es darum geht, der Glaubenserfahrung einer großen Zahl von ernsten und aufrichtigen Christen gerecht zu werden. Diese Problematik wird noch verstärkt durch die Perspektiven in den anderen Beiträgen und Berichten. Selbst wenn im Laufe der Geschichte der Konflikt von der Kirche oft in dem Willen gesucht worden ist, das Wahre vom Falschen zu scheiden, so ist es doch genauso wahr, daß er oft eher als ein letzter Ausweg hingenommen wurde als daß man in ihm eine dynamische Dimension des Lebens der Kirche und des christlichen Glaubens selbst gesehen hätte.

Es kann bei diesem Heft nicht von einer Synthese die Rede sein. Wir unterbreiten hier eine Reflexion, die oft auf einem ganz bestimmten Engagement und manchmal auf mühsamen Kämpfen basiert. Der Glaube erscheint hier weniger als etwas Ideologisches und wohl mehr als Bindung an den, der sein Urheber ist und dessen leidenschaftliches Antlitz wir mit unseren frommen Empfindungen, mit unseren künstlichen Einheitskonstruktionen, mit unseren billigen Liebenswürdigkeiten und mit unseren voreiligen Moralismen verschleiern. Ich hoffe, daß diese Leidenschaft, die unsere Geschichte mit ihrem Feuer in Brand setzt und die man aus tausend guten Gründen löschen möchte, die Einheit dieses Heftes bilden möge.

CHRISTIAN DUQUOC

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Beiträge

Juan Carmelo García

Christliches Leben und geschichtlicher Konflikt: eine gegenseitige Ignoranz?

Obwohl die Weite – und zweifellos auch die Vielschichtigkeit – der Begriffe, die im Titel dieser Reflexion aufeinander bezogen werden, es erfordern würden, mit einer gewissen Präzisierung dieser Begriffe zu beginnen, ziehe ich es vor, die Strenge der Sprache, ja selbst der Begriffe zu opfern, um im Hinblick auf das von mir angestrebte Ziel mehr Raum zum konflikthaften, zwangsläufig polemischen Anpacken des Problems zu lassen.

Und notgedrungen habe ich zu Beginn einige Koordinaten des Raumes anzugeben, der mich situiert – nicht um freundlichkeitshalber mich selbst vorzustellen (was in meinem Fall des Interesses entbehrte), sondern als eine unumgängliche Voraussetzung, um mich verständlich machen zu können, und auch als Warnruf, um mehr oder weniger absolute Verallgemeinerungen, die auf Kontextverschiebungen beruhen, zu verhüten. Überdies werde ich so den Jüngern von M. Foucauld (zu denen ich mich nicht rechne), denen so viel an der Frage «Wer spricht?» liegt, Genugtuung verschaffen, so daß sie mich nicht von vornherein ablehnen.

Die härtesten geschichtlich-strukturellen Koordinaten, die meinen Raum – und den der meisten – manchmal bis zum Erwürgen abgrenzen, gehen vom Spanien des Jahres 1936 aus. Meine ganze Geschichte ist mit diesem Ausgangspunkt gegeben. Von den nicht sehr verschiedenartigen, doch verwickelten Bündeln von Variabeln, die sich über meinem Raum gebildet haben, möchte ich hervorheben:

* Ein als Bürgerkrieg und in der Sprachregelung der spanischen katholischen Kirche als «Kreuzzug» bezeichneter geschichtlicher Konflikt, der in blutigem Ringen drei Jahre dauerte und zwei bestimmte Volkshälften aufeinanderprallen ließ: die eine, die im Sinn der Volkseinheit liegende Ziele verfolgte und verteidigte, indem sie eine radikale Veränderung der Besitz- und Machtstrukturen anstrebte, und die andere, welche gegensätzliche Interessen verteidigte. Die zweite Partei siegte über die erste. Beiden Polen strömten wirtschaftliche, politische und gesellschaftliche Kräfte zu mit gegensätzlichen Auffassungen über die Welt, die Gesellschaft, den Menschen, die Geschichte und auch über – Gott. Die katholische Kirche ergriff Partei für die Sieger – eigentlich hatte sie dies schon viele Jahre vorher getan –, indem sie den Krieg und den Sieg legitimierte und den Glaubensausdruck, die Religion, das «christliche» Leben mit all ihren Einflußzonen in den Dienst derer stellte, die den Krieg gewannen. In ganz verschiedenen Formen, in Sprechweisen, die auf die jeweiligen Adressaten abgestimmt waren, wobei man sich einen «wissenschaftlichen» oder «theologischen» Anstrich gab, glossierte man praktisch während geraumer Zeit und mit großer Macht und Majestät den Ausspruch Napoleons: «Gott steht auf der Seite derer, die über mehr Gewehre verfügen.»

* Seit dem Ende des Bürgerkrieges und als dessen Folge zwingt man im spanischen Staat die nationale Einheit auf, indem man auf allen Registern die «nackte Gewalt» ausübt, von der B. Russel spricht.[1] Die «Einheit», der «Friede», die «Ordnung» ... und andere Male die «sakrosankte katholische Religion» mit allem, was sich daraus ableitet, werden nationalisiert – nach offizieller Version, um die Wirklichkeit und das Bewußtsein des spanischen Volkes zu sichern, das, zu einem einzigen Verband gebündelt, das Schicksal, in eine monolithische, totale Form eingezwängt zu sein, schlecht erträgt. Wer während dieses langen Prozesses den «Frieden» und die «Ordnung» Spaniens erlebt hat, ist imstande, das letzte Konstitutivum der biblischen Personifikation des Bösen zu erfassen, das in unserer Welt in Form «nackter Gewalt» existiert[2] sowie als Wurzelgrund gewisser Sünden, die sich in der geschichtlichen Natur eines Volkes ansiedeln und denen es gelingt, seine besonderen «Dämonen» zu sein.

* Diese Gewalt hat sämtliche Gesellschaftskreise und -einheiten in ein Zwangssystem gepreßt, indem sie die Gesellschaft auf der kollektiven Furcht aufbaut und zusammenhält, die sich in

einer massiven Unterwürfigkeit – offiziell «Konsens» genannt – äußert. Diese wird gesellschaftlich in starr repressiven Institutionen, Lebensformen und Verhaltensweisen organisiert, die das Aufkommen und die Entwicklung von Identitätsmöglichkeiten sowohl der «normalen» Gesellschaftsklassen und -gruppen als auch der Einzelpersonen stark behinderten. Die Anomie war so total, daß es nicht bloß zu einer Störung zwischen der Gesellschaftsstruktur und ihrem kulturellen Zusammenhang kam, sondern geradezu zu einem Bruch und einer Trennung zwischen dem «Leib» und der «Seele» der Gesellschaft, zu einem Tod, der indes nicht von den Krämpfen begleitet wurde, wie sie sonst bei einer solchen Agonie eintreten. Die Zugehörigkeitswelten und das Bezugsuniversum des spanischen Volkes sind einander fremd geworden, da während dieser ganzen Zeit der schizoide Zustand angedauert hat, womit die Gefahr gegeben ist, daß man nicht mehr die Kräfte zur «Gesundung» aufbringt, wenn die Umstände sich ändern.

* Auf diese Weise hat die herrschende Ideologie das Bild der Wirklichkeit überdeckt. Sie war bestrebt, ihre «Dogmen» und ihre «Orthodoxie» aufzuzwingen, so daß die Geistesstruktur derer, die sich nicht integrierten (wenige Reduits von Menschen und Ideen, die dazu verurteilt sind, im Schatten und in der Klandestinität dahinzuleben), immer noch unter dem fanatischen Dogmatismus leidet, die den von uns erlittenen ideologischen (und politischen) Faschismus charakterisierte. Innerhalb des Einflusses der Kirche – des Hauptapparates der herrschenden Ideologie – war vor allem bis zum Kulminationspunkt des «nationalen Katholizismus» als der offiziellen Staatsreligion und des offiziellen Status der Religion die institutionelle, ideologische und moralische Diktatur das herrschende Regime, so daß die Mehrheit der Gläubigen und sogar diejenigen, die aus der Kirche geflüchtet sind, die psychischen Stigmen dieser dogmatischen Orthodoxie an sich tragen.

* Eine weitere Grundkomponente der Wirklichkeit, die mich situiert, wird von der konkreten Gesellschaftsformation und den von der herrschenden Klasse aufgezwungenen Handlungsmodellen innerhalb der kapitalistischen Produktionsweise bestimmt. Die Erklärung und der Hintergrund für den Bürgerkrieg liegen in der Verteidigung des kapitalistischen Systems, das sich rasch entwickelt hat, bis es ungeahnte Wachstums- und Widerspruchsquoten erreichte. Seit 1939 hatte unter den damaligen internationalen Verhältnissen das spanische Volk mehrere Hungerjahre und dazu die Ausplünderung und Aussaugung durch die im «neuen Regime» geschützten Spekulanten zu erleiden. Während dieser Periode und in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg unterwarf uns das Delirium der «nackten Gewalt» einem Status paranoischer Autarkie, in dem die Wirtschaftsmacht und -kontrolle der wohlhabenden Klasse noch anwuchs. Die Erfordernisse der Expansion des Wirtschaftssystems erheischten ein neues Modell, und zwanzig Jahre nach dem Krieg öffneten sich die Grenzen, so daß zur Zeit, als fremde Kapitalien Einzug hielten, um «die wirtschaftliche Entwicklung voranzutreiben», sich neue Produktions- und Tourismusmärkte auftaten und vor allem der große europäische Arbeitsmarkt, wohin die Söhne des Krieges, des Hungers und der Autarkie sich begeben konnten, um ihre Kraft zu verkaufen. Dies ist der Zeitpunkt der großen Proletarisierung, die die Industrialisierung stützt und begleitet; diese wird von einer Klasse beherrscht, die nur in wenigen Ländern so günstige Bedingungen zur Kapitalanhäufung vorgefunden hat. Denn dieser Prozeß – und vielleicht sämtliche Subprozesse, die während dieses langen Zeitraums im wirtschaftlichen, politischen und ideologischen Bereich vor sich gegangen sind – hat zur Triebfeder den beschleunigten Impuls, durch die Konzentrierung und Zentralisierung des Kapitals dieses um jeden Preis – «falle wer fallen mag!» – anzuhäufen. Ohne diesen Deutungsschlüssel mit all seinen Charakteristiken und Zyklen ist es unmöglich, das «spanische Phänomen» zu begreifen – und, wie ich glaube, das westliche Phänomen. Denn dieses Land ist ein Resonanzboden und eine Reproduktionsstätte für sämtliche Probleme und Widersprüche, die während der letzten Jahrzehnte im kapitalistischen Westen produziert worden sind. Eines der unentwirrbaren Wesenselemente dieses Prozesses ist die erzwungene Veränderung der Arbeitsteilung der Quantität wie der Qualität nach. Und damit die unvermeidliche Zuspitzung der Spannungen, die in latenter Form durch diese Produktionsweise erzeugt und geschaffen wurden.

Daß diese Spannungen zeitlich mit dem Niedergang der Mythen der «nackten Gewalt» und

des auf sie folgenden noch schlimmeren Monolithismus zusammentrafen, hatte zur Folge, daß seit einigen Jahren die «verschleierten» Konflikte in allen Sektoren und auf sämtlichen Ebenen an den Tag treten, und daß es angesichts der Klärung und Transparenz der Realität gebieterisch notwendig wird, sich eindeutig zu entscheiden und sich einer der beiden Fronten dieses unerbittlichen Kampfes zu verschreiben. Daß in den letzten Jahren immer mehr Konflikte jeder Art ausbrachen, diente neben vielem anderem dazu, die wissenschaftlichen Theorien über den Gesellschaftskonflikt zu erproben und die Mechanik der Ausarbeitung dieser Theorien, ihre Voraussetzungen sowie ihre Befähigung zu entdecken, wenigstens den Kontext, worin wir uns bewegen, zu erklären. Auch hinsichtlich dieser Dimension ist die Option, die wir treffen, von entscheidender Bedeutung, und daß wir uns einer Partei verschreiben, ist wohl oder übel ein unerläßliches Mittel zur Objektivität der Analyse und der Theoriebildung. Ich glaube, ich brauche nicht weiter zu betonen, daß die angeblich neutralen Haltungen sowohl auf theoretischer Ebene wie in der Wahl des Standortes im gesellschaftspolitischen Raum entweder naive Illusionen oder berechnete Kalkulationen von einer Position aus sind, die man bereits einnimmt.

Für jeden einigermaßen aufrichtigen Analytiker gehört dies heute zu den Dingen, die offensichtlich sind.

Diese Koordinaten:

* Ein Bürgerkrieg, der in kühler Wildheit bis heute aufrechterhalten wird vermittels seiner Konsequenzen und der Siegesmechanismen
* Gegensätzliche Auffassungen über den Menschen, die Gesellschaft, die Geschichte und über den möglichen Auftrag, den man zu vollziehen hat
* Auf dem Glauben (?) basierende christliche Praktiken, die so unvereinbar sind wie z. B. einerseits die Allianz mit der «nackten Gewalt», deren Sakralisierung und unerbittliche Ausübung nach allen Enden hin und anderseits der aus Furcht erstickte Protest in der Hoffnung, daß es eines Tages möglich sein werde, die Frohbotschaft zu feiern
* Die nackte Gewalt, die während ungefähr vierzig Jahren über ein Volk herrscht, und alles, was nicht die Macht selbst ist, absolut verachtet
* Die massive Zerstückelung der Identifikationsmöglichkeiten, die durch starke Repressions- und Überwachungsapparate und durch das fanatische Bombardement von seiten der großen ideologischen Diktatur noch verschlimmert wird
* Eine Klassengesellschaft, worin die Ausbeutung kompakt strukturiert ist ohne auch nur ein einziges der liberalen Zugeständnisse, die das kapitalistische System in andern Regimen üblicherweise gewährt hat

laufen struktural auf die Wirklichkeit hin zusammen, in der ich zu leben habe, und bieten so, wie ich hoffe, überreiche Gewähr, daß zur Reflexion über den sozialen und geschichtlichen Konflikt günstige Voraussetzungen vorliegen. Und, wie ich meine, auch zur Reflexion über das sogenannte «christliche Leben».

Welche Theorie erfaßt uns?

Wenn wir die Gesellschaftswissenschaften nach den Gründen und Erklärungen für das «Üble» an der Wirklichkeit fragen, so stoßen wir infolge der verschiedenen Diagnosen, die von den «Doktoren» gestellt werden, auf einen Wirrwarr von Antworten. Dabei erscheint die Symptomatologie, obwohl sehr verwickelt, doch klar und konstant. Ist dem so, weil die Wissenschaft irren kann?

Wie es der Erziehung, die wir erhalten haben, entspricht, habe ich natürlich die Bücher befragt, zunächst die klassischen Autoren, sodann die in «Mode» stehenden und die modernen. Unter den orthodoxen Lehren der Gesellschaftswissenschaft, der Gesellschaftstheorie, der Soziologie und ihrer Zweige finden sich kaum Antworten auf die Gesamtwirklichkeit. Ich bin auf anregende Teilantworten gestoßen, die dieses oder jenes Phänomen, ein Bündel von Zusammenhängen und deren Fluß und Rückfluß erklären, als ob es sich dabei um isolierte Welten handelte, die bloß aus einer Oberfläche beständen; wenn ich jedoch die kausalen Wurzeln zu entdecken suchte, die unsere Realität aufweist und die sehr verwickelt sind, habe ich bloß Vermutungen, Anspielungen und so etwas wie die Aussage angetroffen, daß sich die Realität deswegen nicht nach den Theorien richte, weil sie eben nicht Realität sei...

Bei einem berühmten – weltberühmten – Autor konnte ich zu meiner Verwunderung lesen: «Sofern die Theorie ‹gute Theorie› ist, so liegt, gleich welches Problem sie nun direkter angehen mag, kein Grund zur Annahme vor, daß sie sich nicht *ebenso* auf die andern Probleme anwenden lasse.»[3] Unser Problem betrifft die Bedingung: «Wenn die Theorie gut ist...» Es ist hier nicht der Ort, die soziologischen Theorien, ihre epistemologischen Voraussetzungen und «wissenschaftlichen Zielsetzungen» zu prüfen. Da wir uns aber irgendwie auf den Beitrag der Wissenschaften beziehen müssen, der in den Konfliktstheorien konkrete Gestalt angenommen hat, können wir auch nicht verhehlen, daß wir sie als unzulänglich beurteilen (bei einigen «Schulen» handelt es sich um eine radikale

Unzulänglichkeit, bei andern um das unzulängliche Erfassen der Totalität und der Kausalität), als tendenziös ansehen (was unserem Kriterium entsprechend im Grunde auf die objektiven Herkünfte des Status der Wissenschaftler zurückgeht, auf die Politiken, in die sich ihr Wissen eingliedert, und auf die Auffassungen und Zielsetzungen, die ihren Forschungs- und Theoretisierungspraktiken zugrunde liegen; diesbezüglich behalte ich mir das Urteil über die subjektiven Intentionalitäten und Haltungen der Gesellschaftswissenschaftler vor) und daß es für uns fraglich ist, ob sie sich durch Experimente und in Laboratorien verifizieren lassen, die zumindest so fraglich wie akzeptabel sind.

Wenn wir die Literatur, die sich speziell mit dem Konflikt befaßt[4] und die in die Theorien über die Gesellschaftsveränderungen eingebettet ist, gründlich studieren, so werden wir inne, daß dieser Begriff innerhalb der Gesellschaftstheorien einen nuklearen Charakter erhält, und wir gewahren, wie sehr die verwendeten Kategorien und Werkzeuge noch unvollendet sind und sozusagen noch in den Anfängen stecken.[5] Vielleicht wäre das gleiche zu sagen in bezug auf das Studium der «Gesellschaftsordnung», die im Prinzip als Begriff erscheint, der den Gegensatz zum Konflikt bildet. Allerdings halte ich die Position mancher Soziologen nicht für richtig, die sich für einen eklektischen Weg zu entscheiden scheinen, dem es darum geht, nicht nur die theoretisch oder technisch soziologischen Meinungen je zur Hälfte miteinander zu verbinden, sondern auch die ideologischen Substrate oder Weltbilder, die hinter – und vor – den unterschiedlichen Meinungen liegen. Die Problematik der mehr oder weniger technifizierten, technologisierten und kybernetisierten Theorien liegt darin, daß es nicht die Werkzeuge sind, mit denen sie arbeiten, noch selbst ihre Thesen, die sich in irgendeinem bestimmten Hier und Jetzt bestätigt haben, noch selbst ihre Verallgemeinerungen für ähnliche Situationen (sofern und soweit die Bedingungen und Voraussetzungen vorliegen, welche die Hypothesen bestätigten), sondern daß es die Auffassungen über die Gesellschaft, die Geschichte und den Menschen sind, die sie stützen und ihnen Sinn geben. Und trotz der Anstrengung der modernen Soziologie, die sich von den Klassikern löst und sich auf die Analyse der Phänomene und ihrer Zusammenhänge verlegt hat, um deren Konstitution und Funktionieren sowohl innerhalb der Gesellschaftssysteme als auch in einem Vergleich zwischen den Systemen zu erklären, so bleiben sie deswegen doch nicht von den – vielleicht philosophisch-sozialen, jedoch nicht metasozialen – Fragen nach ihrer praktischen und theoretischen Begründung verschont.

Aus diesem Grund ist es unerläßlich, den Strukturalismus–Funktionalismus und seine mehr oder weniger orthodoxen Derivate nach dem ideologischen – und vielleicht politischen – Hintergrund ihrer Integrationstheorien zu fragen, nach dem Maß der Realität, das die harmonische Gesellschaft besitzt, nach der Option für das institutionelle Gleichgewicht, nach der Ursache der Ordnung und nach dem Wofür der Normalität. Und im Hinblick auf die Rolle und die Funktion, die all das in unserer heutigen Welt gespielt hat und spielt, muß man sich gründlich nach der realen und möglichen Wahrheit fragen, zu der sie uns führt. Ich sehe bereits, daß ich um Antworten ersuche, die über das spezifische «campus» der Wissenschaft der Soziologie hinausgehen, doch ist es nicht das intellektuelle Interesse, das fragt, sondern die gesellschaftliche Wirklichkeit, die, obwohl das uns Beschwerden macht, keine Spezifizierungen und methodologischen Grenzen respektiert, sondern brutal undifferenziert, impliziert, verwickelt und als eine interdependente Einheit vor uns hintritt. Und es ist nicht damit getan, daß man nach dem Begriff «Anomie» greift, um die Krankheiten zu erklären und zu suchen, die Verrenkungen zu heilen – oder die Abweichungen zu berichtigen –, denn das «Übel» ist totaler und sitzt tiefer. Ich bin mir sehr bewußt, daß diese Realität, *die* Realität, an unserer Verständnis- und Erklärungsfähigkeit vorbeigeht und daß sie uns keine Zeit läßt, ihr den Weg zu verlegen, doch es genügt angesichts dessen nicht, eine bescheidene Haltung anzunehmen, «die der gesunde Menschenverstand gebietet» und uns damit zufriedenzugeben, das beizubringen, was wir «in unserer Begrenztheit beitragen können», sondern wir müssen die Kühnheit aufbringen, die wissenschaftliche Unschuld aufzugeben und die Ängste um das Entzweibrechen oder sogar um den Tod der «privilegierten Wissenschaft» zu besiegen, um nach neuen Deutungsschlüsseln zu suchen, die über den Daseinsgrund der so konstituierten Totalität Aufschluß geben. Und wenn es dazu notwendig wäre, das Vakuum zu ertragen, Partei zu ergreifen oder mit dem befürchteten Irrtum in Berührung zu kommen, sich dabei die Hände zu beschmutzen – wer weiß, ob nicht diese neuen «Status» es ermöglichen würden, sich eine der Dimensionen der realen Objektivität anzueignen, die heute der wissen-

schaftlichen Masse des Strukturalismus – Funktionalismus abgeht.[6]

Vom Gebiet der Wissenschaft (oder der Wissenschaftler) auf das Feld der Politik und Kultur übergehend, möchten wir zur Beantwortung des Titels, den wir über diesen Aufsatz gesetzt haben, von der Übereinstimmung des «christlichen Lebens» mit dieser Auffassung des Konflikts und mit den Gesellschafts- und Kultursystemen sprechen, die diese Auffassung tragen, stützen und sich mit ihr legitimieren.

Hier bedeutet der Konflikt etwas Schlechtes, das trotz der Ordnung, des Guten, der Harmonie und der Respektierung der Werte und der Erfüllung der Normen vorkommt, die, sofern sie gut integriert sind, die Gesellschaft aufbauen und das Glück sichern. Die aktiven Träger dieser Gesellschaft sind die «Rollen», die in strenger Verantwortung und in hierarchischer Unterscheidung der Funktionen erfüllt werden, wobei die Autorität zuoberst steht, alles präsidiert und sich geschmeidig ausbreitet zum Konsens der einzelnen und der Gruppen hin. Die Dynamik der Gesellschaft ist evolutiv und perfektiv. Zu einem Konflikt, ob dieser nun die Gruppe, die Person oder die gesamte Gesellschaft betrifft, kommt es dann, wenn innerhalb des Ganzen, das selbstverständlich bereits konstituiert – und zwar gut konstituiert – ist, Werte und Interessen zusammenprallen. Falls dieser Konflikt sich nicht von den normalen Kontrollorganen des Ganzen «verdauen» läßt, muß er zum Verschwinden gebracht werden. Falls er sich integrieren läßt, wird man ihn sogar pflegen, damit er in den Teilen des Ganzen eine dynamisierende Funktion erfülle und behilflich sei, die vielleicht veralteten Normen wieder à jour zu bringen und zu verlebendigen. Hier wird bloß eine Modernisierung und Reform vorgenommen. Alles, was darüber hinausgeht oder eine Alternative für die Globalität vorlegen will, ist etwas Fremdes und muß durch die legitime Macht und alle Mechanismen, die zu schaffen und zu legitimieren sind, zerstört werden. Die Gewaltsamkeit, mit der diese Zerstörung vorgenommen wird, ist «normativ» und bisweilen «heilig», denn nur die Unterwerfung unter die Ordnung oder unter die renovierte Ordnung, die von denen, die in der Gesellschaft die Macht innehaben, aufgestellt worden ist, bildet das Kriterium für die Gültigkeit der Ziele und Mittel. Und es ist nicht verwunderlich, daß die Institution, Gruppe oder Gesellschaft «Auslaßventile» schafft, die zu Sicherheitsventilen werden gegenüber Konflikten, die bei der Aufrechterhaltung des Gleichgewichts voraussichtlich entstehen.[7]

Es ist deshalb, gesellschaftlich gesehen, nicht abnormal, daß die Kirche und die Religion in den Integrationsgesellschaften eine so entscheidende Rolle spielt. Und es ist deshalb auch nicht abnormal, daß der religiös-moralische Klebstoff von den Mächten mit Bedacht verwendet wird. Es ist weder unlogisch noch soziologisch abnormal, daß die religiösen Machtinstitutionen zu wichtigen Apparaten der Staaten, sogar der laizistischen Staaten, werden innerhalb der ideologischen Region. Und es entspricht ganz dieser Normalität, daß die kirchlichen Einflußschemata in den Kreisen, in denen die Religion wie die Familie, das privatisierende Bewußtsein der Einzelpersonen, die religiösen Organisationen sich zu sedimentieren sucht, Bindemittel sind, welche die Ordnung zusammenhalten, und zu konservativen Kräften werden. Was dies mit dem Evangelium und mit dem Glauben zu tun hat, steht allerdings auf einem andern Blatt geschrieben.

Ein zweiter, wenn auch nichthomogener theoretischer Block wird von so mächtigen Strömungen gebildet wie die von Lockwood, Coser, Dahrendorf, Galtung, Mills ... u.a., die den Konflikt als Schlüssel zur Deutung der sozialen Wirklichkeit und als Kraft ansehen, aus der ihre Veränderungsdynamik hervorgeht. Die Voraussetzungen sind denen des Strukturalismus-Funktionalismus entgegengesetzt, doch respektieren sie die Zivilisation, in der sie sich bewegen.

Diese Theorie sagt:

«1. Jede Gesellschaft und jedes ihrer Elemente unterliegt zu jedem Zeitpunkt dem Wandel» (der Gesellschaftswandel ist allgegenwärtig).

«2. Jede Gesellschaft ist ein in sich widersprüchliches und explosives Gefüge von Elementen» (der Gesellschaftskonflikt ist allgegenwärtig).

«3. Jedes Element in einer Gesellschaft leistet einen Beitrag zu ihrer Veränderung.»

«4. Jede Gesellschaft erhält sich durch den Zwang, den einige ihrer Mitglieder über andere ausüben.»[8]

Diese Theorie kommt der Wirklichkeit und ihren tiefen Triebkräften näher, doch erhellt sie uns nicht den Geschichtsentwurf, auf den die Veränderung hindrängt, und auch nicht die Zusammensetzung und Ursächlichkeit des Konflikts.

Auch wenn wir wahrnehmen, daß in der uns bekannten Wirklichkeit der Konflikt eine Grundform des sozialen Lebens ist, so bleibt doch noch

u.a. die Frage anhängig, ob das, was wir Konflikt nennen, der Gesellschaft Daseinsberechtigung gibt. Anders gesagt: Ob der Konflikt eine gültige Kategorie ist, um sich auf Wirklichkeiten verschiedener Natur zu beziehen. Handelt es sich dabei nicht um einen formalen, nicht substantivischen Begriff, der sich infolgedessen auf die bloße Adjektivation beschränken muß? Dieses Problem hängt ganz eng mit einem weitern zusammen, das ebenfalls pendent ist: Welches ist die Einheit des sozialen und geschichtlichen Konflikts? Oder welche Einheiten gewährleisten, daß ein Konfliktsprozeß sich in den Bau der Geschichte einfügt? Oder sind die Gesellschaft und die Geschichte bloße Umrandungen eines in Raum und Zeit verlaufenden Prozesses, wo alles, was in diesen vorhanden ist und existiert, an ihrer «Natur» teilhat?

Ich bin nicht der Ansicht, daß die Typifizierung der Konflikte mit ihren Unterabteilungen uns zur Lösung des Problems verhilft. Von latenten oder manifesten Konflikten, von Konflikten in individuellen oder kollektiven Systemen, von systeminternen Konflikten oder von Konflikten zwischen Systemen sprechen heißt noch nicht das Verständnis für die objektiven gesellschaftlichen Wirklichkeiten (Systeme, Strukturen, Kollektive) schärfen, die durch ihre Beschaffenheit selbst in Konflikte geraten müssen, wenn die nicht intentionellen, sondern materiellen Finalitäten, die man vorschlägt, einander widerstreiten oder entgegengesetzt sind.

Einen Schritt weiter zum Eigentlichen bringt uns der von Lockwood eingeführte Begriff «substratum»; mit ihm zeichnen sich die Wurzeln des Gesellschaftlichen ab, obwohl er uns nicht über die Natur des Geschichtlichen Aufschluß gibt. Wenn man uns sagt, das «substratum» sei die Disposition der Mittel in einer Handlungssituation, welche verschiedene Lebensverhältnisse strukturiere und Interessen von normativem Charakter hervorbringe, verankert man uns in der Materialität des Realen und seiner Zusammensetzung: die Produktionsmittel, die politische Macht, der gesellschaftliche Status, die Elemente des kollektiven Bewußtseins.[9] Diese vier Fundamente konvergieren oder entstehen interdependent in einem Einheitssubjekt von kollektivem Charakter und komplexer Struktur, das Welten von Herrschaftsbeziehung bestimmt und hervorbringt. Vielleicht darf man es nicht mit der herrschenden Klasse identifizieren, um nicht vereinfachend zu reden, doch verweist uns das «substratum» als Kategorie auf die alte und immer wieder neue Frage nach dem Subjekt und dem Objekt der Geschichte sowie auf die Notwendigkeit, das Gesetz zu entdecken, das den Schlüssel bildet für die Konstitution der gesellschaftlichen Wirklichkeit und ihre Dynamik der möglichen Utopie entgegen. Und in diesem Sinn müssen wir wohl oder übel trotz aller Vorurteile uns den Wurzeln des Marxismus zuwenden.

Ich vermute, daß in diesem Moment und durch diese kurzen Bemerkungen sich «der Konflikt zuspitzen» wird. Marx – mit seinen Konsequenzen – ist ja nicht nur der Klassiker des sozialen und geschichtlichen Konflikts, sondern ruft an und für sich schon sowohl auf wissenschaftlicher wie auf politischer Ebene Konflikt hervor.[10] Es verhält sich ja so: Wenn die Wissenschaft als die Synthese verifizierbarer Aussagen bestimmt wird, so wird diese Definition allen Wissenschaftlern widerspruchslos genehm sein. Doch wenn die Realität die Verifikation vornehmen soll, dann kommt es zum Meinungsstreit (Max Horkheimer).

Und wenn überdies als Kategorie des Erkennens, der Interpretation und der Verifikation die «Praxis» im strengen Sinn dient, dann wird in diesem Prozeß der Konflikt zum Gesetz. Und wenn darüber hinaus diese Praxis vorangetrieben werden muß von einem Kollektiv, dem wir nicht bloß nicht angehören, sondern das objektive Interessen hat, die den unsern widerstreiten, dann greifen wir zur Gewalt und suchen mit allen Mitteln gewaltsam zu verhindern (und hier rechtfertigt das Ziel – unser Ziel die Mittel – unsere Mittel), daß es zu diesem Prozeß kommt; und dabei geben wir uns nicht Rechenschaft darüber, daß wir damit wieder einmal mehr bekräftigen, daß die Grundthese des Marxismus stimmt und der Wirklichkeit entspricht.[11]

Man muß sich vom «Bann, den die paranoide Angst vor dem Marxismus hervorruft», befreien und zugeben, daß er die umfassendste Wissenschaft von der Konfliktstotalität ist. Andererseits kann man mit Recht sagen, daß der Deutungsschlüssel für den Konflikt von alten und modernen Denkern beschafft wurde, die von unserer westlichen Zivilisation nicht geächtet worden sind: In einem scheinbar linearen Verständnis stellt ihn Simmel als einen zur Sozialisierung unerläßlichen, mit der Sympathie abwechselnden Mechanismus dar; die gesellschaftlichen und politischen Darwinisten erblicken in ihm den Motor zur Veränderung der Geschichte. M. Weber weist dem Spiel der Übereinkünfte und Konflikte – unter dem Begriff «Kampf» – eine gesellschaftskonstituie-

rende Rolle zu. Sämtliche Gesellschaftswissenschaftler, die den Konflikten ein «pondus» zuschreiben, lassen sich von der marxistischen Auffassung inspirieren, auch wenn sie unter deren Postulaten eine Auswahl treffen, und man kann eine immer stärkere und kreativere «Marxisierung» aller Humanwissenschaften beobachten, die sich darauf verlegen, die Hintergründe der sozialen Wirklichkeiten zu erkunden und sich in den Dienst am Aufbau einer Welt zu stellen, worin es sich zu leben lohnt.

Es darf uns keine Ruhe lassen, den Ursprung, die Natur und die Finalität des Konflikts zu entdecken. Die alles verdrehenden Fanatiker, die von ihrer Konstitution her zur Verleumdung neigen, stützen sich für gewöhnlich auf eine der albernsten Behauptungen, welche die menschliche Bosheit hervorgebracht hat, um diejenigen in Mißkredit zu bringen, die sich um die Veränderung der Gesellschaft bemühen, denn sie klagen sie an, sie suchten «den Konflikt um des Konfliktes willen» und sie erzeugten Haß und weckten die niederen Instinkte. Diese Projektion psychischer Motive und «emotionaler Verirrungen» auf den kollektiven Prozeß ist eine der subjektiven, privatisierenden Belastungen, die das Wirklichkeitsverständnis verhindern. Diese «Strömung» pflegt sich der – mehr oder weniger tiefen – Tiefenpsychologie zu bedienen, um ihre Auskünfte über die Wirklichkeit zu rechtfertigen. Doch ist schon seit längerer Zeit erwiesen, daß sich das konflikthafte Verhalten – selbst das der Individuen – nicht einzig durch dieses Instrument verstehen läßt.

Wir haben das Problem ein weiteres Mal in die Arena der objektiven Gesellschaftsrealität zu versetzen, und hier werde ich, da ich keinen bessern Rat weiß, mich bemühen, mich an das weise Schema eines alten chinesischen Meisters zu halten, das dadurch, daß es die radikalste Problemstellung bietet, zudem zum Bezugs- und – wer weiss? – zum Bestätigungspunkt werden kann für die Verifikationen des christlichen Lebens.

Der Widerspruch, der Konflikt, die Überwindung... – und die christliche Praxis?

Der Beginn dieses zweiten Teils ergibt sich aus einem groben Sachverhalt, der sich kaum in Frage stellen läßt, auch wenn einige seine Evidenz bestreiten: Die Einheit unserer heutigen Welt zerfällt in zwei gegensätzliche Blöcke. Es ist unerläßlich, diese beiden Gegenpole zu kennen, die sich «natürlich» gebildet haben oder bei denen es natürlich ist, daß sie sich geschichtlich gebildet haben.

Was bedeutet und besagt dieser Sachverhalt, der sich durch alles hindurchzieht?

Der alte chinesische Meister sagt uns etwas scheinbar so Unwichtiges, daß es uns entweder als eine simple Behauptung oder als ein Gesetz des Universums vorkommt: In der Geschichte des menschlichen Erkennens hat es in bezug auf die Gesetze der Weltentwicklung stets zwei Gesichtspunkte gegeben: den metaphysischen und den dialektischen Gesichtspunkt, die zwei gegensätzliche Weltauffassungen bilden. Dies bringt zwei Entwicklungsauffassungen mit sich: die Entwicklung als Verminderung und Vermehrung, als Wiederholung, oder als Einheit der Gegensätze.[12]

Die metaphysische Sicht, aus der sich der Idealismus genährt hat, hat während vieler Jahrhunderte über Menschen und Dinge und auch über Gott geherrscht. Es gelang ihr sogar, über die philosophischen Realismen[13] und Materialismen zu herrschen. Und sie setzte sich durch – und in einigen Reduits sucht sie sich immer noch durchzusetzen – als die Quelle der wahren Wissenschaft und der Schlüssel zur Deutung des Glaubens (der idealisiert und metaphysiziert, als Superstruktur ideologisiert wurde). Die metaphysischen und metahistorischen Essentialismen sicherten (?) die Unveränderlichkeit und die Transzendenz der Realität. So war es zur Erklärung des «naturwidrigen» Funktionierens der Dinge und Menschen für sie notwendig, das Gute und das Böse ethisch zu essentialisieren (oder essential zu ethisieren, ja magisch zu personalisieren). Während man zu dieser Geisteskonstruktion zu gelangen suchte, reduzierte man in Wirklichkeit alles Materielle auf die plumpe Quantität. Der Nutzen, den die Mächtigen und Herrschenden – trotz aller quantitativen Berechnungen – aus dieser Lehre zogen, läßt sich nicht ermessen. Diese Auffassung hat heute ihr Operationsfeld offensichtlich in der «westlichen Zivilisation» und ihre politischen und ideologischen Machtzentren in den verschiedenen Strukturen, die den liberalen kapitalistischen Markt von zu konsumierenden Gütern, Produkten und Ideen stützen und beliefern. Daß sie im Westen ihren Sitz hat, besagt nicht, daß alle Menschen des Westens sie teilen oder daß sie im Osten und im Orient ausgerottet ist. Darum charakterisiert man sie besser nicht von der Geographie und der Geopolitik her, sondern von ihren epistemologischen Voraussetzungen und wirtschaftspolitischen Inhalten aus, denn eine Gesellschaftsform produziert

und entwickelt sich nicht außerhalb ihrer selbst oder durch die Kraft von außerhalb der Gesellschaft stehenden Agenten oder durch natürliche Bedingungen, sondern durch dialektische Konfrontationen der gegensätzlichen Pole von Interessen, Absichten, Dingen, Menschen, Natur, Kultur ... in der Vielfalt ihrer Ebenen und Zusammensetzungen, die verwickelt voneinander abhängig und miteinander verkettet, von innen her aufeinander bezogen sind. Diese inneren Widersprüche der Realität sind die Grundursache ihrer Entwicklung und Bewegung, ihrer Qualifizierung und Umgestaltung.

Das Gefüge von Widersprüchen ist die Grundstruktur, welche das Rückgrat und das Band der Einheit des Ganzen bildet und woraus sich die Veränderung der Gesellschaft ergibt. Je nach der Richtung und dem Sinn dieses Prozesses (und je nach den Kräften, die darin aufeinanderprallen) wird die Gesellschaft diese oder jene Form aufweisen, dem einen oder dem andern Ziel zusteuern ohne schicksalshafte Determinismen. Es ist schwer, anzugeben, was innerhalb und was außerhalb dieses synchronisierten Systems im Widerstreit liegender Interkausalitäten liegt, doch damit man das angeben kann, muß man wissen, daß das Äußere die Bedingung der Veränderung und das Innere die Grundlage der Veränderung sein wird, da das Äußere durch das Innere wirkt; hier gibt es keine Kausalitäten ohne kausalen Grund.

Die dialektische Auffassung der Welt und der Gesellschaft benötigt eine dialektische Erkenntnistheorie und ein «Instrumentar», das ebenfalls dialektisch sein muß, damit es in der Wahrnehmung und Analyse angewendet werden kann, um die Bewegung der Widersprüche und die Natur der Wirklichkeit adäquat zu erfassen und vor allem um diese Wirklichkeit aufzulösen. Die dialektische «Praxis» und die «dialektische Vernunft» gehören diesem Zusammenhang an, und in dem Maß, als sie in die Tat umgesetzt werden, verstehen wir, daß diese Bewegung von Gegensätzen die gesamte Wirklichkeit und jeden Prozeß jeglicher Realität umfaßt; die im Konflikt aufeinander bezogenen Pole halten die Einheit der Gegensätze aufrecht und bringen sie voran durch die Überwindung des einen durch den andern einer neuen, gleichfalls konflikthaften Einheit entgegen.

Der universale und absolute Charakter des in der Realität vorliegenden Widerspruchs wird im Konkreten partikukär und relativ, da der Widerspruch in einem jeden der Objekte und zwischen den einen und den andern Objekten vorkommt. Die konkrete Weise, in der der Widerspruch und sein Prozeß in jedem Element vorhanden ist, ist das, was ihn typisiert und differenziert, ihn unterscheidet und qualifiziert und wodurch er mit dem andern zusammenstößt und in Beziehung tritt, in die einander entgegengesetzten Einheiten der Gesamtwirklichkeit integriert. Und all dies nicht fixistisch, sondern prozessual und sich wandelnd.

Das erscheint so elementar, wird aber manchmal zum Teil vergessen selbst von einigen Marxisten, die das Wirklichkeitsverständnis zu verabsolutieren und Begriffe, ja selbst Slogans zu dogmatisieren trachten, indem sie aus Weisungen Gesetze und aus der Sprache eine «Orthodoxie» machen..., während der Prozeß der Analyse und Umgestaltung sich immer erneuert und permanent Kreativität und kritische Einstellung erheischt.

Nicht nur ist der partikuläre Charakter jedes Widerspruchs zu entdecken, sondern auch der partikuläre Charakter jedes Widerspruchselements und jedes Moments innerhalb des Prozesses. Und es bildet kein genügendes Kriterium, sich auf die mechanische Reproduktion des Widerspruchs zu berufen und auf die simple Spiegelung in den Dingen oder im Geist. Die Einwirkung auf jedes Moment oder Element hat sich nach dessen Bedingung zu richten, wenn wir wollen, daß die Umwandlungs- oder Veränderungstätigkeit korrekt, wirklich «Praxis» sei.[14] Und wenn wir die Welt des Objektiven und der Objektivität annehmen, ist es notwendig, daß wir streng sind und vor den Ansprüchen und Berichtigungen, die von der Realität gemacht werden, nicht in Subjektivismen, Oberflächlichkeiten und Einseitigkeiten ausweichen.

Der entscheidende Punkt bei der Entdeckung der dialektischen Realität ist mit dem Hauptwiderspruch sowie mit dem Hauptaspekt jedes Widerspruchs gegeben, denn über diese Achsen verläuft der Grundimpuls des Prozesses und seiner Lösung, so daß wir sogar sagen können, daß vom Hauptgerippe aus auch irgendwie die andern Widersprüche bestimmt werden, indem die Richtung des Prozesses bestimmt wird (so wie in den nebensächlichen Widersprüchen die Richtung durch deren Hauptpol gesteuert wird). Es gibt einige Kriterien, die das «Ausweiden» der Gesellschaft einspuren, obwohl die Vermittlungen der verschiedenen Aspekte Schritt für Schritt zu vollziehen sind; d.h. in den Widersprüchen zwischen den produktiven Kräften und den Produktionsbeziehungen liegt der Hauptaspekt in den produktiven Kräften; im Widerspruch zwischen der Praxis und

der Theorie besteht der Hauptfaktor in der Praxis, im Widerspruch zwischen der Wirtschaftsbasis und der Superstruktur in der ökonomischen Basis. Dies gilt im allgemeinen; doch unter gewissen Bedingungen stellen die Nebenfaktoren die entscheidenden Hauptfaktoren im Widerspruch dar, und wir sehen, daß es Momente gibt, wo allein der Wandel der Produktionsverhältnisse die Entwicklung der produktiven Kräfte hervorzurufen vermag, wo es unerläßlich ist, daß vorher die Theorie formuliert und verbreitet wird, damit es zu einer revolutionären Praxis kommt, und wo es notwendig ist, das Umrühren und den Wandel auf den ideologischen und politischen Feldern hervorzurufen, damit sich die wirtschaftliche Grundlage verändern kann.

Die Entdeckung aller dieser Aspekte (die verschiedenen Ungleichheitsweisen im Widerspruch, der Hauptwiderspruch und die von ihm abhängigen Widersprüche, der Hauptfaktor und die Nebenfaktoren jedes Widerspruchs) innerhalb einer Gesellschaft und innerhalb der Gesamtheiten und Einheiten, die sie in einem bestimmten Raum- und Zeitpunkt bilden, sind unerläßliche Schlüssel, damit diejenigen, die einen qualitativen, radikalen Wandel der Gesellschaft anstreben, die Strategien des Vorgehens korrekt festlegen und die Lenkung der Gesellschaft und der Politik richtig steuern.

Von dieser Weltsicht her ist der Konflikt radikal und unersetzlich, für die Realität und ihre geschichtliche Dynamik wesentlich. Den Daseinsgrund und die Erklärung für jeden der Konfliktspole finden wir in dessen Gegenteil, und aus beiden – in ihrem Widerstreit – setzt sich die reale Einheit zusammen. Ja, es scheint klar, daß jeder Pol die Tendenz hat, sich unter bestimmten Bedingungen in sein Gegenteil zu verkehren (im Konflikt zwischen den Gesellschaftsklassen macht diese Tendenz eine große Etappe des Prozesses aus); was nicht Bedingungen unterliegt, ist der Kampf der Gegensätze, die einander ausschließen, denn ob er sich nun in relativer Ruhe befindet (latenter Konflikt) oder in der Etappe sichtbaren Wandels (manifester Konflikt), hat der Kampf absoluten Charakter. Und nur wenn man von der Latenz- zur Sichtbarkeitsphase übergeht, bieten sich die Garantien – die Möglichkeit, auf der die Hoffnung gründet –, vom quantitativen Wandel zum qualitativen Wandel überzugehen, das Neue aufkommen zu lassen, den Gegensatz zu überwinden, um einen höheren Stand der Dinge zu erreichen.

Wenn der zwischen den Gegensätzen bestehende Widerstreit radikal antagonistisch ist, wird – falls die objektiven Bedingungen dazu günstig sind – eine Zeit kommen, wo dieser Antagonismus zur Revolution oder zum Krieg führen wird, weil das der einzige Weg ist, um den früheren Stand der Dinge zu überwinden. Doch nicht alle Widersprüche sind antagonistisch, und sie befinden sich nicht immer im Zustand des Antagonismus, auch wenn in den von der kapitalistischen Produktionsweise beherrschten Gesellschaften die objektiven Klasseninteressen in unversöhnlichem Gegensatz stehen und früher oder später die Gesellschaftsrevolution unumgänglich machen.

Während der Widerspruch und der Konflikt universal sind, richten sich die *Formen*, sie zu lösen, nach ihrer geschichtlichen Natur und dem Intensitätsgrad ihres Widerstreites. Es ist nicht richtig, eine Kampfesform zum Prototyp sämtlicher Widersprüche zu machen, wie man zuweilen von seiten einiger linksgerichteter Bewegungen dies will.

Um seine allgemeine Theorie zu kodifizieren, spricht Coser von zwei großen Dimensionen des Konflikts: von der Intensität und der Violenz.[15] Doch gerät auch dabei das Problem auf falsche Geleise, denn diese zwei Dimensionen lassen sich nicht von den objektiven Bedingungen isolieren, die den Widerspruch schärfen, und deswegen sind sie an und für sich nicht absolute Indikatoren der Kategorie Konflikt. Den Konflikt zu isolieren, ihm ein eigenständiges Wesen zuzuschreiben, ihn zu dimensionieren, um ihn nach seiner Intensität und Violenz zu typisieren, kommt mir als eine abstrakte Reduktion vor, die eine Rolle zu spielen hat, wenn es darum geht, eine allgemeine Theorie über den sozialen Konflikt zu erarbeiten, die uns aber nicht die Schlüssel zu einer kausalen Gesellschaftswissenschaft in die Hand gibt. Ich glaube, daß wir auch auf dieser Ebene, die freilich tiefer liegt als die, auf die der Funktionalismus sich stellt, wiederum in den gleichen Fehler fallen. Der Konflikt ist nämlich Ergebnis und Ausdruck der Widersprüche und Weg, sie zu überwinden, doch diese Widersprüche sind es, die uns den Schlüssel zur Deutung und Kanalisierung des Konfliktes geben. Dieser Punkt ist von entscheidender Bedeutung nicht nur im Hinblick auf die Ausarbeitung einer Gesellschaftstheorie, sondern auch für den Aufbau und die Anwendung der Ethik des Konflikts im Rahmen der Befreiungsethik.

Diesbezüglich bin ich der Ansicht, daß wir Christen in die gleiche Verkürzung und Verdrehung fallen, wenn wir die Wirklichkeit und ihre Konflikte von bloß ethischen Perspektiven her analysieren – und beurteilen. Und in diesem Fall ist die Verkürzung eine zweifache:

* Verkürzung der Wirklichkeit, die mit unobjektiven Kategorien angesehen und verstanden wird und manchmal von absoluten, abstrakten und idealistischen Bezugsschemata her;
* Verkürzung des Glaubens, der damit auf die Wert- und Verhaltensfelder eingeengt bleibt und von den herrschenden Kräften und ihren Interessen manipuliert wird, die darüber befinden, ob die Verhaltensweisen und Sitten als gut oder schlecht zu gelten haben – je nach der Gültigkeit und Nützlichkeit, die sie in *ihrer* Ordnung spielen.

Es ist beispielsweise symptomatisch, daß dann, wenn die Ordnungschristen von den Gepflogenheiten in ihren verschiedenen Lebenskreisen (Familie, Schule, Unternehmen, Staat, Kirche, Gesellschaft...) her vom Frieden und von der Liebe zu allen als von «christlichen Werten» sprechen, sie stets als ein behagliches absolutes «an sich» ansehen und nicht als den objektiven Pol, der innerhalb des Widerspruchs einen Konfliktsprozeß auslöst, um die Negationen dieses Friedens oder dieser Liebe zu allen zu überwinden. Sie verlegen sich darauf, ihren Glauben nicht durch die Realität zu vermitteln, ihn nicht zur Geschichte, nicht zum tätigen Einsatz werden zu lassen, ihn nicht in die Wirklichkeit umzusetzen. Sie verwenden die «Religion» als Legitimation, als Rechtfertigung oder zur Beschönigung – mit einem Wort: als herrschende Ideologie – der Ungleichheit, der Oppression, der Herrschaft, der «etablierten Unordnung», des Systems, das ihren Interessen dient.

Und wenn die Christen vermittels der ideologischen Mechanismen diese Glaubensauffassung auf die Unterdrückten projizieren und diesen durch die Forderungen der damit zusammenhängenden «christlichen Moral» aufzwingen, so bringen sie die «Religion» als Entfremdung, als Zügel gegenüber der Objektivierung und Dualisierung der Widersprüche, als Opium für das Volk, als Wirklichkeitsverdrehung und Flucht vor den geschichtlichen Aufgaben, die man zu übernehmen hätte, in die Gewissen hinein. Dies läuft darauf hinaus, Christus in Münzen, in Geld umzutauschen.

Im Spiel der um Geld verkauften und gekauften Ideen hat das Christentum sein von Grund auf konfliktgeladenes Wesen eingebüßt. Die Herrschaftsklassen haben es fertiggebracht, «die Religion zu einer Art Nationalpark einzuzäunen», trotzdem die Wahrheit mit den herrschenden Gewohnheiten nicht paktieren kann. Wenn Kierkegaard sagte, man könne nur auf antithetische Weise Christ sein, meinte er damit nicht die Christen, die im etablierten «christlichen Leben» auf der Weide sind.

Inwieweit hat Horkheimer recht, wenn er sagt, der Konflikt trete im Christentum, das als «Skandal» auf die Welt kam, noch gröber an den Tag, denn die ersten Christen hätten sich den überall herrschenden Sitten widersetzt und seien deshalb gemäß dem herrschenden Recht und Brauch verfolgt worden?

Solange die herrschende Klasse und die Macht in der Kirche die objektive Position einnimmt, die sie einst erobert hat, wird sie die offensichtlichen Klassen- und Machtgegensätze, die sie erzeugt und aufrechterhält, nicht zugeben können und infolgedessen wird sie mit allen mehr oder weniger brutalen oder subtilen Zwangsmitteln verhindern, daß in der unerdrückten Klasse das christliche Bewußtsein hochkommt. Wenn das Problem bloß die Gesellschaft beträfe, besäße es die Bedeutung, die der Prozeß der Klassenüberwindung im Herrschaftssystem hat, doch für einen glaubenden Menschen ist das Bedenklichste an diesem Problem die totale Degradierung und Manipulierung des Glaubensmotivs und -bestandes. Somit handelt es sich um ein im Grunde theologisches Problem.

[1] «In dem Grad, als die Ansichten und Gewohnheiten, die die traditionelle Macht aufrechterhalten haben, verfallen, wird diese entweder von Macht, die sich auf einen neuen Glauben stützt, oder von ‹nackter› Gewalt abgelöst, das heißt von einer Art Macht, die keinerlei Zustimmung von seiten des Untertanen beinhaltet. Von solcher Art ist die Macht des Schlächters über die Schafe ... und der Polizei über entdeckte Verschwörer» (B. Russell, Macht. Eine sozialkritische Studie [Zürich 1947] 69).

[2] Ein grundlegendes Ingrediens dieser Macht ist die mythische Sakralisierung der charismatischen Autorität, die durch irrationale, unmenschliche Haltungen und Entscheide aufrechterhalten und ausgeübt wird, welche diese Gewalt rechtfertigen oder ihrerseits von ihr legitimiert werden.

[3] T. Parsons, The Social System (The Free Press, Glencoe, Ill., 1951).

[4] Von dieser Literatur sind zumindest zu erwähnen:
J. Sh. Bernard, The sociological Study of Conflict: International Sociological Association. The Nature of Conflict etc. (1957) 33–177
D. Lockwood, Some remarks on the social Systeme (1956)
D. Lockwood, Social Integration and System Integration Explorations in Social Change (1964)
L. A. Coser, The Functions of Social Conflict (London 1956) = Die Theorie sozialer Konflikte (Neuwied a. Rh., Berlin 1972)
L. A. Coser, Social Conflict and Social Change: British Journal of Sociology VII/3 (1957)
R. Dahrendorf, Gesellschaft und Freiheit (München 1961)
R. Dahrendorf, Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika (München 1933)

R. Dahrendorf, Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft (Stuttgart 1957)
T. Schelling, La estrategia del conflicto (Tecnos, Madrid 1964) (dazu wären noch die Arbeiten von Galtung und Mills zu erwähnen).

[5] Ich verwende diese Ausdrücke mit Bedacht, um so die gesamte «marxistische Soziologie» davon auszunehmen, die für mich viel mehr als eine Sozialtheorie innerhalb einer Wissenschaft ist. Ich glaube, man muß vom Marxismus in seiner Globalität ausgehen: vom Marxismus als «Praxis» und Philosophie der Praxis, als Wissenschaft von einer Klasse mit dem Ziel, die Wirklichkeit zu verändern; man muß ihn als ein tragendes Gerüst ansehen, das die andern Soziologien (Theorien und Methodologien), soweit sie verifiziert und als gültig erwiesen sind, zu integrieren vermag.

[6] Jose María Maravall, ein junger spanischer Soziologe sagt: «Das funktionalistische Modell basiert auf einem vorwissenschaftlichen philosophisch-sozialen Gedanken, der die Gesellschaft als eine ‹moralische Gemeinschaft› versteht, die durch den homogenen Charakter der Werte, die allgemeine Bejahung dieser Werte und Normen, die ‹natürliche› Legitimität jeglicher Gewalt charakterisiert ist.» Ich greife diese Aussage nicht deswegen heraus, weil es sich dabei um eine große Entdeckung handeln würde, sondern weil man, wenn man auf sie den ideologischen Hintergrund der Religion und der Institution Kirche anwendet, der während so langer Zeit ihren Einfluß auf das christliche Leben bestimmt hat, sich darüber verwundert, wie gut die institutionelle und geistliche Praxis der katholischen Kirche mit ihren Integrationsmechanismen zu der funktionalistischen Deutung paßt. Die Autorität der Institution Kirche wird deshalb, sooft sie grundsätzliche Erklärungen abgibt, sehr auf der Hut sein müssen, daß sie nicht in funktionalistische Materialismen und entfinalisierte Theorien fällt. Die Hauptinkonsequenz liegt darin, daß sie keine Skrupeln hat, diese «Soziologie» und deren Rollen sich zu eigen zu machen, aber offiziell wie vor dem Teufel – ebenfalls dem offiziellen Teufel! – vor der Soziologie flieht, die den von ihr angestrebten Zielen besser entspricht.

[7] Es wäre aufschlußreich, zur Einübung in die Analyse dieser Positionen zwei Typen von Material miteinander zu vergleichen: auf der einen Seite beispielsweise die Arbeit von T. Parsons über den Kommunismus und den Westen, und auf der andern Seite irgendeine der Verlautbarungen des Lehramtes, worin vom Klassenkampf, vom Marxismus, von der Gewalt oder der Kontestation in der Kirche die Rede ist. Nur eine Frage: Wer hat die Ethik des dritten Weges geschaffen, wer wird von ihr begünstigt und auf welche praktische Soziologie stützt sie sich im Willen, an ihr festzuhalten?

[8] R. Dahrendorf, Gesellschaft und Freiheit. Zur soziologischen Analyse der Gegenwart (München 1965) 210.

[9] Vgl. José María Maravall, La sociología de lo posible: Siglo XXI, 1972.

[10] Zu dieser zweiten Ebene rechne ich die überaus große Mehrheit der «Lehren» und «Disziplinarnormen», die von den kirchlichen Hierarchien produziert worden sind.

[11] Die Geschichte und Struktur der spanischen Sozialausbildung vor allem in den Jahren, in denen sich mein Leben abspielte, bilden eine treffende Bestätigung der entscheidendsten Analysen des Marxismus, vor allem dann, wenn wir diesen nicht mechanisch verstehen, sondern mit kritischem, marxistisch elementarem Sinn.

[12] W. I. Lenin, Über das Problem der Dialektik.

[13] Wir, die – manchmal gegen starken Widerstand unsererseits – im strengen Thomismus geschult worden sind, haben ein Denkgerüst und gewisse Gewohnheiten bewahrt – verbunden mit mehr als einer wehmütigen Erinnerung –, die uns heute zur Rebellion aufstacheln, wenn wir sehen, wie der «Heilige» von seinen angeblich getreuesten Repetitoren nicht verstanden, sondern verschlimmbessert worden ist. Noch heute glaube ich, daß manche methodologische Montagen, ein Teil der epistemologischen Prinzipien sowie seine realistischen und materialistischen Wahrheiten von den Schülern des hl. Thomas als wissenschaftliche Disposition, wenn nicht als Habitus beibehalten werden sollten, wenn sie Marx lesen.

[14] Vgl. die Einleitung zum Buch von Fausto Franco, El hombre: construcción progressiva (Marsiega, Madrid 1973) (Juan Carmelo García, Tres adjectivos y una categoría) und La praxis como categoría: Pastoral Misionera (Madrid 1974).

[15] Dahrendorf hebt diese Dimensionen ebenfalls hervor.

Übersetzt von Dr. August Berz

JUAN CARMELO GARCÍA

geboren 1936 in Montemayor (Valladolid, Spanien), seit 1956 Dominikaner, nach philosophischen und theologischen Studien im gleichen Orden zum Priester geweiht. Er studierte ferner Wirtschafts- und Sozialwissenschaften und arbeitet seit 1970 in der «Cooperación al Desarrollo» als Verantwortlicher für Projekte in Ländern der Dritten Welt. Während zwei Jahren war er Professor am Höheren Institut für Pastoral zu Madrid, aus dem er wegen «Neueinstellung von Personal» ausgeschlossen wurde; 1974 wurde er zudem aus dem Orden ausgeschlossen. Er arbeitet an verschiedenen Zeitschriften für Theologie und Pastoral mit wie auch an spezialisierten Organen für Wirklichkeitsanalysen. Gegenwärtig ist er Leiter des Forschungs- und Studienzentrums für die Dritte Welt.

Alain Durand

Klassenkampf und christliche Versöhnungshoffnung

Gemeinwohl und Zusammenarbeit von Klassen

Wenn man die Lehraussagen betrachtet, die seit dem Entstehen der «christlichen Soziallehre» innerhalb der Kirche Geltung hatten, so sehen wir in ihnen einen unbestreitbaren Willen am Werk, zwischen den Menschen und den sozialen Klassen eine Praxis der Versöhnung zu fördern. Die Menschen sind weder geschaffen, um untereinander in Opposition zu leben noch um ihre Verhaltensweisen an egoistischen Interessen auszurichten. Jeder einzelne und jede Klasse werden nachdrücklich eingeladen, ihre begrenzten Sonderansichten hinter sich zu lassen, um ihr Verhalten mit den Erfordernissen des Gemeinwohls in Einklang zu bringen. Die Suche nach einer gesellschaftlichen Harmonie ist tatsächlich gebunden an die feste Überzeugung, daß es innerhalb der Gesellschaft ein für alle Menschen geltendes Gemeinwohl gibt und daß dies zugleich ein Wert ist, der verteidigt und gefördert werden muß. Für die Versöhnung unter den Menschen wirken bedeutet, jeden von ihnen und jede Klasse insgesamt anzufeuern, ihre jeweilige Betrachtungsweise hinter sich zu lassen, um so zu einer universalistischeren Sicht zu kommen. Daß Gegensätze und Konflikte entstehen, hat seinen Grund darin, daß die Verwirklichung des Gemeinwohls aus dem Blick verloren worden ist. Konflikte werden vor allem in einem negativen Licht gesehen, als durch menschlichen Egoismus aufgerichtete Hindernisse bei der Verwirklichung des sozialen Friedens, der Gerechtigkeit und der Brüderlichkeit.

Im tiefsten Grunde der sozialen Wirklichkeit findet sich ein allen gemeinsames Wohl, das heißt, daß seine Verwirklichung nicht zugunsten der einen und zuungunsten der anderen geschehen kann. In ihm sind alle Menschen solidarisch einander verbunden. Dieses Gemeinwohl kommt dem Wohlbefinden jedes einzelnen in dem Maße zugute, wie es dem Wohlbefinden aller zugute kommt. Das Gemeinwohl ist kraft seiner Definition alldem entgegengesetzt, was die Menschen uneins machen könnte, während es sie in ihrer gemeinschaftlichen Existenz bestätigt. Die Verwirklichung des Gemeinwohls, das zwar schon besteht, aber doch noch weiter zutage gefördert werden muß, müßte eigentlich ermöglichen, die Konflikte, welche die Menschen trennen, zu überwinden. Demnach wird hier alles so dargestellt, als seien Konflikte immer verbunden mit egoistischen Zielsetzungen oder mit einer mangelhaften Auffassung vom Gemeinwohl.

Das Gemeinwohl bildet die tiefste Wirklichkeit der menschlichen Gesellschaft: es besteht bereits, obwohl es vorerst noch unvollkommen verwirklicht ist. Konflikte sind dann als Gegensatz zu dem einzuordnen, was unsere Gemeinschaftsexistenz begründet. Der Kampf kann unumgänglich werden, wenn es darum geht, Angriffen einzelner auf das Wohl aller Widerstand entgegenzusetzen. Im tiefsten Grunde aber sind die Interessen jedes einzelnen Menschen und jeder Klasse nicht unvereinbar. Konflikte werden im allgemeinen als ein Ergebnis von Mißbrauch betrachtet; sie sind nicht konstitutiv für das soziale Leben. Das ist der Grund, warum der «soziale Friede» herrschen könnte, wenn sich das Verhalten der Menschen nur an den Erfordernissen des Gemeinwohls ausrichten würde. Wir leben in einer Gesellschaft, innerhalb derer wohl soziale Klassen bestehen, die sich aber nicht notwendigerweise im Konflikt untereinander befinden müssen: jede von ihnen muß – entsprechend ihren eigenen Fähigkeiten – das Wohl der Gesamtheit fördern, das im Endergebnis größere Wirklichkeit besitzt als ihre jeweiligen Uneinigkeiten.

Wenn so tatsächlich die Gesellschaft aussieht, in der die Christen aufgerufen sind, die evangelische Botschaft von der Versöhnung zu verwirklichen, so läßt sich auch die Rolle, welche ihrer Kirche zukommt, sobald einmal Konflikte sichtbar werden, leicht bestimmen: In keinem Falle könnte die Kirche im Interessenkonflikt zwischen Unternehmerschaft und Gewerkschaften einseitig Partei ergreifen. Sie muß vielmehr in aller Entschiedenheit den Standpunkt verteidigen, daß der Arbeiter und der Unternehmer, die Gewerkschaften und die Betriebsleitungen ungeachtet aller Gegensätze letztlich einer auf den anderen angewiesen sind, da ihre Interessen unlöslich untereinander verknüpft sind.[1]

Und wenn diese Interessen nicht unlöslich untereinander verknüpft wären? Das ist die grundlegende Frage, die es zu stellen gilt. Tatsächlich ist diese Frage schon seit langem von denen gestellt

worden, die täglich auf eigene Rechnung und Gefahr ihre Erfahrungen mit diesem Problem machen. Es kann zumindest festgestellt werden, daß diese Weise, das Gemeinwohl zu begreifen und die sozialen Klassen einander zuzuordnen – dies beides geht hier Hand in Hand! – ganz und gar keine Allgemeingültigkeit hat. Sie ist nur eine partikuläre Betrachtungsweise, zu der eine andere in historischem Gegensatz steht. Und es ist als einfache Tatsache festzustellen, daß die Kirche sich mit der einen dieser beiden Betrachtungsweisen verbündet hat, die von den politischen und gewerkschaftlichen revolutionären Kräften nicht geteilt wird.

Man kann diese Auffassung vom Gemeinwohl, von den Klassen und Konflikten – die in den Kirchen bis heute auf massivste Weise vorherrschend ist – nicht isoliert sehen von dem Bündnis, das die Kirchen tatsächlich mit den herrschenden Mächten unterhalten haben: Diese Gesellschaftsordnung ist selbst von einem bestimmten sozialen Standort bedingt. Es war wichtig, dies zumindest in Erinnerung zu rufen, bevor wir uns näher mit einer der Fragen befassen, welche diese Sicht der menschlichen Gesellschaft aufwirft: der Frage der Beziehung zwischen Klassen und Klassenkampf. Die theoretischen Divergenzen, die diesbezüglich bestehen, sind selbst in den Rahmen der konkreten Geschichte einzuordnen, in deren Rahmen diese verschiedenen Überzeugungen nicht dieselben Verbündeten haben.

Klassen und Klassenkampf

In der Ebene der Theorie findet sich die Bruchlinie im jeweiligen Begriff der Klasse selbst. Die Kirche – namentlich in ihren offiziellen Instanzen – leugnet offensichtlich nicht, daß es soziale Klassen gibt, aber sie bildet sich einen Begriff von Klasse (tatsächlich handelt es sich eher um eine bloße Wahrnehmung der gesellschaftlichen Wirklichkeit und folglich eher um einen Pseudobegriff als um einen Begriff im eigentlichen Sinne des Wortes), welcher den Begriff des Klassenkampfes nicht miteinschließt. Es ist wohl nur dieser Voraussetzung zu verdanken, daß man von solidarischen Interessen oder von einem Gemeinwohl sprechen und so für eine Zusammenarbeit zwischen den Klassen eintreten kann. Das bedeutet auch, daß der Klassenbegriff, der sich mit der These vom Gemeinwohl verträgt, nicht mehr viel zu tun hat mit demselben Wort, wie es im Rahmen einer Theorie verwendet wird, nach der es keine Klassen ohne Klassenkampf gibt.

Wenn Klassen und Klassenkampf derart voneinander getrennt sind – wie es der Fall ist, wenn man meint, die Klassen hätten eine Existenz, die von dem zwischen ihnen sich abspielenden Kampf abhebbar sei –, dann kann das Wort Klassenkampf dazu dienen, eine Aktion zu bezeichnen, zu deren Durchführung innerhalb der Gesellschaft sich gewisse Individuen oder Gruppen von Individuen «willkürlich» entschlossen hätten, während andere zum Beispiel eine unterschiedliche Entscheidung gefällt hätten und so diesem Kampf aus dem Wege gingen. Wenn man das gesellschaftliche Verhalten vornehmlich unter dem Blickwinkel einer Individualmoral sieht, so geht man damit davon aus, daß der Mensch, der mit Freiheit begabt ist und diese Freiheit auch ausübt, in einer Gesellschaft, die er als Person transzendiert, Herr seines Verhaltens bleibe und so in der Lage sei, sich in diese Form des Kampfes einlassen zu wollen oder nicht einlassen zu wollen. Man erkennt zwar gern an, daß man nicht ganz und gar frei ist, zu dieser oder jener Klasse gehören zu können (dies ist dann vor allem eine Sache der Geburt, des persönlichen Erfolges oder des Glücks), wohl aber habe man die Möglichkeit, sich entweder für eine Praxis des Klassenkampfes oder aber für eine Praxis der Zusammenarbeit zu entscheiden. Der Klassenkampf wird hier angesehen als ein Phänomen, das zur Existenz von Klassen von außen hinzukommt, als Gegenstand einer freien Entscheidung. Diese Entscheidung ist der schärfsten Kritik unterworfen, da sie sich weigert, der tiefgründigen Logik zu folgen, die bestimmt ist von dem Bestehen einer Interessensolidarität und eines für alle Klassen geltenden Gemeinwohls. In dieser Weise, die Gesellschaft zu begreifen, wird der Klassenkampf lediglich als ein zwischenzeitlich auftretendes Phänomen verstanden: einmal findet er statt, ein andermal findet er nicht statt. Er ist kraft Definition etwas Ereignishaftes. Er besteht nur als ein offenkundiger Zustand. Wenn es auch nicht immer soziale Konflikte gibt, so gibt es doch immer Klassen; der Kampf als solcher ist dann eingestellt.

Wenn der Aufruf des Evangeliums zur Versöhnung im Rahmen einer solchen Auffassung von den sozialen Beziehungen vernommen wird, und wenn man dann versucht, ihm auf eine Weise zu entsprechen, die nicht eingekapselt bleibt in den Rahmen bloß intersubjektiver Beziehungen, wie sollte dieser Aufruf dann anders gedeutet werden als im Sinne einer Verwirklichung der Zusammen-

arbeit zwischen den Klassen? Wäre es nicht tatsächlich widersinnig, an der Versöhnung der Menschen zu arbeiten, indem man sich für einen Kampf entschiede, welcher Gegensätze schafft? Ist es nicht im Gegenteil eindeutig, daß die Christen darauf hinwirken müssen, die Beziehungen der Klassen untereinander von dem Kampf wegzuhalten, den gewisse Leute da hineingebracht haben, und dafür zu kämpfen, daß die verschiedenen Klassen sich versöhnen in der Verfolgung eines gemeinsamen Wohls, das sie schon jetzt vereint?

In einer marxistischen Sicht – welche, wie man hier in Erinnerung bringen muß, auch diejenige mancher Christen ist – stellt sich diese Frage ganz anders; denn der Klassenkampf ist hier nicht zu trennen von der Scheidung in Klassen. Man kann zunächst einmal anmerken, daß in dieser von der vorausgehenden ganz verschiedenen Sicht die zwischen Klassen und Klassenkampf getroffene Unterscheidung als Ausdruck einer bestimmten Weise verstanden wird, sich *im* Klassenkampf und nicht außerhalb seiner einzuordnen. Die Anerkennung oder Ablehnung der Gültigkeit dieser Unterscheidung ist nicht ein neutrales Geschehen. Es handelt sich dabei nicht mehr um eine Frage, die entschieden werden könnte durch eine von jedem Bezug zu den realen historischen Kräften losgelöste Erkenntnisbemühung. Man kann voraussetzen, daß es wohl kein Zufall ist, wenn eine solche Unterscheidung von der Gesamtheit der Verfechter einer liberalen Wirtschaftsordnung als gültig angenommen wird und wenn – als Auswirkung davon – Gewerkschaften gegenüber der Vorwurf erhoben wird, sie predigten den Klassenkampf – wobei stillschweigend vorausgesetzt wird, daß es diesen ohne sie überhaupt nicht gebe.

«Für die Revolutionäre dagegen», schreibt Louis Althusser, «kann es eine Trennung zwischen den Klassen und dem Klassenkampf nicht geben.»[2] Der Kampf, in welchem sie sich gegenüberstehen, ist nicht etwas Sekundäres und noch weniger etwas Zufälliges. Es gibt keine Klassen *vor* dem Klassenkampf. Sie bestehen überhaupt nur kraft der sie unterscheidenden Gegensätzlichkeit. «Die sozialen Klassen», präzisiert Nicos Poulantzas, «bestehen nicht schon *im voraus* als solche, um erst *anschließend* in den Klassenkampf einzutreten, was ja zur Voraussetzung hätte, daß Klassen *ohne* Klassenkampf bestünden. Die sozialen Klassen decken sich mit der jeweiligen *Klassenpraxis*, das heißt mit dem Klassenkampf, und sie sind nur vorhanden in dieser ihrer *Gegensätzlichkeit*.»[3]

Diese Gegensatzbeziehung wird verstanden als eine Beziehung der Ausbeutung und der Beherrschung. Es kann hier kein Zweifel darüber bestehen, daß diese Betrachtungsweise mit einer «Sozialphilosophie» des Gemeinwohls unvereinbar ist. Ein ganz einfacher und in sehr «klassischer» Weise formulierter Hinweis wird vielleicht genügen, um diese Bruchlinie zu verdeutlichen. Im Gefüge der kapitalistischen Produktionsweise wird dieses Schema zwischen zwei Polen unterscheiden: dem Pol der «Bourgeoisie», welche die Produktionsmittel besitzt und sich den Mehrwert aneignet, welchen diejenigen erzeugen, welche ihr ihre Arbeitskraft verkaufen; und andererseits dem Proletariat, welches zu seinem Lebensunterhalt über nichts anderes verfügt als über seine Arbeitskraft, welche es auf dem Arbeitsmarkt an diejenigen, welche die Produktionsmittel besitzen, zu verkaufen gezwungen ist. Dieser wirtschaftliche Prozeß der Ausbeutung verwirklicht sich nicht im «Reinzustand», ebensowenig wie die kapitalistische Produktionsweise im «Reinzustand» existiert: Es wäre naiv, eine konkrete historisch gewachsene Gesellschaft, in der sich die kapitalistische Produktionsweise entwickelt hat, auf ein derart simples Schema bringen zu wollen.

Die tatsächlichen sozialen Klassen lassen sich nicht auf diese beiden Klassen reduzieren. Jede von diesen beiden bildet nicht notwendigerweise ein gleichartiges Ganzes. Die Inrechnungstellung der bloßen wirtschaftlichen Basis allein kann nicht ausreichen zur Definition der Klassen. Gewisse Klassen gehören heute noch einem Wirtschaftsgefüge mit vorkapitalistischer Produktionsweise an. Das Eigentum an den Produktionsmitteln läßt sich nicht identifizieren mit der Kontrolle über diese Produktionsmittel (ein Kleinaktionär zum Beispiel, sosehr er auch Eigentümer sein mag, übt keinerlei Macht aus) usw. Man darf nicht die konkrete Wirklichkeit mit einem solchen Schema verwechseln.

Wie es auch bestellt sein mag um die übertrieben vereinfachte Vorstellung, die man sich von diesen Problemen gemacht hat, und welche Präzisierungen, Weiterentwicklungen und Korrekturen es hier auch zu berücksichtigen gilt, so kann diese Anmerkung doch wenigstens dieses eine deutlich machen: Die marxistische Theorie ermöglicht es, ein konkretes gesellschaftliches Gebilde als ein Gesamtgefüge zu begreifen, das Gestalt annimmt im Umkreis eines Grundgegensatzes, der in der wirtschaftlichen Ebene eine Beziehung der Ausbeutung bezeichnet und in der politischen und ideologischen Ebene eine Beziehung der Herr-

schaft. Der Gegensatz lautet: herrschende Ausbeuterklasse – beherrschte Klasse der Ausgebeuteten. Und eben um diesen grundlegenden, strukturellen Gegensatz herum ordnen sich dann auch die anderen sozialen Klassen, Schichten oder Kategorien an, die ihre Bündnisse – entsprechend ihren jeweiligen Interessen – mit der einen oder der anderen dieser beiden grundlegenden Klassen schließen und wieder auflösen. Wenn man auch die Theorie und die konkrete historische Wirklichkeit nicht miteinander verwechseln darf, so ist es schließlich wohl dennoch nicht ohne Nutzen, daran zu erinnern, daß die Theorie doch etwas Wirkliches in der Geschichte zu deuten weiß: einen *historischen* Klassenkampf. Die sozialen Klassen bedeuten also nicht eben so viele verschiedene Situationen, von denen her es möglich wäre, gleichgerichtet, aber auf unterschiedliche Weise, zum Wohl der Gesamtheit der Klassen beizutragen. Wenn der Klassenkampf untrennbar ist von der Scheidung in Klassen, so ist es nicht mehr möglich, dem Klassenkampf zu entgehen. Die Zusammenarbeit zwischen den Klassen zu predigen, bedeutet nicht, sich außerhalb dieses Klassenkampfes zu stellen, sondern wohl eher eine bestimmte Art, zu seiner friedlichen Abwicklung zum Nutzen der herrschenden Klasse und ihrer Verbündeten beizutragen. Den Klassenkampf von der Existenz von Klassen zu unterscheiden, stellt eine ideologische Machenschaft dar, welche die strukturelle Beziehung der Ausbeutung und Beherrschung verschleiert. Es bedeutet, daß man entschlossen ist, diesen Kampf nur dort zu sehen, wo er offen zutage tritt, das heißt einzig und allein dort, wo die Arbeiterklasse und ihre Verbündeten sich organisiert gegen einen Kampf zur Wehr setzen, der *bereits im Gange* ist: gegen den Kampf, den die Bourgeoisie auf legale und im allgemeinen «friedliche» Weise gegen die Arbeiterklasse führt. Dieser Kampf ist nicht zwischenzeitlichen Charakters und nicht ins Belieben gestellt: er bildet einen wesentlichen Bestandteil eines kapitalistischen Gesellschaftsgefüges.

Eine historisch mögliche Zukunft

Man erkennt leicht die tiefgreifende Neuheit dieser Betrachtungsweise im Vergleich gegen die vorher beschriebene: Wir haben hier nicht mehr die Wahl, den Klassenkampf in aller Freiheit abzulehnen oder ihn aufzunehmen. Wir sind *mitten darin;* und wir sind auf unterschiedliche Weise darin, auf eine mehr oder weniger unmittelbare Weise, je nach der Klasse, der Gesellschaftsschicht oder der Berufskategorie, der wir angehören. In den Klassenkampf verwickelt zu sein hängt nicht vom freien Willen der handelnden einzelnen ab. Dies ist vielmehr eine Tatsache, die jeder Selbstbestimmung vorausliegt. Der Arbeiter in einem kapitalistischen Gesellschaftsgefüge hat nicht die Wahl, seine Arbeitskraft nicht zum Nutzen der herrschenden Klasse ausbeuten zu lassen. Ein Unternehmer kann nicht eine Praxis verwirklichen, die abweicht von der ihm durch die strukturelle Klassenbeziehung auferlegten Praxis. Er muß zum Nutzen der herrschenden Klasse jenen wirtschaftlichen Klassenkampf führen, in dessen Verlauf der Mehrwert stillschweigend vorenthalten wird. Wie groß auch immer sein guter Wille sein mag – und der kann unermeßlich groß sein –, kein einzelner, der *an einen solchen Platz gestellt* ist, kann eine Praxis verwirklichen, die nicht im tiefsten Grunde die Praxis der Klasse ist, deren Exponent er ist.

Eine Klassenpraxis ist nicht abhängig von persönlichen Entscheidungen. Sie ist vielmehr bestimmt durch den Platz, den jemand objektiv in einem sozialen Gefüge einnimmt. Es geht auf seiten des einzelnen nicht um guten oder bösen Willen, um Egoismus oder Großzügigkeit, um Liebe oder Haß. Es handelt sich nicht um einen Kampf, den Individuen gegen andere Individuen führten. Es handelt sich vielmehr um einen Kampf, in dem *Klassen* einander gegenüberstehen, unabhängig von der subjektiven Einstellung ihrer einzelnen Mitglieder.

Marx, der sich der Schwierigkeit bewußt war, die es machen mußte, eine solche Betrachtungsweise verständlich zu machen, gab sich alle Mühe, dies deutlich zu machen: «Zur Vermeidung möglicher Mißverständnisse ein Wort. Die Gestalten von Kapitalist und Grundeigentümer zeichne ich keineswegs in rosigem Licht. Aber es handelt sich hier um die *Personen* nur, soweit sie die *Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen.* Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozeß auffaßt, den einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er sozial bleibt, sosehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag.»[4]

Andererseits ist ja bekannt, daß die marxistische Analyse am Horizont dieses Kampfes und unter der Einwirkung seiner eigenen Entwicklung («der Klassenkampf ist der Motor der Geschichte») die *historische Möglichkeit* einer andersartigen Gesell-

schaft anbrechen sieht. Es gibt zweifellos wenig zu sagen über diese andere Gesellschaft: Sie erscheint in dieser Analyse nur auf negative Weise, das heißt als eine Gesellschaft, deren tragende organisatorische Basis nicht mehr die Spaltung in antagonistische Klassen wäre. Die historische Dynamik, die durch den Klassenkampf hervorgerufen wird, richtet sich auf die «Entbindung» einer Gesellschaft, in der die strukturell vorgegebenen Beziehungen von Ausbeutung und Herrschaft nicht mehr das bestimmende Gesetz sein können (was nicht eine Gesellschaft ohne neue Widersprüche und neue Konflikte bedeuten würde).

Der vom Proletariat und seinen Verbündeten geführte Kampf stellt im Klassenkampf – und zwar immer in dialektischer und nicht in autonomer Weise – die historische Kraft dar, die diesen Kampf wirksam auf das Ziel der Abschaffung der einander bekämpfenden Klasseninteressen, welche das Grundgesetz des Kapitalismus sind, auszurichten vermag. Eine derartige Ausrichtung des Klassenkampfes bedeutet weder ein (dieses eine Mal glückliches) historisches «Geschick» noch eine Situation, die gleichsam mechanisch und unabwendbar eintreten würde. Sie setzt vielmehr eine Organisation dieses Kampfes durch die Unterdrückten selbst voraus, die Erfüllung einer Aufgabe, die sich nicht einfach spontan selbst verwirklicht.

Christliche Versöhnungshoffnung und Klassenpraktiken

Eine solche Sicht ist von den Christen oft als eine Säkularisierung der christlichen Hoffnung auf eine versöhnte Welt verstanden worden. Der Marxismus erscheint dann als eine Gegenreligion, die dem Christentum auf seinem ureigensten Grund und Boden Konkurrenz macht. Wenn man die Sache so angeht, vergißt man etwas Wesentliches: Wenn der Marxismus sozusagen am Horizont des Kapitalismus die historische Möglichkeit einer Gesellschaft ohne einander widerstreitende Klassen bedeutet, so übernimmt er damit – und sei es auch nur in modifizierter Form – nicht den eschatologischen Gehalt der christlichen Hoffnung auf eine versöhnte Welt, weil er eine derartige Aussage nur im Rahmen eines Ansatzes macht, mit dem er eine *Wissenschaft* von den Strukturen und von der Entwicklung der «kapitalistischen Produktionsweise» entwirft. Er sagt also nicht dasselbe – selbst wenn er sich das entsprechende Vokabular im Gegensinne zu eigen machen sollte – wie ein religiöser Glaube. Er behauptet bloß – und zwar mit einer solchen «Bescheidenheit», daß man bei der Beschreibung dieser anderen Gesellschaft bisweilen Gefahr läuft, es zu vergessen –, es sei historisch möglich, daß eine Gesellschaft entstehe, innerhalb derer die antagonistischen *Klassenbeziehungen* abgeschafft sind. Es wäre naiv, wenn man behaupten wollte, eine solche Analyse widerspreche der christlichen Hoffnung (als wenn das Christentum beinhalte, daß die Gesetze der bürgerlichen Wirtschaftsordnung die ewig gültigen Gesetze jeder Wirtschaftsordnung überhaupt seien). Und genauso naiv wäre es zu meinen, daß diese christliche Hoffnung dem Marxismus eine unerwartete Verstärkung einbringe (als wenn die christliche Hoffnung darauf abzielte, das zu errichten, was der Marxismus mit «Kommunismus» bezeichnet). Die Verheißung Gottes schweigt sich aus über diese historische Möglichkeit. Sie stellt daher eine Frage dar, die in ihrer eigenen Ebene, in ihrer absoluten (und für einen Christen bisweilen schwer begreifbaren) Autonomie gegenüber dem christlichen Glauben behandelt werden muß.

Wenn aber auf eine derartige Frage eine positive Antwort gegeben worden ist, so scheint es nicht mehr möglich, die christliche Hoffnung auf Versöhnung unter Abstrahierung von dieser historischen Möglichkeit und folglich von einer solchen Praktizierung des Klassenkampfes zu leben, welche diesen Kampf auf die Verwirklichung eines derartigen historischen Zieles ausrichtet. Der von den Unterdrückten geführte Klassenkampf ist es, der – wenn auch in dialektischer Weise – einer solchen Zukunft ihre besonderen Chancen bietet.

Die Frage, welche uns die christliche Versöhnungshoffnung hinsichtlich des Klassenkampfes aufgibt (und mit diesem einen Gesichtspunkt ist die mit einer solchen Hoffnung in unseren verschiedenen Lebenssituationen gestellte Frage offensichtlich noch nicht erschöpft) zielt nicht auf die Entscheidung für diesen Kampf oder seine Ablehnung, da wir – wie wir schon angedeutet haben – mitten darinnen sind und es keinen gesellschaftlichen Ort gibt, der außerhalb davon läge oder neutral wäre. Die Frage, welche uns die christliche Hoffnung in einer solchen Gesellschaft aufgibt, zielt wohl eher auf unsere Entscheidung darüber, in welchem Lager wir in diesem Kampf stehen wollen.

Dies ist, wie uns scheinen will, ein grundlegender Gesichtspunkt, aber man muß wohl auch begreifen, daß eine derartige Betrachtungsweise nicht denkbar ist, ohne daß sich eine Reihe prak-

tischer Schwierigkeiten bemerkbar macht. Die wichtigste ist vermutlich die folgende: Wer kann denn schon seinen Standort in einem bestimmten Lager wählen? Alles wäre ziemlich einfach, wenn man frei wählen könnte, entweder der einen oder der anderen Seite zuzugehören. Wir sind wohl verpflichtet anzuerkennen, daß die tatsächlich gegebene Antwort auf eine solche Frage – einschließlich dessen, was hier von den Christen selbst zu beantworten ist – aufs massivste von ihrer Klassenzugehörigkeit bestimmt wird. Oder besser: Die Wahl, die man zu treffen *meint*, wird im allgemeinen den Interessen und der Ideologie der Klasse, der man angehört, konform sein. Noch tiefgründiger betrachtet: Schon die bloße Möglichkeit, eine derartige Frage gelten zu lassen oder aber die Notwendigkeit, sie zurückweisen zu müssen, ist sozial determiniert: Oder hat man jemals Christen gesehen, deren Interessen und deren Ideologie an die herrschende Klasse gebunden sind, die – von wenigen Ausnahmen abgesehen – einfach anerkennen, daß der von ihnen strukturell in der Gesellschaft eingenommene Platz aus ihnen Vollstrecker einer Praxis der Ausbeutung und Beherrschung macht?

Diese Frage bleibt in ihrer ganzen Schwere bestehen, selbst wenn sie vielleicht nur schwer zu verstehen ist. Außer wenn man den objektiven Tatbestand der Klassenbeziehungen leugnen würde, muß man wohl den tiefgreifenden Widerspruch anerkennen, der zwischen der christlichen Versöhnungshoffnung und der Beteiligung an den Praktiken einer Klasse besteht, welche eine andere soziale Klasse und damit also auch die einzelnen Menschen, die in dieser Klasse leben, in einem Zustand des Ausgebeutetwerdens und des Beherrschtwerdens hält.

Wenn man sich innerhalb der herrschenden Klasse (oder auch an einem Platz, der uns zu Verbündeten dieser Klasse macht) befindet, wie wäre es dann möglich, die christliche Versöhnungshoffnung zu leben, ohne die Praktiken der Klasse, der man angehört, konkret in Frage zu stellen – und damit also auch die objektive Stellung, welche sie in der Gesellschaft einnimmt? In dieser *spezifischen* Ebene zwingt uns die Erkenntnis vom Klassenkampf wohl auch dazu, eine Frage zu stellen, die auf die Art und Weise zielt, in der die christliche Versöhnungshoffnung praktisch gelebt wird.[5]

Schließlich dürfte man – um deutlich zu zeigen, bis zu welchem Grade die hier gestellte Frage ernst zu nehmen und nicht auf leichte Art zu lösen ist – nicht ausschließen, daß ein gläubiger Christ sich vor die Entscheidung stellen läßt, ob er nicht eine konkrete Änderung seiner Klassensituation treffen sollte, durch die er einen neuen Platz in der Gesellschaft gewinnen würde, der es ihm ermöglichte, objektiv an der Seite der Ausgebeuteten den Kampf für die Abschaffung der auf Ausbeutung und Herrschaft gegründeten Sozialbeziehungen zu führen. Als Jesus sich an den reichen jungen Mann wandte, begnügte er sich nicht damit, ihm etwas über «innere Bekehrung» zu sagen, sondern er verlangte von ihm, daß er seinen Besitz aufgebe. Was kann ein solches Wort wohl bedeuten in einer Gesellschaft, in der die Klassenbeziehungen als *historisch* bedingte Wirklichkeiten und somit als veränderbar erkannt werden?

Wir sind uns bewußt, daß wir damit schwierige Fragen gestellt haben, und wir haben dies mit Bedacht getan. Diese Fragen werfen ihrerseits wieder allzu viele Fragen auf, als daß sie so schnell zu lösen wären. Das Ziel, das wir hier verfolgt haben, war zumindest dies: aufzuzeigen, daß es eine mögliche Zukunft nicht geben wird, wenn man über diese Fragen hinweggeht.

Wichtig wäre es, zu erkennen, wie innerhalb eines vorgegebenen kapitalistischen Gesellschaftssystems diese Kraftlinien beitragen könnten zum Entwurf neuer Strategien seitens der christlichen Gemeinden oder Gruppen. Ohne hier dem Urteil über die verschiedenen möglichen *Strategien* vorgreifen zu wollen, können wir zumindest das *Ziel* angeben, das sich uns als gläubigen Christen aufdrängt, sobald einmal die Existenz des Klassenkampfes erkannt worden ist: Es scheint nicht mehr möglich, die christliche Versöhnungshoffnung wirklich konkret zu leben, ohne praktisch in einen historischen Prozeß einzutreten, der es – auf die eine oder andere Weise – ermöglicht, die Entwicklung des Klassenkampfes im Sinne einer radikalen Veränderung der objektiven Strukturen von Ausbeutung und Herrschaft auszurichten.

Eine solche Sicht sollte uns aber doch nicht an die gefährlichen Klippen der Utopie treiben. Wir müssen auch immer wieder auf die folgende Feststellung zurückkommen: Die konkrete Weise, in der die Christen, die inmitten einer in Klassen gespaltenen Gesellschaft verschiedenen sozialen Gruppen angehören, die christliche Versöhnungshoffnung leben, wird unvermeidlicherweise von diesen Spaltungen durchkreuzt sein, das heißt vom Klassenkampf. Die Einsicht in diesen Tatbestand kann aber nicht als eine letzte Schlußfolgerung betrachtet werden, sondern ist vielmehr als der ständige Ausgangspunkt zu verstehen, ohne des-

sen Berücksichtigung die Frage der «Versöhnung» überhaupt nur auf eine idealistische und privatisierende Weise behandelt werden könnte.

Zu Beginn hatten wir daran erinnert, wie die christliche Versöhnungshoffnung sich ziemlich gut mit der Blickrichtung auf eine Zusammenarbeit der Klassen bei der Verteidigung und Förderung des Gemeinwohls zu harmonisieren verstanden hatte. Hier haben wir nun aufzuzeigen versucht, daß die Einsicht in den Klassenkampf einer ganz anderen Weise, diese Hoffnung geschichtswirksam zu leben, den Weg öffnen könnte.

Wenn eines Tages einmal eine dieser beiden Antworten die Oberhand über die andere gewonnen haben sollte, so dürfte man mit Recht überzeugt sein, daß die Entwicklung des Klassenkampfes nicht umsonst gewesen wäre.

[1] So dem Sinne nach O. von Nell-Breuning, Les rapports entre le catholicisme et les syndicats: Documents. Revue des questions allemandes XXXIX (1974) 54. Vgl.: ders. in: Gewerkschaftliche Monatshefte 73/7.

[2] L. Althusser, Réponse à John Lewis (Maspero, Paris 1973) 29.

[3] N. Poulantzas, Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui (Ed. du Seuil, Paris 1974) 16.

[4] K. Marx, Das Kapital. Vorwort zur 1. Auflage. Hier zit. nach der Taschenbuchausgabe bei Ullstein (Frankfurt-Berlin-Wien 1969) Bd. I, 3.

[5] Die «Vielklassensituation», in welcher sich die Kirche derzeit befindet, wirft also unter solchen Gesichtspunkten schwerwiegende Probleme auf. Es wäre gut, hier die verschiedenen «Pastoralstrategien» ins Auge zu fassen, welche eine wirkliche Konfrontation mit dieser Situation ermöglichen, statt im Namen des «nötigen Pluralismus» zu ihrer Legitimierung beizutragen.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ALAIN DURAND

geboren 1937 in Virieu-sur-Bourbre (Frankreich), Dominikaner, 1964 zum Priester geweiht. Er studierte an der Ordenshochschule von Arbresle (Lyon) und am Union Theological Seminary (New York). Er ist Direktor der Zeitschrift «Lumière et Vie» und Mitglied des Studienzentrums «Economie et Humanisme». Er veröffentlichte u.a.: Sécularisation et présence de Dieu (du Cerf, Paris 1971), Pour une Eglise partisane (du Cerf, Paris 1974).

Claude Gérest

Nostalgie der Einheit in der Kirche und Politik der Vertuschung von Konflikten

Der Preis für die katholische Einmütigkeit im 19. Jahrhundert

Die harte Sprache von gestern – heute allzusehr wattiert

Man beklagt sich heute oft darüber, daß die Sprache der Kirchen weithin allzusehr alles absegne, daß sie Spannungen relativiere, daß sie gegensätzliche Positionen in einer «höheren» Wahrheit oder einem «höheren» Gemeinwohl versöhne, welche allen als Einigungsbasis und willkommene Zuflucht angeboten werden. Jeder Konflikt wird so nicht in seiner Wurzel beigelegt, sondern daran gehindert, ernstgenommen zu werden, entdramatisiert bis zum Exzeß. Die Gegensätze werden, da sie nicht sterben können, gleichsam erstickt oder vertuscht. Die kirchliche Gemeinschaft ist nun, nachdem sie zum Ort einer gewissen Meinungsfreiheit geworden ist, weniger als je der Ort freimütiger Auseinandersetzungen. Und diese praktische Neutralität, die sich verrät durch eine «unanimistische», sich in falscher Einmütigkeit überschlagende Redeweise, trägt das Kennmal eines werkfeindlichen Idealismus und der Unengagiertheit an sich.

Diejenigen, deren Beruf es ist, das Gedächtnis an die Vergangenheit zu bewahren – die Historiker –, können sich nicht so ohne weiteres dem Protest gegen eine Kirche anschließen, welche die Konflikte auf sanfte Weise vertusche. Sie haben noch zu sehr ihren schneidend scharfen Ton und ihr gebieterisches Wort während so vieler Jahrhunderte im Gedächtnis. Wir denken dabei vor allem an die katholische Kirche: es wäre schwierig, sie der Gewohnheit zu beschuldigen, jeden Konflikt in ihrem Inneren zu bagatellisieren oder zu vertuschen, da sie doch in Wirklichkeit so viele Konflikte geschürt und sozusagen von ihnen gelebt hat.

Es wäre verfehlt, wenn man sagen wollte, es handle sich hier um zwei verschiedene Aspekte

ein und derselben Wahrheit: ein Katholizismus, der sich heftig gegen eine Welt wendet, die von außen her mit dem Bann belegt wird, während in seinem Inneren die Illusion eines problemlosen Friedens herrscht. Wenn sie besiegt und hinausgedrängt worden sind, erwecken freilich die «Feinde» der Kirche fast immer den Anschein, als seien sie «draußen». Das stimmt dann zwar auch, aber tatsächlich waren die meisten von ihnen während des vorausgegangenen Kampfes Vertreter einer im Inneren der Gemeinschaft wirksamen Tendenz, die erst in der Folge als «heterodox» gewertet wurde. Die römische Kirche hat, weit entfernt davon, ihre Einheit um jeden Preis durch die Auferlegung «frommen Schweigens» zu bewahren, oft genug ihre Glieder durch die Aufforderung zu Klärungen und eindeutigeren Stellungnahmen zu Abspaltungen provoziert. Man denke nur an ihre wilde Entschlossenheit in der Zeit zwischen dem 5. und 6. Jahrhundert, jede Art von Kompromiß mit allem zu vermeiden, was auch nur im entferntesten nach Nestorianismus oder Monophysitismus klang; oder auch an die Schlappe für die ökumenischen Bemühungen zur Zeit der Reformation – trotz aller bei den «Religionsgesprächen» von Hagenau, Regensburg oder Poissy geleisteten Arbeit.

Man könnte wohl auch kaum noch sagen, daß diese intransigente Politik der Verwerfung der «Übelmeinenden» auf ein besonderes Gebiet beschränkt sei, auf den Bereich der «Dogmatik». Ohne Zweifel hat der Katholizismus theoretisch und bisweilen auch praktisch eine Pluralität von Meinungen und Parteinahmen auf politischem, kulturellem oder philosophischem Gebiet, ja sogar in Fragen der Theologie zugelassen (das Bestehen unterschiedlicher Schulen wurde nicht nur geduldet, sondern sogar auf einem Konzil wie dem von Trient – das im übrigen mehr zu Abgrenzungen als zu Kompromissen neigte – als eine Art von «Reichtum» der Kirche gerechtfertigt). Aber die Unmöglichkeit, vorgegebene Grenzen zwischen dem «Glaubensbereich» und einem «indifferenten» Bereich festzulegen, vor allem aber auch die fast ganz in das freie Ermessen gestellte Zuständigkeit der Hierarchie zur Bestimmung der Ausdehnung dieser Grenzen haben die Tragweite dieser in der Kirche anerkannten Freiheiten und möglichen Divergenzen beträchtlich verkürzt und sie zu einem in jeder Beziehung unsicheren Faktor gemacht. Die Privilegien des «Privateigentums», das Recht der bürgerlichen Gesellschaft zur Verhängung der Todesstrafe, die Inanspruchnahme des «weltlichen Arms» zum Schutz der «wahren Religion» sind keine Dogmen, aber sie sind Jahrhunderte hindurch von der Mehrheit der Katholiken sicherlich für solche gehalten worden. Noch im 19. Jahrhundert hat ein moderner Geist wie Lacordaire in der Verteidigung des Kirchenstaates eine Sache gesehen, welche den Glauben berührte, da dieser Kirchenstaat die Unabhängigkeit des Heiligen Stuhls sicherte. Auch wurde in der Vergangenheit jeder Konflikt zwischen Christen schnell als eine Art Bürgerkrieg oder Aufstand gegen die heiligsten Grundsätze empfunden (außer wenn man gegen erklärte oder verkappte Rebellen kämpfte). Aus dieser Mentalität fühlten sich sehr viele mittelalterliche Christen, wenn sie zum bewaffneten Kampf gegen Päpste antraten, verpflichtet, zu erklären und glaubhaft nachzuweisen, daß diese Päpste Häretiker seien, daß sie Ärgernis gegeben hätten oder Verrat an der Christenheit geübt hätten. Die Ausstoßung des Gegners durch die Exkommunikation, wenn nicht gar durch die Maßnahmen des «weltlichen Armes», lag in der logischen Konsequenz eines in einem solchen Klima erwachsenen Konfliktes.

Noch immer dasselbe Ziel einer «Verschmelzungseinheit»

Ohne jeden Zweifel besteht ein schätzenswerter Unterschied zwischen der Haltung von gestern und der von heute. Es sind nicht nur der Ton und der Stil, die sich gewandelt haben. Wir haben auch eine größere Fähigkeit erworben, die Zonen der Freiheit in der Kirche zu erkennen, das heißt die Zonen ihrer Nichtzuständigkeit (obwohl in dieser Sache noch nichts wirklich Entscheidendes erreicht worden ist). Wir bringen vielleicht den kulturellen Verschiedenheiten zwischen den Christen größere Wertschätzung entgegen, selbst wenn sie die unmittelbare Verständigung weniger leicht machen. Und schließlich: während die Kirche früher in die ihre Einheit sichernden Prinzipien verkrampft lebte, schenkt sie heute den Personen, für welche diese Einheit besteht, mehr Aufmerksamkeit.

Trotz ihrer Verschiedenheiten, ja ihrer Gegensätzlichkeit, beruhen diese beiden Haltungen auf einer identischen Zielsetzung: einen gewissen Typ von Einheit zu bewahren, eine Einheit, die als vollkommene Übereinstimmung von Christen in allem, was für die christliche Existenz konstitutiv ist, verstanden wird. Man benützt bisweilen zur Beschreibung der besonderen Eigenart dieser Übereinstimmung die Bezeichnung «Verschmel-

zungseinheit», um sie damit als etwas zu kennzeichnen, das bei allen ein Klima der Transparenz in der Identität ihrer Bestrebungen schafft. Damit wäre der Abstand aufgehoben zwischen dem, was wir aufgrund unserer Verschiedenheiten *sind*, und dem, was wir uns miteinander zu erstreben *vornehmen*. Im Namen dieser Einheit, die man sich nach Art der Einheit einer disziplinierten Armee vorstellt, wurden früher diejenigen, welche die Einmütigkeit sprengten, hinausverwiesen. Heute bedient man sich, um das äußere Bild der Gemeinschaft in allem Wesentlichen zu wahren, einer anderen Methode der Ausscheidung: man erklärt die Motive der Nichtübereinstimmung für bedeutungslos und für christlich gesehen nichtexistent. So wird man zum Beispiel sagen: Es gibt unter uns zwar unterschiedliche politische, theologische und anderweitige Standpunkte, aber sie sind nur von geringem Gewicht angesichts des Glaubens und der Liebe, die uns vereinen. Und so flüchtet man sich zu derartigen festen Punkten der Übereinstimmung, als wenn sie schon die Lösung jedes Konfliktes in sich trügen. Die realen Spannungen werden unter diesen Voraussetzungen bis zum Äußersten relativiert.

Es ist sicherlich zuzugeben, daß eine Lösung, die sowohl das völlige Zerbrechen der Einheit vermeidet und doch zugleich den Konflikt ganz und gar ernst nimmt, nur schwer zu finden ist. Diejenigen Christen, die sich am meisten über den Irenismus und den abstrakten Charakter der gefälligen und «pluralistischen» Sprechweise der kirchlichen Autoritäten beklagen – und das sind im allgemeinen die «Fortschrittlichen» –, setzen dem oft eine Haltung entgegen, die an die altbekannte Intransigenz erinnert. Sie möchten, daß eine neue Orthodoxie oder besser: eine neue «Orthopraxie» definiert werde. In deren Namen würde sich dann wieder eine neuartige Exkommunikationspraxis etablieren, wonach man voraussetzen würde, daß die «Abweichler» sich selbst zurückziehen würden, wenn sie spüren, daß sie auf die entschiedene Ablehnung der Gemeinschaft stoßen.

So bleibt die Aufgabe bestehen, in der Kirche und im übrigen auch in anderen Ebenen der Gesellschaft zu einem Stil der Einheit zu finden, welcher die Spannung, wenn schon nicht den erklärten Konflikt, integriert. Toleranz genügt hier nicht. Sie ist allzuoft nur das Werk derjenigen, welche die Auseinandersetzung scheuen und die Widersprüche bloß ungelöst und «eingeklammert» stehenlassen. Im Grunde genommen müßte ein eschatologischer Begriff von Einheit – also mehr ein anzustrebender Punkt am Horizont als ein geruhsamer gegenwärtiger Besitz – die Christen befähigen, das langsame Ausreifen ihrer Divergenzen hinzunehmen, ohne damit auf ein Ideal des Zusammenkommens zu verzichten. Aber die Erfahrung zeigt, daß sie sich bis heute die Einheit nur mit Mühe anders vorstellen können denn als Einförmigkeit und die Harmonie anders denn als vollkommene Übereinstimmung.

Erbitterter Kampf um das Problem der katholischen Einheit im 19. Jahrhundert

Es ist weniger die lebendig erfahrene Einheit als vielmehr das Gefühl ihrer Bedrohung, wodurch das Thema Einheit sich als Problem aufdrängt. In den Zeiten einer etablierten Christenheit sprach man verhältnismäßig wenig von der Kirche und ihrem Zusammenhalt. Dagegen sprach man viel davon gegen Ende der revolutionären Krise in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts. Das 18. Jahrhundert wurde damals einseitig als Auflösung des Christentums gedeutet, was sicherlich auf den Ansturm der deistischen oder atheistischen «Philosophie» zurückzuführen war, aber wohl auch auf innerkirchliche Zwistigkeiten: Jansenisten und «Jesuiten», Ultramontane und Gallikaner bzw. in den deutschsprachigen Ländern und in den Niederlanden der Febronianismus und die Ansteckung mit den Ideen der Aufklärung bei den josephinistischen Katholiken.[1] Als die Bedrohung, die so viele Ängste geweckt hatte, vorübergegangen war, war es einem Katholiken sozusagen unmöglich, sich nicht in irgendeiner Weise mit den reaktionären Kräften der Restauration solidarisch zu fühlen. Dies gilt vor allem für die ersten Jahre, die unmittelbar auf 1815 folgen. Aus ein und derselben Wallung verwirft man jeden Kompromiß mit schlechthin allem, was zu den Ereignissen von 1789 geführt hat. Man befestigt aufs neue die Mauern rund um die katholische Einheit als Schutzwehr des Glaubens und der Gesellschaft. Das Gefühl, daß die Revolution durch die regierenden Mächte der «Heiligen Allianz» mehr im Zaume gehalten wird als endgültig zum Stillstand gebracht worden ist, verstärkt das strenge Gebot zum Zusammenhalten noch.

Da die Katholiken jedoch mehr und mehr den verschiedenartigsten äußeren Einflüssen ausgesetzt sind, entwickeln sie sich – ob sie wollen oder nicht – mehr und mehr auseinander, sowohl was ihre Situation in Kirche und Gesellschaft betrifft wie hinsichtlich ihrer Interessen und ihrer Bin-

dung an die jeweilige Kultur. In den romanischen Ländern und im Habsburgerreich sind sie eng verbunden mit den herrschenden konservativen Kräften, die auf die Hilfe des Klerus bei der Erhaltung der Loyalität unter den Volksmassen zählen. In Irland, Polen, Belgien oder im Rheinland ist der Katholizismus der ideologische Motor eines nationalen (oder regionalen) Widerstands gegen die autoritären Annexionen. Anderswo, wie in Großbritannien und den Niederlanden bildet der Katholizismus Zellen einer Minderheitsbewegung, welche aus einem Vorrücken des politischen Liberalismus Vorteile ziehen würde. Die damals noch in ihren ersten Anfängen stehende industrielle Revolution bringt schon eine komplexere und konfliktgeladenere gesellschaftliche Situation in Europa herauf. Das katholische Milieu ist überall davon betroffen, aber je nach den örtlichen Verhältnissen auf verschiedene Weise. Dort, wo sie die Mehrheit hat, dient die Kirche als Bindemittel zwischen den Massen der Landbevölkerung und den alten Aristokratien und als Gegenspieler der Industriellen wie ihrer Arbeiter (was besonders für Frankreich gilt). Dagegen spielen die in protestantischen Milieus verstreut lebenden Katholiken eher die Rolle der armen Verwandten der Nation.

Dies ist nicht mehr die Epoche der großen Polemiken über die «zureichende Gnade», über die «laxistische» Moral oder über die gallikanischen Freiheiten. Dennoch sind der Jansenismus und die nationalkirchlichen Bewegungen nicht einfach verschwunden, als wären sie weggezaubert. Vor allem machen sich jetzt auf theologischer Ebene ganz neue Steine des Anstoßes bemerkbar. Als nach dem Vakuum der Revolutionsjahre der Lehrbetrieb in den Seminarien und katholischen Fakultäten wiederaufgenommen wurde, knüpfte er mit der Reflexion über die christlichen Wahrheiten dort an, wo das 18. Jahrhundert stehengeblieben war: bei einem Kompromiß zwischen Scholastik und Kartesianismus. Außerhalb des akademischen Rahmens und dann bald auch an der Universität Tübingen wurden neue Zugänge zur Glaubenswissenschaft gesucht, die sich der Geschichtsphilosophie, der Erforschung der Sprache und der frühen Zivilisation bedienten und die sich einer Mystik der Gemeinschaft mit dem Universum und einem romantischen Vitalismus zuwandten. Obwohl alle diese kulturellen Elemente als Stützen der Restaurationsbemühungen benützt wurden, hatten katholische Kreise doch Mühe, sie sich zu eigen zu machen, da sie ihnen ihren eigenen Traditionen gegenüber zu fremd erschienen.

So stellt sich also zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Frage nach der Einheit der Kirche auf dem Hintergrund vermehrter Differenzen und eines ebenso vermehrten Bedürfnisses nach Festigung des Zusammenhalts. Damals wurde die Politik, welche immer eine Versuchung für religiöse Gemeinschaften darstellt, besonders augenfällig: die Politik der Flucht vor Konflikten und des «Im-Keime-Erstickens» von Konflikten. Man forderte die Katholiken auf, sich so wenig wie möglich in die Zeitströmungen dieser Welt einzumischen, welche sie unversehens in eine Kampfsituation versetzen könnten. Man verlangt, daß sie die Differenzen verschweigen, welche sie innerhalb ihrer eigenen gesellschaftlichen Gruppierung in Gegensatz untereinander bringen, daß sie sich vielmehr alle miteinander in einem einzigen Konflikt engagiert fühlen sollen: dem zwischen Kirche und Welt.

Einige Episoden aus der Geschichte des Katholizismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts, sehr unterschiedlichen Orten und Umständen entnommen, scheinen uns geeignet zu sein, diese Haltung zu charakterisieren.

Die Verurteilung von Lamennais (1832) als Ablehnung der Beteiligung von Katholiken am Kampf für die Freiheit

a) Im Jahre 1815 wurde die Restauration der Mächte des «ancien régime» in den Ländern Europas von den Katholiken in fast geschlossener Einmütigkeit als ein Werk der Vorsehung gewertet. Sie freuten sich ohne alle Komplexe darüber, daß sie wieder die Unterstützung der politischen Mächte und ihrer Verwaltungsbehörden und Polizeiorgane fanden.[2] Sie paßten sich an, ohne sich allzusehr über einige wenige Unzuträglichkeiten zu beklagen, mit denen sie hier und da die Rückkehr zu einer privilegierten Situation zu bezahlen hatten (dort nämlich, wo sie in der Mehrheit waren).

In Frankreich, wo die Restauration von Bemühungen um eine Rechristianisierung begleitet war, traten nämlich ungeachtet dieser Privilegierung in den Augen einer Minderheit von «zelanti» gewisse Unannehmlichkeiten zutage: das Monopol des Staates auf dem Gebiet der Universitäten als Erbe der Revolution und die Filterung des römischen Einflusses durch den Gallikanismus der Regierung und des hohen Klerus als Erbe des «ancien régime». Diese Verhältnisse zu verurteilen, konnte zu nichts anderem führen als zu Nachhutgefechten ohne Beziehung zu den großen geistigen Strömungen, welche das Jahrhundert beseelten.

Dann aber kam Lamennais und gab diesem Kampf eine vollkommen unerwartete Wendung, wobei er ihn zugleich auf zahlreiche andere Ziele hin öffnete. Dieser bretonische Priester (1782 bis 1854) war bekannt geworden durch seine «Apologie des Christentums», die sich auf eine dem Traditionalismus von Bonald verwandte Philosophie der «allgemeinen Vernunft» («sens commun») stützte, durch seine Gegnerschaft gegen alles, was aus dem 18. Jahrhundert kam und durch seinen Ultramontanismus. Vor allem aber war er der Mann, der die kirchlichen Studien und die Erforschung einer gleicherweise geistlichen wie gesellschaftlichen christlichen Aktivität neu zu inspirieren verstand. Sein Geist war immer darauf gerichtet, die Kraft des Glaubens an seiner Auswirkung auf die Gesellschaft zu messen.

Von 1824 an suchte Lamennais, gestützt auf die Zeitung «Le Mémorial», den Kampfgeist der Katholiken dadurch anzustacheln, daß er sie als eine – mitten in Frankreich! – bedrängte Minderheit darstellte, die alles Interesse haben müßte, ihre «Freiheiten» wiederzuerlangen. Diese Einstellung, die ohne Zweifel übertrieben war, verletzte die Liberalen mit antiklerikaler Neigung ebenso wie die auf die herrschende Macht gestützten Gallikaner.

Zwischen 1824 und 1830 sahen Lamennais und seine Anhänger mehr und mehr im Bündnis zwischen dem Christentum und der Freiheit das Heil für die eine wie die andere dieser beiden Hoffnungen der Menschheit. Christlicher Glaube und Freiheit offenbaren sich eines durch das andere. «Man muß nun verstehen, wie diese Bewegung, die man überall unter den christlichen Nationen beobachten kann, nichts anderes ist als die gesellschaftliche Aktion des Christentums selbst, welche unablässig dahin drängt, in der politischen und bürgerlichen Ordnung die Freiheiten zu verwirklichen, welche bereits keimhaft enthalten sind in der grundlegenden Maxime der Gleichheit der Menschen vor Gott; und folgerichtig drängt diese Aktion dahin, den geistlichen Menschen von jeder menschlichen Herrschaft zu befreien.»[3]

In dieser Neuinterpretation ist der Liberalismus für das Christentum die Rückkehr zu den Quellen und die Eröffnung der Möglichkeit, seine ureigene Dynamik wiederzugewinnen. Umgekehrt aber würde der moderne Kult der «Freiheiten» in Anarchie oder in Unterdrückung der Ärmsten durch die Reichsten umschlagen, wenn er nicht neubeseelt würde durch das Christentum.[4]

b) Als die Revolution von 1830 kam, nahmen Lamennais und seine Anhänger – in offenem Bruch mit der Masse der Katholiken – den Sturz der «legitimen» Monarchie ohne Bedauern hin. Dennoch hofierte sie das neue liberale, auf Wahlen gegründete Regime nicht im geringsten. Sie aber fanden nun die Gelegenheit, ihre Thesen über ein Christentum als Interpreten und Wegweiser für die Bestrebungen der Volksmassen praktisch zur Geltung zu bringen. Sie schufen eine «Agentur für die Verteidigung der religiösen Freiheit» und dann im Oktober die berühmte Zeitung «L'Avenir». Die Katholiken wurden von ihnen eingeladen, den von der Gesellschaft geschützten und verbrieften Lehren und Rechtspositionen, die ihnen ein Leben ohne Behinderung ermöglichten, eine Situation beständigen Kampfes für die Wahrheit in einem Klima der Freiheit vorzuziehen: «Gott sei gepriesen, daß er den Menschen als ein so erhabenes Geschöpf gebildet hat, daß die Gewalt sich vergeblich gegen seine Intelligenz verschwört, daß das Denken hier keinen anderen Richter findet als wiederum das Denken. Weit entfernt davon, daß die Ordnung zerstört würde vom freien Kampf selbst, welcher die ursprüngliche und universale Ordnung ausmacht», schrieb Lamennais am 12. Juni 1831.[5]

Außer mit dieser Stellungnahme zugunsten eines Ausreifenlassens von Konflikten im allgemeinen erregte der «Avenir» Aufsehen mit einer beherzten Parteinahme für damals noch abenteuerliche Dinge: für die Trennung von Kirche und Staat, die Abschaffung der staatlichen Unterstützung für die Religionsgemeinschaften, das Recht auf Sonntagsruhe in der Industrie. Das Blatt nahm auch regen Anteil an allem, was sich außerhalb Frankreichs abspielte, und dabei pries es die Religionsfreiheit in den Vereinigten Staaten von Amerika und machte die Sache der Volkserhebungen in Belgien, Irland und Polen zu der seinen. Es sprach die Hoffnung aus, daß Österreich sich aus Italien zurückziehe und befürwortete eine Allianz des Papsttums mit dem Nationalismus in diesem Lande. Lamennais ist damals ultramontaner denn je. Man hat ihm deswegen manchmal vorgeworfen, er entwerfe einen «Klerikalismus von links». Dieser Vorwurf ist nicht völlig ungerechtfertigt. Man muß aber auch zur Kenntnis nehmen, daß er dem Heiligen Stuhl innerhalb dieser in Gärung befindlichen Gesellschaft keinerlei politische Macht vorbehalten will, sondern lediglich die moralische Autorität, welche ihm seine Aktivität für den Fortschritt der Zivilisation verschafft. Von Gregor XVI. erwartet er für die Zukunft, «daß dieser Greis derjenige sein möchte,

der in der Königin der Städte, zu Füßen des Kreuzes, das Signal zur letzten großen Erneuerung gibt, das die Welt erwartet. Von einem neuen Geist durchdrungen, durch den Glauben zum Wissen und durch die Ordnung zur Freiheit geführt, werden die Völker dann die Augen öffnen und einander als Brüder erkennen, weil sie einen gemeinsamen Vater haben werden, und ihrer langdauernden Streitigkeiten müde geworden werden sie ausruhen zu den Füßen dieses Vaters, der seine Hand nur erhebt zum Schutze und der seinen Mund nur öffnet zum Segnen.»[6]

c) Diese Note von Ultramontanismus konnte Lamennais aber auch nicht retten. Papst Gregor XVI. (gewählt am 2. Februar 1831) nahm es eher verdrossen als geschmeichelt auf, sich in einen Plan voller Neuerungen und Revolutionen hineingezogen zu sehen. Die dann folgenden Ereignisse sind bekannt: die Schwierigkeiten des «Avenir» – die Klagen, welche vom hohen Klerus und aus politischen Kreisen gegen ihn vorgebracht wurden – die aus eigener Initiative unternommene Romreise der drei «Pilger der Freiheit» (Lamennais, Lacordaire, Montalembert) – die Weigerung des Papstes, mit ihnen über die mit der Zeitung zusammenhängenden Probleme zu verhandeln – und schließlich die Verurteilung der Lamenaisschen Thesen durch die Enzyklika «Mirari vos» (August 1832).

Dieses päpstliche Dokument entrüstete sich vor allem über die Geltendmachung der «Gewissensfreiheit», die hier als «Freiheit für den Irrtum», als «Verderben für Kirche und Staat», als «absurder und falscher oder vielmehr wahnsinniger Grundsatz» dargestellt wurde. Die heutigen Historiker sehen die Bedeutung dieses Dokuments viel weniger in den dogmatischen oder pseudodogmatischen Argumenten des Papstes als vielmehr im unmittelbaren politischen Zusammenhang dieser Verurteilung. Für sie hat es den Anschein, daß sie vor allem durch die Intrigen und den Druck Metternichs erreicht wurde, und zwar in einem Augenblick, da die österreichische Hilfe notwendig war zur Aufrechterhaltung der Souveränität Gregors XVI. über seine italienischen Staaten. Andererseits war die päpstliche Diplomatie in Schrekken versetzt durch die Verquickung zwischen Katholizismus und polnischem Aufstand und schmeichelte sich mit der Hoffnung, die Situation durch direkte Verständigung mit dem Zaren verbessern zu können.

Obwohl ein Teil der öffentlichen Meinung sich zugunsten von Lamennais erhob, wurde ihr Protest damals sehr schnell erstickt. Die geistige Strömung, welche er vertrat, entsprach zu wenig dem milden und beruhigenden Bild, das man sich von der «Religion» machte, als daß man sich in sie hineinziehen lassen hätte. Es ist bezeichnend, daß ein Liberaler wie Lamartine nach dem Erscheinen der «Paroles d'un croyant», eines Werkes, das in lyrischen Tönen das Abenteuer des Lamennaisschen Denkens und Wollens feierte, schrieb: «Dies ist, um es mit zwei Worten zu sagen, das Evangelium des Aufruhrs, ein vergöttlichter Babeuf. Dies fügt mir und meiner künftigen Partei großen Schaden zu, denn nichts tötet eine Idee so wirksam wie ihre Übertreibung. Dies ist für meine Politik dasselbe wie die Bartholomäusnacht für die Religion.»[7] Und Vigny sprach von Lamennais als von einem «schlechten Priester, der den Umsturz und den Haß lehrt». Das Scheitern des «Avenir» ist nicht einzig und allein der Unterdrückung durch die Hierarchie zuzuschreiben, sondern auch der Furcht der Katholiken, sie könnten untereinander entzweit und in einen Kampf für die «Freiheiten» hineingezogen werden, von dem man im Augenblick nicht recht begriff, welche Beziehung er zur Verteidigung des Christentums habe.

Dagegen erhielten die Katholiken, welche in Frankreich, Belgien und anderswo auf ganz pragmatische Weise für ihre Konfessionsgenossen die «Freiheiten» geltend machten, welche allgemeines Recht für alle seien, und die von diesem Anspruch her einen gemäßigten Liberalismus ohne viel Aufsehen entwickelten, in der Kirche Gregors XVI. ein gewisses Bürgerrecht. Was man bei Lamennais ablehnte, war weniger sein Liberalismus als vielmehr seine Vorstellung von einem Evangelium, welches sich im Kampf für die Freiheit der Völker verwirkliche.[8]

Der Katholizismus in den Vereinigten Staaten und das Ideal des «ruhigen und ordentlichen Amerikaners»

Vor Tocqueville stellte der «Avenir» die Situation der Katholiken in den Vereinigten Staaten von Amerika als Modell für Europa dar: eine freie Kirche in einem freien Staat. Viele Katholiken einschließlich (nach Chateaubriand) des konservativen Papstes Leo II. beglückwünschten sich für die Fortschritte des Katholizismus in Amerika. Aus den 30000 Gläubigen im Jahre 1790 waren 1830 schon 318000 und gegen 1860 rund 300000 geworden, also eine Steigerung von einem Hundertstel auf ein Zehntel der Bevölkerung. Aus dem einzigen Bistum Baltimore (1785) waren 1808

schon sechs Diözesen geworden, und am Ende des Jahrhunderts waren es mehr als hundert. Gegen den in der Kirche herrschenden Antiliberalismus schien der Beweis erbracht, daß die wahre «Religion» sich leicht von der Unterstützung durch eine starke Macht lösen könne. Und wenn der Liberalismus in Sachen der Religionsgemeinschaften, wie er von der Französischen Revolution verkündet worden war, als eine kaum versteckte Feindseligkeit gegenüber der alten Kirche erschienen war, so stellte sich die «Trennung auf amerikanisch» (eine von der ersten Novellierung der Verfassung von 1888 aufgestellte Grundregel) als Freigabe des Feldes für die Ausbreitung der «Wahrheit» dar.

Tatsächlich war das schnelle Anwachsen der Katholikenzahl in den Vereinigten Staaten der Einwanderung aus Irland und Deutschland (und später auch aus Polen) zu verdanken. Es war nicht das Ergebnis einer missionarischen, sondern einer seelsorgerlichen Anstrengung, und zwar, wie man sagen muß, einer bemerkenswerten Anstrengung. Es war die Zeit, da sich in Europa das städtische Proletariat zu bilden begann, das von der Kirche abgeschnitten und sozusagen von ihr aufgegeben war. In den Dörfern predigten die Priester mit Klagen und Drohungen gegen die Landflucht als das Vorspiel allen Glaubensabfalls und aller Unmoral. Dagegen waren die Enterbten, welche das Elend in den neuen Kontinent trieb, zuweilen (vor allem in deutschsprachigen Ländern) durch konfessionelle Organisationen auf das materielle und geistige Abenteuer, welches sie erwartete, vorbereitet worden. Jenseits des Altantiks wurden sie aufgenommen von einem Netz von Pfarreien, welche für sie geplant waren, in denen sie die liturgische und menschliche Atmosphäre ihrer Heimatländer wiederfanden (irisch-amerikanische und deutsch-amerikanische Pfarreien), wobei sie gleichzeitig auf den Eintritt in ihr neues Lebensmilieu vorbereitet wurden. In den USA hatten die Integration in die Nation und das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe des alten Kontinents ganz und gar nichts Widersprüchliches in sich, und die Kirchen leisteten durch die Bereitstellung von Stützpunkten des nationalen Gemeinschaftslebens ihren Dienst bei der Bildung einer plurinationalen Nation.

Was die katholische Kirche betrifft, so war es für sie von größter Bedeutung, ihre Gläubigen als festgefügte Gesellschaftsgruppen im Umkreis der Gotteshäuser und der gemeindlichen Einrichtungen wie etwa der Schule zusammenhalten zu können. Auch erhoben die amerikanischen Pfarrer – weit entfernt davon, gegen die Stadt zu predigen – eher ihre Stimme gegen die Zerstreuung in die ländlichen Gebiete oder gegen die Eroberung des «Fernen Westens». Der Durchschnittskatholik wurde ermuntert, als Arbeiter in den großen Manufakturen der städtischen Zentren im Nordosten zu bleiben (Boston wurde damals nach Baltimore die große katholische Stadt der USA).

Die katholische Minderheit konnte sich weder über das Gesetz noch über das Verhalten der amerikanischen Regierung beklagen. Aber gegen Ende der «Ära Jackson» (kurz vor 1830) wurde sie zur Zielscheibe der feindseligen Einstellung einer tatkräftig auf die öffentliche Meinung einwirkenden Gruppierung, nach welcher man nur dann ein guter Bürger der Union sein könne, wenn man Angelsachse, Liberaler und Protestant sei. Dieser Meinungsgruppe gab man den bezeichnenden Naman «Nativismus». Sie äußerte sich in Pressekampagnen und episodisch auch in Gewalttätigkeiten gegen die Katholiken (Brandstiftung an Kirchen). Diese – weit entfernt davon, so zu reagieren, als würden sie innerlich von der Nation abgelehnt – unternahmen alle Anstrengungen, um zu zeigen, daß sie erstens Bürger wie alle anderen seien und zweitens, daß sie Bürger seien, denen es ganz besonders daran liege, Unordnung und Provokation zu vermeiden.

Im Zuge ihrer Amerikanisierung waren die Katholiken der Versuchung ausgesetzt, in ihr innerkirchliches Leben etwas von den demokratischen Sitten der Nation aufzunehmen. Die Laien bildeten mit ihren «Trustees» Verwaltungsausschüsse für ihre Pfarrgemeinden. Sie eigneten sich Rechte an wie die Ernennung der Pfarrer (oder zumindest das Recht, die Kandidaten vorzuschlagen) und die Festsetzung ihrer Besoldung. Die Bischöfe setzten sich zur Wehr gegen das, was ihnen übertriebene Ansprüche zu sein schienen. Aber einer von ihnen, John England von Charleston, scharte auf Diözesanebene einen siebzehnköpfigen Rat um sich, in dem zwölf Mitglieder gewählte Laien waren, um so die Obliegenheiten der Leitung seiner Kirche in wirksamer Weise abwickeln zu können (1824). Der Wille, die einfachen Gläubigen an der Leitung der Gemeinschaft zu beteiligen, schwächte sich in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts ab. Aber dann zeigte sich die Amerikanisierung des Katholizismus auf andere Weise: in der Ebene der Ethik kam es nun zu einer hohen Bewertung typisch «amerikanischer» Tugenden: Initiative, Effektivität, Einfachheit in der Gestaltung der sozialen Beziehungen.

Das Bestreben, sich reibungslos in das amerikanische Leben zu integrieren, führte dazu, daß die Katholiken alle Konfliktsituationen zu vermeiden suchten (und damit kommen wir zur eigentlichen Mitte unseres Themas zurück: Erstickung von Konflikten). Nötigenfalls reagierten sie zwar energisch, wenn ihre unmittelbaren Interessen zur Debatte standen: zum Beispiel wenn es darum ging, sich dagegen zu wehren, daß den Schulkindern Lehrbücher zugemutet werden sollten, die sie in ihrem katholischen Glauben angriffen, oder auch in der Abwehr der Bibellesung anhand einer protestantischen Ausgabe (New York 1840). Dagegen gaben sie sich alle Mühe, sich als neutral und ruhig zu erweisen in Fragen, die sie nicht ganz persönlich betrafen. So wird ein Beobachter aus dem 20. Jahrhundert es zweifellos als verwunderlich und ärgerniserregend empfinden, welche Haltung sie einnahmen, als sich das Problem der Abschaffung der Sklaverei stellte. Auf ihre Gesamtheit gesehen, zeigten die Katholiken lediglich die Durchschnittsreaktion ihrer jeweiligen Milieus und weigerten sich, geschlossen für die Sache der Sklaven einzutreten. Obwohl Gregor XVI. den amerikanischen Bischöfen 1839 einen Brief geschrieben hatte, in welchem er den Menschenhandel verurteilte, nahmen diese auf der Synode von Baltimore im Jahre 1840 mit keinem Wort zu dem päpstlichen Dokument Stellung. Bischof John England erklärte für sich persönlich seine Einstellung: Er wünsche zwar die Abschaffung der Sklaverei, er sehe aber nicht, wie die Kirche «nach strengen Normen der Gerechtigkeit» Druck ausüben könne zugunsten ihrer Abschaffung. Er versicherte in einem Schreiben an Staatssekretär Forsith, daß seine Konfessionsgenossen nicht gesonnen seien, sich in diesem Streit zu engagieren. Bischof England war aus dem Süden. Im Norden aber zeigten die Katholiken, obwohl sie sicherlich keine Parteigänger der Sklavenhalter waren, auch keine Lust, sich für die Schwarzen zu schlagen. Dies jedenfalls behauptete der Bischof von New York kurz vor der Sezession des Südens gegenüber dem Kriegsminister: «Soviel ich weiß», schrieb er, «sind die Katholiken bereit, für die Erhaltung der Verfassung zu sterben. Wenn dies aber so zu verstehen wäre, daß sie – mit oder ohne ihr Wissen – für die Abschaffung der Sklaverei kämpfen sollten, so würden sie sich mit Widerwillen von dem abwenden, was andernfalls eine vaterländische Pflicht wäre.»

In dieser jungen Kirche der Vereinigten Staaten unterlag das Einheitsideal des Katholizismus zweifellos öfter als in Europa praktischen Abwandlungen, oft von so sympathischer Art wie die stärker auf die Gemeinde und die Beteiligung des Volkes ausgerichtete Verfassung der Pfarreien. Die übertriebene Furcht vor Konflikten, die in gewissen Fällen so weit ging, daß sie die Verkündigung des Evangeliums wirkungslos zu machen drohte, war aber dann doch der Preis, mit dem der innere Zusammenhalt der Gemeinschaft und ihre verhältnismäßig gute Integration in das Leben des Landes bezahlt wurde.[9]

Die Latinisierung der katholischen Orientalen

Die katholische Einheit war für die alte Kirche eine Harmonie, welche – um mit einem Bild von Irenäus zu sprechen – aus dem Zusammenwirken verschiedener Zungen und Stimmen erwuchs. Langsam wurde diese Auffassung abgewertet, und Einheit wurde dann nur noch als Einförmigkeit verstanden. Die Beziehungen zwischen abendländischen und morgenländischen Christen waren durch diese Abwertung in besonderem Maße betroffen. Nun fällt aber die Periode, welche durch das größte Ausmaß an Verständnismangel zwischen den beiden Hälften der Kirche gekennzeichnet ist, in die Zeit zwischen der Mitte des 18. und dem Ende des 19. Jahrhunderts. Die Behandlung, welche Rom den orientalischen Gemeinschaften widerfahren ließ, welche in seine Einheit zurückkehrten, zeigt dies ganz deutlich.

Man kann zwar schon über die Opportunität dieser Rückkehrbewegungen verschiedener Meinung sein. Aber selbst wenn man sie als wenig gerechtfertigt beurteilt, wird man doch zugeben müssen, daß sie den Römern die Gelegenheit geboten hätten, ihre Hochachtung vor den verschiedenen Riten und den verschiedenen Ausprägungen kirchlicher Ordnung zu bekunden. Es gab auch eine Tradition, die in diese Richtung wies. Unglücklicherweise aber gab es auch eine solche in umgekehrtem Sinne, und eben diese war es, welche die immer stärkere Neigung zeigte, sich gegenüber der anderen durchzusetzen, vor allem nach dem Erscheinen der Konstitution «Etsi pastoralis» von Papst Benedikt XIV. (1742). Dieses Dokument betraf zwar nur die Italogriechen, aber es sprach doch den allgemeinen Grundsatz eines Vorrangs des lateinischen Ritus aus, da dieser besser gegen Häresien gefeit sei. Es erlaubte auch den Griechen, sich «lateinischen» Taufwassers und «lateinischer» Altäre zu bedienen, während den Lateinern gleichzeitig untersagt wurde, «griechisches» Wasser und «griechische» Altäre zu be-

nützen. Es bot den Griechen auch Erleichterungen beim Übergang zum lateinischen Ritus im Falle einer interrituellen Heirat – aber ohne entsprechende Möglichkeiten im umgekehrten Sinne.

Unter den Pontifikaten von Pius VII., Leo XII., Pius VIII. und Gregor XVI. diente die Konstitution «Etsi pastoralis» als Modell für eine Reihe von Maßnahmen, welche uns als regelrechte Brüskierungen der unierten orientalischen Gemeinschaften erscheinen müssen. So ermächtigte Gregor XVI. 1832 die lateinischen Schulen in Konstantinopel, die orientalischen Schüler, die ihnen anvertraut waren, dem lateinischen Ritus zuzuführen. Gegenüber den katholischen Armeniern, die sich über die Maßnahmen zur Latinisierung ihrer Riten beklagten, rühmte derselbe Papst, nachdem er sich durchaus für die Erhaltung der Tradition ausgesprochen hatte, doch zugleich die Verdienste dieser Latinisierungsmaßnahmen, welche es ermöglichten, sich besser von den «Schismatikern» zu unterscheiden.

Zur selben Zeit (1838) ernannte die römische Kurie gegen das orientalische Recht, welches die freie Wahl der Bischöfe vorsah, für den chaldäischen Patriarchenstuhl einen Koadjutor mit der Zusage auf die Nachfolge. Zehn Jahre vorher war der melchitisch-katholische Patriarchenstuhl in Beirut in der gleichen Weise durch römische Ernennung besetzt worden und 1830 auch der Metropolitansitz der Armenier in Konstantinopel. Die abendländischen Orden (Kapuziner, Dominikaner, Jesuiten) ließen sich erstmals oder aufs neue im Nahen Osten nieder als die Agenten der Latinisierung, die Frauenkongregationen gründeten, welche sich an die lateinische Christenheit anschlossen. Man empfahl den «Unierten» den Katechismus des Bellarmin; man verpflichtete die Chaldäer, entgegen ihrer Tradition Maria als «Theotokos» anzurufen und verlangte von den Armeniern die Einfügung des «Filioque» in ihr Glaubensbekenntnis.

1847, zu Beginn des Pontifikates Pius' IX., wurde das lateinische Patriarchat von Jerusalem wiedererrichtet, eine ungeschickte und lächerliche Maßnahme. (Es hatte nur 5000 Lateiner unter seiner Jurisdiktion.) Der Papst weigerte sich, auf die Linie von «Etsi pastoralis» zurückzugehen und behauptete sein Recht, die orientalischen Bischofswahlen zu überwachen. Erst zwanzig Jahre später sollte sich eine glückliche Wende anbahnen, als derselbe Papst den Grundsatz von der Gleichberechtigung der Riten verkündigte, der mehr und mehr in Vergessenheit geraten war.

Der Wille zur Uniformierung der kirchlichen Praktiken, der die uns hier interessierende Epoche kennzeichnet, scheint mit der Furcht in Verbindung zu stehen, daß die alten Streitigkeiten wiederaufleben oder unerwartete Divergenzen entstehen könnten. Die Latinisierung war zugleich Genugtuung für einen Geist, der die uniformierte Ordnung liebte, und Mittel zur Vorbeugung gegen Konflikte.[10]

Einheitsnostalgie und Ekklesiologie

Das kulturelle Streben zu Beginn des 19. Jahrhunderts zielte darauf, andere Formen der Erkenntnis als die analytische Vernunft wirksam werden zu lassen. Die analytische Vernunft beurteilte man als zersetzend und ungeeignet, um bis an die Fundamente des Seins und der Geschichte vorzudringen. Das Herz, die Intuition und die spekulative Mystik stehen auf der Tagesordnung. Man neigt dazu, die Wahrheit zu verwechseln mit der einigenden Wirkung zwischen dem Ich und dem Universum, zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, die von ihr ausgeht. Die christliche Apologetik profitiert aus dieser religiösen Wendung des Denkens. Sie schildert die «Offenbarung» als den letzten und angemessensten Ausdruck eines universalen Prinzips der Kommunikation mit der Natur oder des politischen Zusammenhalts. Schleiermacher stellt Christus als den Menschen dar, der die höchste Erfahrung der menschlichen Harmonie mit dem Universum hatte. Der französische Traditionalismus machte aus dem Katholizismus die beste Auslegung der «Uroffenbarung» und den legitimen Erben der ursprünglichen und konstitutiven Autorität, welche es der Menschheit ermöglichte, sich eine Sprache zuzulegen und nach ihrer wahren Natur zu leben, welche durch die soziale Anlage des Menschen gekennzeichnet ist.[11]

Der Theologe Johann Adam Möhler (1796 bis 1838) übernimmt weder den ein wenig pantheistisch gefärbten Mystizismus des Stammvaters der liberalen Protestanten noch den Pankatholizismus des Traditionalismus (welcher einerseits das Prinzip der Autorität bis zum Exzeß betont und andererseits die Originalität der christlichen Botschaft beeinträchtigt). Bei ihm findet sich aber wieder jene hochgespannte Begeisterung für die Einheit und der Wille, jedes Individuum zur Verinnerlichung dessen zu bewegen, was den Zusammenhalt der Kollektivität ausmacht – was ganz den Bedürfnissen der damaligen Stunde entsprach. Möhler stellt sich unmittelbar auf den Boden der christ-

lichen Existenz und der Kirche. In einem gewissen Sinne überträgt er das, was Schleiermacher vom Ich und vom Universum gesagt hatte, auf dieses Gebiet.

Möhlers Hauptthese in seinem Werk über «Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus» (1825) ist bekannt: Die Kirche ist zu betrachten als eine lebendige Wirklichkeit. Als solche ist sie vor allem geeint durch eine Seele, und ihre Seele ist der Heilige Geist mit seiner Äußerung in den Gliedern der Kirche: der Liebe. Diese Auffassung vom Zusammenhalt der Kirche, die vitalistisch und transzendent zugleich ist, zeugt sicherlich von einer hohen Einschätzung des Katholizismus und seiner Tradition (welche hier verstanden wird als das durch die von oben kommende Unterscheidungsfähigkeit erhellte Gewissen). Sie kann sich aber auch darstellen als eine soziologische Relativierung der Wesenselemente dieser Einheit und namentlich der Hierarchie in der Kirche. Gewiß fand Möhler Gefallen daran, zu beweisen, daß ein katholischer Theologe sich von den historisch-juridischen Themen befreien könne, in welche alte Polemiken die Ekklesiologie seit der Gegenreformation eingezwängt hatten. Wenn die Bischöfe und Metropoliten, die Konzilien und der Papst auch zu bloßen «Materialprinzipien» der Einheit heruntergestuft worden waren, so mußte aber dem Autor zufolge dennoch eingeräumt werden, daß diese «Materialprinzipien» Ausdruck waren für die Seele der Kirche selbst (da die Beziehungen zwischen Leib und Seele hier im platonischen Sinne gedacht waren).

Nach dem in «Die Einheit in der Kirche» vertretenen Konzept begründet ein und dieselbe geistliche Grundbewegung die Einheit der Gläubigen mit Christus und untereinander und treibt jeden von ihnen an, das gemeinsame Werk zu schaffen und sich das zu eigen zu machen, was das Leben der Gesamtheit ausmacht. Jeder einzelne muß demnach das heilige Leben, welches in der Kirche wirksam ist, durch persönliche religiöse Erfahrung in sich aufnehmen. Er muß die religiöse Erfahrung der Gemeinschaft durch seine eigene Kontemplation umformen und so wirklich zu seiner eigenen Erfahrung machen. Er muß schließlich ein ganz heiliges Leben in sich wachsen lassen – im Einklang mit den besonderen Voraussetzungen, die seine eigene Erkenntnis des Christentums ihm bietet.

Ist diese Verinnerlichung der Erfahrung der Einheit in der «Vielheit» und in jedem ihrer Glieder eine Proklamation der inneren Freiheit oder im Gegenteil höchste Entfremdung? Diese Frage kann man wohl mit einigem Recht stellen. Sicherlich war es die Absicht des Autors, die Spontaneität des Glaubens, der schließlich in die gemeinschaftliche Übereinstimmung hinein mündet, zu betonen. Was aber unser hier behandeltes Thema betrifft, so ist die Verbannung des Konfliktes und selbst jeden Keimes einer Uneinigkeit in Lehrfragen zweifellos niemals in solch starkem Maße gerechtfertigt worden wie in dieser vitalistischen These vom Aufbau der Kirche durch einen geistlichen Grundimpuls, der jeden Gläubigen antreibt, Teil einer Gemeinschaft zu werden. Die Vergöttlichung des Prinzips der Einheit verbannt auf das entschiedenste jeden, der der Uneinigkeit Vorschub leistet, in die äußerste Finsternis. Es gibt nur wenige Äußerungen von so unerbittlicher Strenge gegen die Häresie wie die Worte Möhlers, es stehe eindeutig fest, daß die Häresie ihrem ureigensten Wesen entsprechend bloße Negation sei und daß sie prinzipiell zu nichts Christlichem führen könne, da das Christentum nur durch den Heiligen Geist und darum auch nur in der Kirche gegeben sei. Das, was die Häresie mit Hilfe ihrer eigenen Grundprinzipien erreichen zu können meine, befinde sich immer schon außerhalb des Christentums und im unermeßlichen Bereich des Nichts.[12]

In seiner «Symbolik» (1832–1838) sollte Möhler dann die Übertreibungen seines theologischen Vitalismus korrigieren. Aus dem Heiligen Geist einfach und ausschließlich die Seele der Kirche zu machen, macht den Weg der Institution durch die Sünde unerklärbar und zudem die persönlich verantwortliche Beteiligung des Gläubigen am Gemeinschaftsleben schwer vollziehbar. Um jeder entfremdenden Verabsolutierung zu entgehen, ist es unausweichlich, einen größeren Abstand zwischen der Kirche und ihrem göttlichen Ursprung zu schaffen.

Dennoch gewann der Ultramontanismus im weiteren Verlauf des Jahrhunderts in der katholischen Kirche mehr und mehr an Boden. Der Niedergang der legitimistischen Systeme und der etappenweise sich vollziehende Verlust der Territorien des Kirchenstaates begünstigten sein Vordringen. Auf jede nur denkbare Weise trieben die Gefahren der Zeit dazu an, die innere Einheit zu verstärken. Das Empfinden der Volksmassen, die Vereinheitlichung der Liturgien und die Renaissance der kanonistischen Studien trugen bei zur Erhöhung des Papstes und zur Proklamation seiner Unfehlbarkeit. Er bot sich nun dar als das Prinzip der

Einheit, als allzeit zur Unterbindung jeden Konfliktes bereiter Schiedsrichter, der zweifellos wirksamer war als der romantische Vitalismus, der aber auch weiterhin noch einen Teil der Theologenschaft faszinierte.

Schlußbemerkung: Der Preis der Einheit

Die von der Einheitssehnsucht in der Welt des 19. Jahrhunderts bewegte katholische Apologetik hatte außerhalb der Kirche nicht den Erfolg, den man sich damit ausgerechnet hatte. Aber der Katholizismus selbst verstärkte seine eigene Einheit, wie man es daran ablesen kann, wie verhältnismäßig reibungslos die Beschlüsse des Ersten Vatikankonzils hingenommen wurden, so reibungslos, wie es fünfzig Jahre früher noch undenkbar gewesen wäre. Wenn die Gläubigen nun in ihren philosophischen oder politischen Einstellungen auseinandergingen, so ließen sie es wohl mehr als in der Vergangenheit gelten, daß sie verpflichtet seien, ihre Meinung oder ihr Verhalten zu ändern, wenn man ihnen erklärte, daß sie sonst die Interessen oder den Zusammenhalt des körperschaftlichen Gefüges der Kirche beeinträchtigten.

Die geschichtlichen Fakten, die wir hier in Erinnerung gebracht haben, zeigen deutlich genug, mit welchem Preis dieser Fortschritt auf dem Wege zur katholischen Einheit bezahlt werden mußte. Der Fall Lamennais offenbart die Schwierigkeiten, auf die ein Katholik stößt, wenn er sich verpflichtet glaubt, auf gefährliche Weise für die Gerechtigkeit Partei zu ergreifen. Die Integration der Einwanderer in die Pfarrgemeinden und Institutionen der USA fordert, daß jene sich nicht durch konfliktbestimmtes und nonkonformistisches Verhalten bemerkbar machen. Die liturgischen und disziplinären Eigenheiten der Kirchen des Orients werden – obwohl sie alte Traditionen darstellen – immer weniger als Zeichen der wahren Katholizität der Kirche begriffen, welche nicht anders zu verstehen ist denn als Hochachtung vor den «Eigenpersönlichkeiten» der einzelnen Kirchen. Die Uniformierung setzt sich durch.

Einige Irrtümer hinsichtlich der Einheit der Kirche gehen ebenfalls auf die Rechnung dieses eifrigen Bestrebens, die Einheit in allen nur denkbaren Bereichen zu verwirklichen. Man neigt jetzt dazu, die Einheit des wandernden Gottesvolkes mit der soziologischen Einheit der institutionellen Kirche zu verwechseln; die Einheit im Glauben mit der Einheit in den kirchlichen Lehren, welche zu einer bestimmten Zeit den Glauben dem Verstehen erschlossen haben; die Einheit in der Parteinahme für das Evangelium mit der Einheit mangelnder Parteinahme aus Furcht, bei der Hierarchie oder der Masse der Gläubigen Anstoß zu erregen; und vielleicht auch die Einheit unserer eigenen falschen Milde mit der Einheit der ungestümen Heftigkeit des Wortes Gottes?

[1] Zum intellektuellen Klima zu Beginn des 19. Jahrhunderts vgl. die ersten Seiten von L. Foucher, La Philosophie Catholique en France avant la renaissance thomiste (Paris 1955). – Bezüglich des 18. Jahrhunderts neigt die gegenwärtige Geschichtsschreibung zu einer partiellen Rehabilitierung der katholischen Aufklärung: vgl. Rogier, Nouvelle Histoire de l'Eglise, IV, 137–161 (Ed. du Seuil, Paris 1966). Dort auch bibliographische Hinweise!

[2] In Österreich z. B. waren die Studenten verpflichtet, bei der Einschreibung zu den Examina einen Nachweis über ihre Konfessionszugehörigkeit vorzulegen.

[3] Zit. bei Louis Le Guillou, Evolution de la pensée de Lamennais (Colin 1966) 253.

[4] In einem Artikel des «Avenir» vom 19. Oktober 1830 über die Sonntagsarbeit äußert Lamennais sich kritisch gegen den bürgerlichen Liberalismus und führt dabei auch den berühmt gewordenen Satz von Lacordaire an: «(In gewissen Fällen) wirkt das Gesetz befreiend und die Freiheit unterdrückerisch.»

[5] Artikel aus dem «Avenir». Eine Sammlung der wichtigsten Artikel des «Avenir» in 7 Bänden wurde 1832 in Löwen herausgebracht.

[6] Artikel im «Avenir» vom 22. Dezember 1830.

[7] Zit. bei Jean-René Derré, Lamennais et ses amis (1824 à18 34) (Klincksieck 1962) 576.

[8] Über Lamennais: außer den Hauptwerken von Derré und Le Guillou (zit. in Anm. 3 und 7) vgl.: Duine, Essai de bibliographie de F. Lamennais (Paris 1923); Roussel, Lamennais: XXe siècle (1957); Le Guillou, Lamennais: DDB coll. Les écrivains devant Dieu (1969); Sammelband «Les catholiques libéraux au XIXe siècle» (Presses Universitaires de Grenoble 1974).

[9] Vgl. Maynard, The Story of American Catholicism (New York 1941); J. Tracy Ellis, American Catholicism (Chicago ²1969).

[10] Vgl. De Vries, Rom und die Patriarchate (Karl Albert Verlag, München 1963).

[11] Zum Geistesleben und zur Theologie zu Beginn des Jahrhunderts vgl. die von Foucher und Derré zitierten Werke sowie: Hocedez, Histoire de la théologie au XIXe siècle: DDB 1952.

[12] Vgl. J. A. Möhler, Die Einheit in der Kirche..., I., Kap. 3 (hier wiedergegeben nach der franz. Übersetzg. in der Reihe «Unam Sanctam» [Ed. du Cerf, Paris 1938] 103).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CLAUDE GÉREST

geboren 1921 in Saint-Etienne, Dominikaner. Er studierte in Lyon Geschichte und an der Ordenshochschule der Dominikaner in Saint-Alban-Leysse Theologie, arbeitete am Institut für europäische Geschichte in Mainz (bei Professor Lortz), unterrichtet in den Seminaren von Lyon und Viviers, ist Assistent an den Katholischen Fakultäten zu Lyon, mit dem ökumenischen Zentrum Saint-Irénée verbunden, schreibt für «Lumière et Vie».

Henri Bourgeois

Der geteilte Glaube

Für gewöhnlich leben Glaube und Zweifel nicht in bester Eintracht miteinander. Für die Gläubigen ist glauben vielleicht nicht immer ein Akt von einer solchen Kraft und Standfestigkeit, daß man sagen könnte, er habe schon jede mögliche Probe bestanden. Es ist aber zumindest ein fester Wille zur Zustimmung. Und folglich ist es eine Entscheidung für die Überwindung des Zweifels. Umgekehrt erscheint der Glaube vielen Menschen, die sich bemühen, dogmatischen Fixierungen, Ideologien und allzu bequemen allgemeinen Selbstverständlichkeiten zu entgehen, als eine merkwürdige und gefährliche Verhaltensweise, die zu wenig die Askese des Zweifels übt und sich schon vor der bloßen Versuchung zum Zweifel zu fürchten scheint.

Man darf aber wohl die Frage stellen, ob diese beiden Betrachtungsweisen, die übrigens mehr oder weniger in einem geheimen Einverständnis stehen, wirklich die Situation genau so treffen, wie sie tatsächlich ist. Ist das Verhältnis zwischen Glauben und Zweifel nicht tatsächlich von einer anderen Art von Konflikt bestimmt, als man für gewöhnlich annimmt?

Ich möchte bei der Behandlung dieser Frage damit beginnen, daß ich zunächst den Akzent auf die traditionellen und sozusagen klassischen Beziehungen zwischen Glaube und Zweifel setze. Dann will ich die neuere Problematik darlegen und dabei die in ihrem Gefolge sich ergebenden Fragen unterstreichen.

I. GLAUBE UND ZWEIFEL IN IHREN KLASSISCHEN BEZIEHUNGEN

1. *Der durch den Glauben ausgeschlossene Zweifel*

In der Theologie, wie wir sie zumeist gewöhnt waren, wird der Zweifel außerhalb des Glaubens angesiedelt. Der Zweifel ist zwar dem Glauben nicht fremd, da dieser ihm ja seine Aufmerksamkeit schenkt. Aber der Zweifel bleibt außerhalb des Glaubens, ausgeschlossen von dem ihm eigenen Lebensbereich. Glauben heißt: nicht zweifeln oder nicht mehr zweifeln.

Diese Ausschließung hat wohlbekannte *grundsätzliche Motive*. Bedeutet Glaube nicht soviel wie eine Gewißheit? So kann er also nicht Hand in Hand mit einer Haltung des Zögerns und Schwankens einhergehen. Er stützt sich auf die Autorität Gottes, welcher die erste und uranfängliche Wahrheit ist. Er ist also nicht eine bloße Meinung, das heißt eine Zustimmung, welche noch die Furcht in sich schließt, das Gegenteil könnte wahr sein. «Es gehört zum Wesen der Meinung, damit zu rechnen, daß die behauptete Sache auch anders sein könnte. Im Glauben dagegen urteilt man aufgrund der ihm eigentümlichen Gewißheit, daß die behauptete Sache nicht anders sein kann» (Thomas v. Aquin). Wenn man gläubig ist, wenn man dem christlichen und kirchlichen Glauben einmal zugestimmt hat, so kann man «niemals einen gerechten Beweggrund haben, diesen Glauben in Zweifel zu ziehen» (Erstes Vatikankonzil). Im Glauben dem Zweifel Raum geben hieße also, den Glauben in seinem Wesen zu verfälschen.

Diese Einstellung ist begleitet von einer ganz bestimmten Qualifizierung derjenigen Christen, deren Glauben schwankend geworden ist: Sie sind *Sünder*. Mit anderen Worten: Sie sind verantwortlich für ihre Lage. Prediger und Theologen des vergangenen Jahrhunderts verfehlten nicht, die mutmaßlichen Gründe eines solchen Zustandes namhaft zu machen: Angesichts der Tatsache, daß Gott seine Gaben niemals zurücknimmt, konnte der Rückschritt, welchen der Zweifel des Gläubigen darstellt, nur Gründe haben wie den Stolz, den unbedachten Kontakt mit Ungläubigen oder aber auch ein sinnliches und materialistisches Leben, welches das Herz mehr und mehr gegen das göttliche Licht verschließt.

In dieser Sicht hat der Zweifel also nur zwei mögliche Bedeutungen. Einerseits ist er etwas an sich und von vornherein dem Glauben Entgegengesetztes. Andererseits und als Folge davon ist er als Sünde zu betrachten. Man ist darum auch überhaupt nicht geneigt, ihn genauer daraufhin zu untersuchen, ob er nicht etwa eine geistliche Verhaltensweise sein könnte, die eine eigene Zielrichtung hat. Er wird bloß *negativ*, in seiner Beziehung zur Positivität des Glaubens und des Heiles definiert.

Wenn die klassische Theologie sich bisweilen doch einmal dazu bringen ließ, den Zweifel ein wenig näher zu beschreiben, so geschah dies nur unter der Rücksicht seiner schweren Sündhaftigkeit und entsprechend den üblichen Kriterien für eine schwere Sünde. Für den Zweifel als Vernei-

nung des Glaubens wurde eine «schwerwiegende Sache» und «volle Zustimmung» vorausgesetzt. Um ein Akt dieser Art zu sein, mußte er also auf einen für den kirchlichen Glauben wesentlichen Gesichtspunkt zielen und den formellen Charakter der klaren Überlegtheit haben.

2. *Wie ist der Ausschluß des Zweifels durch den Glauben zu erklären?*

So, wie ich sie eben beschrieben habe, scheinen die Beziehungen zwischen Glauben und Zweifeln wohl auf eine Problematik zurückzugehen, die nicht mehr unsere heutige ist. Ehe ich aber von daher zur derzeitigen Problematik komme, dürfte es nützlich sein, die Voraussetzungen der klassischen Theologie noch einmal zu verdeutlichen.

Es kann nicht bestritten werden, daß auch diese klassische Theologie sich auf eine Glaubenspraxis gründete. Man könnte auch sagen – wenn man diesen Anachronismus wagen will –, daß sie an eine christliche *Erfahrung* gebunden war. Die Christen, welche den Zweifel am Glauben ausschlossen, taten dies sicherlich aus grundsätzlichen Motiven. Dabei machte aber gerade dieses «a priori» einen Teil ihrer Erfahrung aus. Der Glaube war für sie nicht bloß dasjenige, was sie feststellten, sondern vornehmlich das, was sein mußte, von dem man erwartete, daß es so sei. Dies war eine Norm. Und aufgrund dessen wurde es auch so erlebt und so beschrieben. Die Sprache, die man wählte, um über diesen Sachverhalt zu sprechen, war übrigens symptomatisch. Man betonte die «Glaubenspflicht». Man analysierte ihre Voraussetzungen und näheren Bedingungen a priori. Man ordnete den Glauben in seinem Verhältnis zu den verschiedenen Fähigkeiten des menschlichen Wesens ein, namentlich in bezug zum Verstand oder zur Intelligenz und zum Willen oder zur Liebe. Und selbst als das Konzil von Trient im Zusammenhang mit dem Thema der Rechtfertigung eine Art Entstehungsgeschichte der christlichen Bekehrung skizzierte, blieben seine Formulierungen doch noch ziemlich abstrakt und waren mehr konstatierend als beschreibend.

Wie sollen wir eine solche Form von Christentum, die ganz eindeutigerweise nicht mehr die unsere ist, verstehen? Wenn wir die Dinge ganz global nehmen wollen, kann man sie als einen *Intellektualismus* kennzeichnen. Die beherrschende Sorge gilt der Wahrheit oder der Einsehbarkeit. Der mittelalterliche Westen deutete den Text bei Jesaja 7, 9 in diesem Sinne. «Wenn ihr euch nicht an mich haltet, werdet ihr keinen Halt haben», hatte der Prophet gesagt. Man las daraus: «Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht verstehen.» Der Glaube galt nicht nur als einsehbar, sondern als Prinzip aller Einsicht. Dies ist wohl auch noch die Sicht des Ersten Vatikankonzils bezüglich des Verhältnisses zwischen Vernunft und Glaube.

Dieser Intellektualismus hat sicherlich seine Ehrentitel. Seit den Anfängen der Patristik hat er eine große Anstrengung des Christentums zur Öffnung gegenüber der menschlichen Kultur zutage gefördert. Aber seit dem 14. Jahrhundert hat er sich immer mehr als unzureichend erwiesen. Denn die abendländische Kultur änderte sich, ohne daß der Glaube den Wandel, der sich mehr und mehr vollzog, wahrnehmen konnte oder wollte. Seit dem Ende des Mittelalters wurde tatsächlich die *Frage der Macht* im Denken vieler Menschen beherrschend. Das Problem der Wahrheit wurde dennoch nicht aus den Augen verloren. Aber es stellte sich nun auf andere Weise als bisher. Mochte es sich nun um eine politische oder eine kirchliche Betrachtungsweise handeln, das Wahre stellte sich nun mehr und mehr in seiner Abhängigkeit von der Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse dar. Jetzt sind die gesellschaftlichen Gruppen nicht mehr spontan in der Zustimmung zu einer gemeinsamen Wahrheit geeint. Sie erklären zwar, dieser dienen zu wollen. Aber mit einem bisweilen bemerkenswert guten Gewissen laufen sie dabei Gefahr, sie ihren eigenen Interessen dienstbar zu machen oder aber zumindest eine begrenzte historische Gestalt des Wahren zu verabsolutieren oder das, was diese an Kontingentem und Relativem in sich trägt, aus ihrem Bewußtsein zu verdrängen.

Diese Gefahren, welche für das gesamte Leben gelten, betreffen unverkennbar auch die Kirche. Im Zusammenhang mit der kirchlichen Regelung der im Glauben gegebenen Wahrheit bildet sich ein Konflikt zwischen der Kirche und der modernen westlichen Kultur heraus. Das Wahre erscheint seit dem 14. Jahrhundert nicht mehr in der bisherigen Unmittelbarkeit. Oder vielmehr die kirchliche Vermittlung des Glaubens verlangt selbst danach, verifiziert zu werden. Das bedeutet, daß man sich die Frage nach dem traditionellen Sinn stellt, den man der Heiligen Schrift beizumessen pflegt. Das bedeutet gleicherweise, daß man die dogmatischen Deutungen und die institutionellen Praktiken der Kirche mit dem Evangelium vergleicht. Das impliziert schließlich auch, daß der christliche Intellektualismus bisweilen verdächtig erscheint. Da er allzu formalistisch und

allzu abstrakt ist, scheint er unter dem Vorwand einer vorgeblichen Hochachtung vor der menschlichen Vernunft ein zweifelhaftes Gefüge menschlicher Verhaltensweisen zu decken. Die Orthodoxie kompensiert dabei mit dem Einfluß der Gruppe oder der Macht der Gewohnheit, was die Glaubensüberzeugungen bisweilen an Dunkelheiten und Unsicherheiten an sich tragen.

Aus einer solchen Sicht ist die Ausschließung des Zweifels durch den Glauben keine Selbstverständlichkeit mehr. Ihre offen zutage liegenden Motive öffnen den Durchblick auf weniger eingestandene und vielleicht auch nicht ganz eingestehbare Gründe. Die Apologetik des Wahren läßt eine Apologetik der etablierten kirchlichen Ordnung durchschimmern, so wie Bossuet es passend zu deuten weiß: «Dies ist der Punkt, an dem der Geist des Aufuhrs aufbricht. Man beginnt sich Gedanken zu machen über das Gebot, und der Gehorsam wird in Zweifel gezogen.» Besser kann man es nicht sagen.

II. GLAUBE UND ZWEIFEL HEUTE

1. Der wieder in den Glauben integrierte Zweifel

Wenn es um die rechte Beurteilung der zeitgenössischen Situation geht, ist es immer gefährlich, partielle oder allzu ortsbedingte Tatsachen zu verallgemeinern. Nichtsdestoweniger dürfte man kaum Gefahr laufen, sich zu irren, wenn man sagt, daß für die heutigen Christen und die zeitgenössische Theologie die Beziehungen zwischen Glaube und Zweifel nicht mehr dieselben sind wie zu Beginn dieses Jahrhunderts. Der Zweifel hat wieder eine gewisse Bedeutung für den Glauben und sogar eine Art von Präsenz in ihm gewonnen.

a) Dem Zweifel ist der Charakter der Schuld genommen

Zunächst wird die Tatsache des Zweifelns nicht mehr unmittelbar als etwas Sündhaftes empfunden oder beurteilt. Man erkennt ihr objektive Gründe zu. Diese Gründe sind zweifacher Art. Die einen hängen mit dem Zusammenspiel der besonderen persönlichen oder kulturellen Zeitumstände zusammen. Heute, in einer säkularisierten Welt, ist die Anwesenheit Gottes zu etwas so Verborgenem geworden, daß sie oft eher eine Art von Abwesenheit zu sein scheint. Der Zweifel mit seinem hellwachen Problembewußtsein und seiner Verfügbarkeit angesichts der Situation erscheint dann als etwas durchaus Angemessenes.

Andere Gründe hängen zusammen mit dem Glauben selbst. Tatsächlich bemerken viele Christen, daß die Osterberichte mit bezeichnender Einstimmigkeit hervorheben, daß die Zeugen zweifelten. Der Apostel Thomas, der lange Zeit als der Prototyp des Gläubigen voll hartnäckiger Bedenklichkeit galt, ist zum Symbol des schwierigen Glaubens geworden, welcher oft unsere heutige Art zu glauben darstellt. Der Zweifel ist also nicht mehr automatisch ein Anzeichen der Sünde. Er kann vielmehr ein Schritt auf dem Wege des Glaubens sein.

b) Der Zweifel wird wieder in den Glauben integriert als etwas für diesen Konstitutives

Nachdem die Tatsache des Zweifelns nicht mehr den Charakter der Schuld an sich trägt, geht sie nun als integrierender Teil in die Entstehungsgeschichte des Glaubens ein; als ein «Moment» des Glaubens, das heißt als ein Stadium auf einem Wege. Und möglicherweise sogar als latente und ständige Möglichkeit, mit der der Gläubige sich manchmal durchaus einverstanden fühlt.

Wenn man so eine virtuelle Beziehung zwischen Glaube und Zweifel ins Auge faßt, so fordert dies jedenfalls einige Bemühungen um eine Neudefinierung des Zweifels. Dieser kann dann nicht mehr dieselbe Bedeutung behalten, die er in der klassischen Theologie hatte. Man kann ihn nicht mehr bloß negativ und in völliger Abhängigkeit von einem a priori gebildeten Glaubensbegriff charakterisieren. Denn die Problematik liegt anders. Der Glaube, um den es sich jetzt handelt, ist eine Geschichte. Er ist nicht so sehr eine Norm als vielmehr ein Prozeß.

Wenn man andererseits den Glauben im Kontext des Ostergeschehens zu verstehen sucht, so besteht der Glaubensakt in der Herstellung einer Beziehung zwischen den Bezeugungen des Auferweckten und der lebendigen Existenz des Gläubigen. Den österlichen Christus erkennen heißt, in ihm eine Gegenwart anzuerkennen, die unserem Leben Sinn gibt, indem sie Gott Sinn zuerkennt. Der Zweifel, der hier auftreten kann, hat also nicht in erster Linie eine intellektualistische Bedeutung. Er richtet sich weniger auf die Gültigkeit dieser oder jener Behauptung als vielmehr auf die Möglichkeit, unsere lebendige Existenz aufgrund der österlichen Selbstbekundungen Jesu der Auferstehungswirklichkeit teilhaftig zu machen. Dies schließt ein intellektuelles Schwanken

nicht aus, sondern verleiht der Wahrheitssuche eine praktische und kirchliche Dimension.

c) Der Zweifel als Ausdruck von Konflikten, in denen der Glaube wirksam ist

Selbst wenn man das Wort «Zweifel» von seinem altgewohnten Image (Versuchungen gegen den Glauben, Glaubensschwierigkeiten) befreit, indem man es wieder in einen Zusammenhang mit der Ostererfahrung bringt, muß man doch noch darauf achten, daß man es recht versteht. Es bringt in Form eines Endergebnisses oder auch eines Schlagschattens eine «Arbeit» des Glaubens zum Ausdruck, die ihrer Natur nach konfliktbestimmt ist. Glauben heißt tatsächlich in Konflikt geraten (Lk 12,51–53). Oder genauer gesagt: Es bedeutet, den Konflikt unter das Zeichen des Kreuzes und folglich der Auferstehung zu setzen.

Glaube bildet sich tatsächlich im Konflikt *mit anderen*. Glauben bringt mit sich, daß man Abfuhren erhält, es schließt einen Bruch mit Ungerechtigkeit und Rücksichtslosigkeit und den Verlust alter Beziehungen ein. Und dennoch muß man seine Feinde lieben. Was die Freunde und die uns sonstwie verbundenen Menschen betrifft, so ist die Einigkeit mit ihnen nun nicht mehr etwas völlig Geruhsames und Unangefochtenes. Die soziale Verwirklichung des Glaubens kann sich also nicht auf eine vorgefertigte Formel verlassen. Es ist nur normal, daß diese oder jene der damit verbundenen Ungewißheiten sich auf das Gewissen oder die denkerische Einordnung der verschiedenen Arten von Zweifel projizieren. Die empfundene Unsicherheit kann sich auf die Legitimität der Kirche, auf die Identität Christi oder auf die Existenz Gottes beziehen. Ihren tiefsten Grund aber hat sie in etwas anderem: in der unüberwindlichen Doppeldeutigkeit der menschlichen Beziehungen.

Im übrigen weist der Konflikt, von dem unsere Außenbeziehungen gekennzeichnet sind, auf einen anderen Konflikt: auf den Konflikt, den jeder von uns in sich selbst ausfechten muß, ich meine den Konflikt mit seiner eigenen Vorstellungskraft. Wir können nur mit Mühe akzeptieren, das zu sein, was wir tatsächlich sind. Unsere Träume und unsere Ideale behindern in uns den Realismus ebenso wie unser Mißvergnügen und unsere nostalgischen Neigungen. Hier findet der Zweifel, der am Rande unseres Glaubens wirksam ist, immer neue Nahrung. Er übersetzt die Krise unserer individuellen und kollektiven Identität in Unsicherheiten oder Glaubensschwierigkeiten.

Zum Beschluß dieser Bestandsaufnahme kann man noch sagen, daß der Glaube ein Ringen mit dem Engel ist. Übersetzen wir dies in unsere Sprache: ein Konflikt *mit Gott*. Die Unsicherheiten, die wir im Blick auf andere oder auf uns selbst haben, beeinträchtigen auch unser Hörvermögen gegenüber dem Wort Gottes und erschweren uns die Zustimmung zu ihm als dem ganz anderen. So laufen wir Gefahr, daß Gott bald zu einem billigen Trost, bald aber zu einem Pol, an dem sich unsere Aggressivität anstaut, bald aber wiederum zu einem einfachen Sprachphänomen ohne jeden Bezugspunkt wird. Unsere Fragen nach Gott sind dann aber ebensosehr Fragen nach uns selbst. Und es kann auch gar nicht anders sein: die Hinkehr zur Wahrheit Gottes ist gleichzeitig immer Hinkehr zur Wahrheit unserer selbst. Der Zweifel hinsichtlich des Themas «Gott» bildet also ein Symptom unserer Endlichkeit.

2. Was bedeutet die Reintegration des Zweifels in den Glauben?

Nach Unamuno «ist ein Glaube, der nicht zweifelt, ein toter Glaube». Für Newman dagegen «machen zehntausend Schwierigkeiten noch nicht einen Zweifel aus». Wie ist der Unterschied zwischen diesen beiden Aussagen zu verstehen?

Man kann voraussetzen, daß der christliche Glaube sich heute nicht mehr genau auf dieselbe Weise versteht wie früher einmal. Nicht, daß er auf die Gewißheit verzichtet hätte. Wenn er dies täte, hätte er sich damit selbst aufgegeben. Aber die Gewißheit, der er sich als einer Gabe Gottes öffnet, stellt sich nicht in derselben Weise dar wie zu früheren Zeiten.

Vor allem anderen ist mehr und mehr deutlich geworden, daß die den Glauben ausmachende feste Zustimmung nicht alle kirchlichen Ausdrucksgestalten, in denen dieser Glaube Fleisch angenommen hat, absolut setzen kann. Glauben ist ein menschlicher Akt, selbst wenn er durch den Heiligen Geist in uns bewirkt wird. Die zentrale Gewißheit des Glaubens läßt also zu, daß sich ihr Risiken, Dunkelheiten und Konflikte zugesellen, welche das Wesen der menschlichen Existenz ausmachen.

Zudem kann das heutige Christentum gar nicht vermeiden, den allgemeinen Unglauben, der sich heute bemerkbar macht, zur Kenntnis zu nehmen. Das verpflichtet es nicht, seine Überzeugungen zu relativieren. Aber es führt sie dazu, ihre Isolierung aufzugeben. Die Christen sind nicht allein auf der

Welt. Für sie mag die Gewißheit des Glaubens sehr wohl *die* Gewißheit schlechthin sein. Nichtsdestoweniger bleibt sie für viele Menschen nur *eine* Gewißheit unter anderen. Man kann einfach nicht mehr in derselben Weise gewiß sein wie früher, wenn andere Menschen im engeren Umkreis auf andere Weise gewiß sind. Der Beweis dafür ist, daß viele Christen sich in Gemeinschaft mit Nichtglaubenden fühlen, ohne deswegen ihre radikale Entscheidung für den Glauben aufzugeben. Wäre es nicht denkbar, daß es in der innersten Mitte des Glaubens die Anzeichen oder ständigen Spuren eines möglichen Unglaubens gibt? Es ist frappierend festzustellen, daß die moderne Religionskritik so vielen Gläubigen etwas zu sagen hat. Sie sagt ihnen etwas, für das der in ihnen lebende Glaube in ganz spontaner Weise empfänglich ist. Und nun plötzlich kann man auch die klassischen «Schwierigkeiten gegen den Glauben» ruhig zugeben. Thérèse von Lisieux erklärte: «Es überfallen mich Gedanken, wie die schlimmsten Materialisten sie haben könnten.» Noch dramatischer erfährt Pastor Thomas Ericsson in Bergmans Film «Abendmahlsgäste» das Schweigen Gottes.

Aus alldem folgt noch nicht, daß der Glaube heute notwendigerweise den Stil des Tragischen habe. Sicherlich erfahren die Christen heute statt mehr oder minder individueller Glaubensschwierigkeiten den globalen Widerstand einer Welt, die oft im Konflikt lebt mit dem Mut oder der Torheit des Glaubens. Aber unter Verzicht auf künstlich erzeugte Verkrampfungen finden sie jetzt vielleicht früher Zugang zum Realismus des Glaubens und zur Erprobung seiner Wahrheit. Indem sie sich nicht mehr mit intellektuellen Unsicherheiten herumquälen und sich nicht mehr in der Jagd auf Zweifel erschöpfen, entdecken sie ohne Skeptizismus und ohne der Ermüdung zu erliegen, was der wirkliche Weg des Glaubens ist. Das heißt nicht, daß man damit an einen Punkt gekommen wäre, an dem man nicht auch das verkosten dürfte, was sich schon auf dem Wege anbietet: die geheimnisvolle Erfahrung von Emmaus, die verklärte Freude, welche das Vertrauen in Gott in sich trägt.

3. Die Probleme, die sich durch die neue Situation des Zweifels im Glauben eröffnen

So wie wir ihn heute erleben, schließt der Glaube also etwas von Zweifel in sich. Und weil dies so ist, ändert sich damit die traditionelle Bedeutung des Zweifels. Zweifel ist nicht mehr ein Synonym für Nicht-Glaube. Er ist keine von außen kommende Bedrohung für den Glauben. Er kann etwas sein, was im Akt des Glaubens selbst eine ganz und gar evangeliumsgemäße Ohnmacht und Unvollendetheit bezeugt.

Diese Situation bleibt problematisch. Es ist nur ehrlich, sich immer wieder daran zu erinnern und es auch auszusprechen, wenn wir nicht an die Stelle der klassischen Theologie bloß ein wenig oberflächliche Behauptungen setzen wollen.

a) Der aufgearbeitete Zweifel

Zunächst ist zu sagen, daß die Integration des Zweifels in den Glauben zuweilen die Gestalt tätiger Aufarbeitung annehmen muß. Denn gewisse Formen und gewisse Haltungen des Zweifels sind nicht in den Glaubensakt integrierbar. Der religiöse Agnostizismus zum Beispiel stellt auch heute noch eine Möglichkeit dar, die öfter vorkommt, als man denkt.

Um Doppeldeutigkeiten zu entgehen, sollte man vielleicht unverweilt von einer mehr allgemeinen und oft abstrakten Sicht zu einer Betrachtungsweise übergehen, die den konkreten Verhaltensweisen näher kommt. Der Evangelist Johannes verwendet das Wort «Glaube» als Substantiv nicht. Er zieht das aktive Verb «glauben» vor. Diese Wortwahl ist der Überlegung wert. Wir können natürlich von dem Glauben und dem Zweifel sprechen. In der konkreten Wirklichkeit aber handelt es sich immer um glauben und zweifeln. Nun liegt alles nur noch daran, zu bestimmen, welcher dieser beiden Akte den anderen in sich schließt. Bisweilen zieht die Erfahrung den Schluß, daß es sich um ein einfaches Nebeneinander von beiden handle. Dieser der Logik widersprechende Schluß ist, so unbequem er auch sein mag, doch nicht unmenschlich.

Manchmal ist es der Akt des Zweifelns, der sich die in uns wohnenden Formen des Glaubens unterordnet. Nichts aber berechtigt uns dann, von Glaube im eigentlichen Sinne zu reden. Eher ist eine solche Situation als eine Unentschiedenheit oder ein Schwanken zu betrachten. In anderen Fällen schwächt der Zweifel sich ab, eine Entscheidung bahnt sich an, die Dominante ist jetzt nicht mehr Ungewißheit, sondern sie verlagert sich in einen Entschluß und in die Gewißheit. Diese oder jene Form von Zweifel mag dann noch in uns wirksam bleiben. Aber das Schwerezentrum des Bewußtseins und der Freiheit befindet sich schon anderswo. Unter diesen Voraussetzungen tritt dann entweder der Unglaube im strengen Sinne

des Wortes in Erscheinung (die «Gewißheit des Gegenteils», die Überzeugung, daß der christliche Glaube nicht die Wahrheit darstellt, die entschiedene Bejahung eines Lebenssinnes, der sich nicht auf das Christentum bezieht) oder aber der christliche Glaube mit dem, was ihn wesentlich kennzeichnet.

b) Die Koketterie des Zweifels

Wenn der christliche Glaube also des Zweifels fähig ist, so ist er dies, insofern er wirklich Glaube, nicht aber, insofern er Zweifel ist. Das, was sich in ihm in einer aktiven und beharrlichen Verfügbarkeit auf die Wahrheit ausrichtet, kann die Schwankungen und Ungewißheiten nur als unabdingbare Begleiterscheinungen der menschlichen Geschichte annehmen. Wenn der Glaube den Zweifel erträgt, ohne an ihm zu sterben, so nur darum, weil im Glauben ein Verlangen nach dem Wahren und eine angespannte Aufnahmebereitschaft für alles, was in die Richtung des Wahren geht, wirksam ist.

Man kann dann noch einen Schritt weitergehen. Der Glaube räumt dem Zweifel nicht nur einen Platz ein, sondern paradoxerweise stachelt er ihn auch an. Er hält den Zweifel lebendig im Namen dessen, was er selbst – der Glaube – ist und sein will. Er wendet ihn an auf alles, was unter dem Vorwand des Gehorsams gegen das Evangelium dieses Evangelium verfälscht. Glauben, das heißt an den Götzen aller Art zweifeln, an den falschen Verabsolutierungen, an Frömmigkeitsweisen, die als Alibi dienen bei der Flucht vor der Verantwortung für die Geschichte, an einer verschlafenen orthodoxen Gläubigkeit, an den Spielregeln kirchlicher Schicklichkeit, welche den Wagnischarakter des Evangeliums unkenntlich machen.

Der Zweifel hat dann nichts mehr von Bequemlichkeit an sich. Er hat im Reiche des Glaubens nicht aufgrund einer Mode Bürgerrecht. Der Glaube erträgt ihn nicht bloß darum, weil er auf den Zeitgeschmack Rücksicht nimmt oder weil er sich dem zeitgenössischen Relativismus anpassen möchte. Wenn man gläubig ist, zweifelt man nicht leichthin. Man zweifelt, um zu glauben und weil man glaubt. Es geht hier um einen Kampf, der ausgefochten werden muß. Man zweifelt, weil man muß und nicht aus Konformismus.

Diese Art von Herausforderung der Wahrheit drängt sich vor allem dann auf, wenn man den Zweifel in Beziehung zum Konflikt bringt. Den konfliktbestimmten Bedingungsrahmen des Zweifels sichtbar zu machen, ist heute unerläßlich, wenn man einer allzu intellektualistischen und einer allzu individualistischen Auffassung des Glaubens entgehen will. Sodann aber darf man auch nicht der Ideologie eines allgegenwärtigen Konfliktes erliegen, die sich als Zauberschlüssel für unser Leben und unsere Probleme anbietet. Sicherlich ist unsere Beziehung zu Gott stark konfliktbestimmt. Aber es gibt auch Konflikte mit Gott, die oberflächlich bleiben und mehr von der Phantasie als von der Wirklichkeit bestimmt sind. Wir sind weder einfach mit einem herrscherlichen und allgewaltigen Gott noch bloß mit einem Gott des Trostes und paradiesischen Glücks konfrontiert. Wir stehen einem fremden Gott gegenüber, der nicht dem entspricht, was wir von ihm erwarten und dessen diskrete Liebe sich in der Ohnmacht des Kreuzes äußert. Dies ist der Gott, mit dem wir in Konflikt leben. Und dieser Konflikt ist der Konflikt der Liebe.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

HENRI BOURGEOIS

geboren 1934 in Roanne (Frankreich), 1962 zum Priester geweiht. Er studierte Theologie, Philosophie und Kinderpsychologie am Institut Catholique zu Lyon und an der Sorbonne zu Paris. Er unterrichtet am Pastoralinstitut zu Lyon Theologie (Glaube und zeitgenössische Kultur) und leitet das Erwachsenenkatechumenat in Lyon. Er veröffentlichte u.a.: Mais il y a le Dieu de Jésus-Christ (Casterman 1970), L'avenir de la confirmation (Châlet 1972), Le salut comme discours (Châlet 1974), Dieu selon les chrétiens (Centurion 1974).

Miguel Benzo

Die Abwehr des Zweifels

Viele Christen von heute (vielleicht die meisten?) befinden sich in einer schwierigen, zwiespältigen Lage, unter der sie manchmal nicht wenig leiden. Einerseits versetzen die Glaubensaussagen und die dogmatischen und moralischen Weisungen des Lehramtes ihren Verstand in Unruhe; andererseits hat man ihnen beigebracht, es sei Sünde, in solchen Dingen Zweifel zu hegen. Sie sind unschlüssig, ob sie redlich zu dem stehen sollen, was ihr Verstand ihnen sagt, oder ob sie sich «treu an den Glauben» halten sollen. Was die Gemütsstimmung betrifft, so schwankt sie in dieser Situation zwischen zwei Extremen: zwischen «ich möchte meines Glaubens ganz sicher sein» und «ich möchte den Glauben aus meinem Leben verbannen». Somit sind die Einstellungen unserer Zeitgenossen zum Glauben sehr unterschiedlich und verwickelt. Wir führen einige Beispiele dafür an:

– Ich bin von der Wahrheit des Christentums überzeugt und will dies weiterhin bleiben;

– Ich bin überzeugt, möchte es aber nicht sein;

– Ich bin geneigt, den christlichen Glauben für wahr zu halten, und möchte des Glaubens völlig sicher sein;

– Ich bin geneigt, den christlichen Glauben für wahr zu halten, möchte jedoch sicher sein, daß er falsch ist;

– Ich halte es für gleich wahrscheinlich, daß der christliche Glaube wahr ist, wie daß er falsch ist, möchte jedoch sicher sein, daß er wahr oder daß er falsch ist.

– Ich bin geneigt, den christlichen Glauben für falsch anzusehen, möchte jedoch sicher sein, daß er wahr ist;

– Ich bin geneigt, den christlichen Glauben für falsch anzusehen, und möchte darüber sicher sein;

– Ich bin sicher, daß der christliche Glaube falsch ist, möchte aber annehmen, daß er wahr ist;

– Ich bin sicher, daß der christliche Glaube falsch ist, und möchte es weiterhin bleiben.

Wie beurteilen wir jede dieser Haltungen theologisch? Welche von ihnen sind nach unserem Dafürhalten mit dem Glauben vereinbar? Und welche Haltungen sehen wir für objektiv sündhaft an? Wie behandeln wir sie pastoral? Dies alles sind wichtige, schwierige Probleme, auf die wir hier nicht eingehen können.

Die Frage wird noch verwickelter, wenn wir uns vor Augen halten, daß der Begriff «Christentum» keineswegs eindeutig ist: Meinen wir damit das, was Barth oder was Bultmann oder was Van Buren unter dem christlichen Glauben versteht? Selbst wenn man die Frage auf das «katholische Christentum» eingrenzt, stellen wir fest, daß viele der heutigen Katholiken als Glieder der Kirche gelten wollen, obwohl sie einige Aussagen des Lehramtes nicht annehmen oder in Zweifel ziehen. So gesehen zweifeln sie nicht an *ihrem* katholischen Glauben, sondern an einigen Aspekten von dem, was *andere* als dazugehörig erachten.

Was heißt «zweifeln»?

Der Ausdruck «Zweifel» bezeichnet unterschiedliche Haltungen. Vor allem ist zu vermerken, daß der Zweifel etwas ganz anderes ist als die Indifferenz. Es ist nicht das gleiche, ob ich sage: «Ich zweifle, ob Gott existiert», oder ob ich sage: «Es ist mir gleichgültig, ob Gott existiert oder nicht.» Wer zweifelt, ist an dem, was er bezweifelt, interessiert; er möchte wenigstens auf der Bewußtseinsebene aus dieser Lage herauskommen und zur Gewißheit gelangen. Selbstverständlich kann man in sehr verschiedenem Grad die Bangigkeit des Zweifels erleben und sich anstrengen, ihn zu überwinden; es ist jedoch unmöglich, sich im Zweifel als Zweifel einzurichten, sondern man kann ihn höchstens durch eine gleichgültige Einstellung zur Frage, über die man vorher im Zweifel war, ersetzen. Daraus erklärt sich, daß einige religiöse Männer wie z. B. Miguel de Unamuno im Zweifel und in der Lebensnotwendigkeit, aus ihm herauszukommen, den Wurzelgrund der religiösen Haltung erblickt haben: Weil man auf Verstandesebene zweifelt und diesen Zweifel nicht zu ertragen vermag (den Unamuno im Grunde in der Frage erfuhr, ob der Tod das absolute Ende des Menschseins sei), begibt sich der Zweifelnde immer wieder auf die Suche nach der Glaubenssicherheit; doch der Glaube behebt nicht den Verstandeszweifel, sondern beide stehen beständig in einem dialektischen Verhältnis zueinander. Diese Auffassung, die der dialektischen Theologie nicht fern steht, macht also einen tiefen Unterschied zwischen der Erkenntnisebene und der Glaubensebene.

Ebensowenig läßt sich der Begriff «Zweifel» mit der «Verwunderung vor dem Mysterium» identifizieren. Die religiöse Erfahrung läßt sich

niemals adäquat in Begriffe fassen; man kann nicht eindeutig und wissenschaftlich von ihr sprechen, sondern sie läßt sich nur in Symbolen (die Peirce Ikonen und Anzeichen nennt) und Mythen zum Ausdruck bringen. Doch im Symbol und im Mythos verbirgt sich stets eine mit ihrem Wesen gegebene Vieldeutigkeit, die sich nicht ausschalten läßt. Jeder Ausdruck für das Heilige ist vielwertig, und der Glaube behebt diese Unklarheit nicht, sondern übernimmt sie. Deswegen schließt der Glaube notwendigerweise einen gewissen Zweifel über die genauen Grenzen dessen ein, was die Hierophanien bedeuten, auch wenn dieser nicht den Grundbereich betrifft, auf den sie sich beziehen.

Das Bestreben eines Großteils der Theologen, die vielwertige symbolische und mythische Sprache der Offenbarung in eine eindeutige, wissenschaftliche Sprache zu übertragen, hat sein Ziel offensichtlich nur in geringem Maße erreicht und in vielen Fällen den reichen sakralen Gehalt der Offenbarung geschmälert. Möglicherweise liegt darin die Ursache gewisser Glaubenszweifel: Viele Christen wären bereit, die biblischen Formulierungen als stets unvollkommene Annäherungen an das nicht adäquat wiederzugebende Mysterium anzunehmen, wehren sich aber innerlich gegen die Versionen, die der theologische Rationalismus diesen Formulierungen gegeben hat.

Nehmen wir ein konkretes Beispiel: Die Apostelgeschichte spricht uns von der Auffahrt Jesu in einer Bildersprache, die dazu bestimmt ist, die religiöse Erfahrung der Urgemeinde in bezug auf ihren Gründer zu bereichern. Diese Inszenierung will nicht bloß subjektive Erlebnisse, aber auch nicht bloß einen Wertinhalt übermitteln, sondern sie will ein Ereignis proklamieren: die Tatsache, daß Jesus die Welt und den Tod besiegt hat und daß seine ganze menschliche Wirklichkeit für immer in die Sphäre des Göttlichen aufgenommen ist (sinnbildlich ausgedrückt: zur Rechten Gottes thront). Wird diese Erzählung so verstanden, so hat der heutige Mensch in seiner Kultur nicht mehr Schwierigkeiten, sie anzunehmen, als der Mensch des Mittelalters in seiner Kultur. Doch wenn wir den Text der Apostelgeschichte als historischen Bericht im heutigen Sinn verstehen wollen – wie die Berichterstattung eines Journalisten über den Abschuß einer Weltraumrakete –, so tauchen Schwierigkeiten über Schwierigkeiten und eine Menge von Fragen auf, die wir geradezu als Profanationen empfinden: Welches war die Startgeschwindigkeit, mit der der verherrlichte Leib die Schwerkraft überwand? Und welches die Kreuzungsgeschwindigkeit? Was bedeutet «zum Himmel aufsteigen» in einem kosmischen Raum, der kein Oben und kein Unten kennt? Welche Kette von Wundern sorgte für Sauerstoff und Nahrung im luftleeren Raum? Wie wurde der Leib vor Strahlungen und Meteoren geschützt? Und an welchem Raumpunkt befindet er sich, wie viele Lichtjahre von der Milchstraße oder vom Andromedanebel entfernt?

Wie dieses unbehagliche Beispiel uns zeigt, wird dadurch, daß man das Mysterium in einer wissenschaftlichen Sprache auszudrücken sucht, dieses zu einem bloßen Problem; das vom Wesen aus Unerklärbare wird zu einer Unbekannten, die sich aufhellen ließe – mit einem Wort: es kommt zu einer Entsakralisierung. Noch im Jahre 1948 veröffentlichte der berühmte V. de Broglie sein Buch «De fine ultimo humanae vitae» (Beauchesne et ses fils, Paris), worin ernstlich darüber diskutiert wird, ob die verherrlichten Leiber Nahrung aufnehmen und ausscheiden. Meines Erachtens liegt der Irrtum Bultmanns in der Annahme, der Mythos lasse sich in eine eindeutige anthropologische Aussage übertragen, ohne daß seine sprachliche Grundfunktion zerstört werde. Selbstverständlich enthalten die religiösen Mythen zum größten Teil einen Aufruf zur Umkehr, doch gehören zu ihnen auch ontologische Bezüge, die weder einfach aufgegeben werden können noch sich in einer anderen Sprache als der des Mythos wiedergeben lassen. Gegenüber der von Bultmann aufgebrachten Entmythologisierungstendenz pflanzen heute viele das Banner der Remythologisierung der Kultur auf, und zwar nicht nur auf dem Feld der Religion.[1]

Der Zweifel in engerem Sinn kann sich auf verschiedenen psychologischen Ebenen einstellen: auf der Verstandes-, der Urteils- und der Gemütsebene. Verstandeszweifel wie: Sind die Argumente für die Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu wirklich stichhaltig? Beurteilungszweifel wie: Sind die Werte der christlichen Ethik denen der marxistischen Ethik überlegen oder unterlegen? Affektive Zweifel: Schlägt mich die Person Jesu so sehr in Bann oder nicht, daß ich mein Leben ihm weihen kann? Zwischen diesen drei Ebenen gibt es verwickelte Unterschiede und gegenseitige Beziehungen. Man kann sich z. B. sehr angezogen fühlen vom christlichen Menschen- und Lebensideal, während man nur wenig oder überhaupt nicht von der Wahrheit der Ereignisse, die ihnen zugrunde liegen, überzeugt ist. Umgekehrt kann man dem Verstande nach überzeugt sein, doch ein Widerstreben gegen die christliche Wertlehre emp-

finden. Man kann mit dem Christentum affektiv stark verbunden bleiben (aufgrund von Jugenderinnerungen, von Freundschaften mit gläubigen Christen...), es aber weder dem Verstande noch dem Werturteil nach annehmen; umgekehrt kann man intellektuell von ihm überzeugt sein, jedoch eine starke Abneigung gegen es verspüren (die manchmal von persönlichen Begegnungen mit Christen hervorgerufen wird).

Glaube und Zweifel

Gewisse Theologen haben die Tendenz, den ontologischen Aspekt des Glaubens zu betonen, das psychologische Element hingegen dermaßen gering einzuschätzen, daß man zuweilen vom Glauben als Ereignis so spricht, daß der Eindruck entsteht, es handle sich dabei um ein kosmisches Geschehen, das mit dem Menschen sozusagen nichts zu tun habe, sondern das er bloß passiv über sich ergehen lassen könne, wie es einem theologischen Prädeterminismus entspricht. Die Theologie hat bekanntlich fünf Grundaspekte des Glaubens aufgezeigt: die Übernatürlichkeit, die Vernünftigkeit, die Freiheit, die Dunkelheit und die Gewißheit. Die Theologen sind jedoch keineswegs darüber einig, wie diese Begriffe genau zu interpretieren sind, und noch weniger darüber, wie sie sich harmonisch miteinander verbinden lassen. Auf den ersten Blick möchte man meinen, um eine absolute Zustimmung fordern zu können, müsse sich eine Lehre auf einen völlig einsichtigen Vernunftbeweis zu stützen suchen, doch wie könnte in diesem Fall diese Zustimmung zugleich frei erfolgen? Nachdem einmal die Vernunft über unwiderlegliche Beweise verfügt, scheint es ihr nicht mehr freizustehen, die Wahrheit zurückzuweisen. Wird hingegen eine Lehre nicht durch eine schlüssige Argumentation gestützt, wie kann sie dann Anspruch darauf erheben, unbedingt und endgültig angenommen zu werden?

Auf alle Fälle ist es gewiß, daß die totale Zustimmung zu einer Aussage verschiedenen Klassen von Motivierungen entsprechen kann. Durch Gemüts-, Konvenienz- oder Notwendigkeitsmotive überzeugen uns die Menschen oft von der Gewißheit von Behauptungen, welche die Vernunft nicht als absolute Wahrheiten annimmt. Der Wohlhabende ist davon überzeugt, daß die für ihn vorteilhafte Gesellschaftsordnung gerecht ist; der wissenschaftliche Entdecker davon, daß seine Theorie unvergänglich ist; der Verliebte, daß seine Geliebte alle Vorzüge aufweist; der Unterdrückte davon, daß seine Utopie sich in die Wirklichkeit umsetzen läßt. Dieses Autosuggestionsverfahren ist selbstverständlich unzulässig, falls ein Mensch die Überzeugung, daß ein Lehrsatz intellektuell gewiß ist, sich dadurch beizubringen sucht, daß er sich auf nichtintellektuelle Gründe stützt. Wenn es aber darum geht, einer Lehre nicht mit intellektueller Gewißheit, sondern mit praktischer Gewißheit zuzustimmen, stellt sich die Frage ganz anders.

Unter praktischer Gewißheit verstehe ich die feste Zustimmung zu Aussagen, die auf Verstandesebene höchst wahrscheinlich sind und denen sich bedingungslos anzuvertrauen bestimmte ethische Imperative verlangen, indem sie die spärlichen Gegengründe unbeachtet lassen. Wer sich beispielsweise einer guten Gesundheit erfreut, wird kaum schon anderntags sterben. Wenn er sich jedoch darauf versteift, seine ganze Aufmerksamkeit auf diese entfernte Möglichkeit zu konzentrieren, kann die Angst vor dem Tod seine Kräfte lähmen und ihn daran hindern, seinen gewohnten Verpflichtungen nachzukommen. Er wird sich deshalb bemühen müssen, die entfernte Möglichkeit eines plötzlichen Todes aus seiner Vorstellungswelt zu verscheuchen. Etwas Ähnliches gilt in bezug auf den Chirurgen, der sich nicht dazu entschließen kann, eine dringlich notwendige Operation vorzunehmen, weil er an die unbegründete Möglichkeit denkt, die Diagnose könnte falsch sein; vom Ehemann, der in seinem Familienleben durch unsinnige Eifersucht gelähmt wird; vom Soldaten, der sich aus unbegründeter Angst, der Krieg, in den er eingreifen soll, sei ungerecht, zu kämpfen weigert; vom Bräutigam, der sich nie zur Heirat entschließen kann aus grundloser Angst, er habe sich in der Brautwahl geirrt; vom Gläubigen, der sein religiöses Leben aufgibt, weil er daran zweifelt, ob er gültig absolviert ist... Der Mensch hat die grundlegende Pflicht, ein möglichst volles, inhaltsreiches Leben zu verwirklichen, indem er den Wegen folgt, die er nach reiflicher Überlegung für die richtigsten ansieht. Nur in wenigen Fällen wird sich in der intellektuellen Sphäre die absolute Evidenz ergeben können, die sogar die entfernteste Irrtumsmöglichkeit ausschließt. Wenn der Mensch erst dann handelt, wenn er zu dieser Evidenz gelangt ist, gerät er in Gefahr, müßig und ratlos dahinzuleben. Seine moralische Pflicht ist es, «alles auf eine Karte zu setzen» und sein Leben nach jener Weltauffassung zu richten, für die ihm wenigstens das meiste zu sprechen scheint, und dabei die lähmende Furcht, er könne sich dabei irren, aufzugeben.

Es hat Theologen gegeben, die eine absolute intellektuelle Sicherheit als Wesenselement des Glaubens angesehen haben. Doch weder die Bibel noch die Erklärungen des kirchlichen Lehramtes noch die Erfahrung scheinen diese Meinung zu rechtfertigen. Dem, was die dogmatischen Quellen fordern, leistet eine willensmäßige und praktische volle Zustimmung, die durch eine höchste intellektuelle Wahrscheinlichkeit gerechtfertigt wird, ausreichend Genüge. Wie sodann aus den autobiographischen Zeugnissen hervorgeht, ist dies die geistliche Haltung vieler großer Gestalten des Christentums gewesen, und im pastoralen Dialog zeigt es sich immer wieder, daß dies die Einstellung einer Menge von Menschen ist, die überzeugt sind, daß sie den Glauben haben, und die auch bereit sind, für diesen erhebliche Opfer zu bringen.

Die theologische Verwendung der Wertphilosophie hat die ethischen Elemente des Glaubensaktes ansichtig gemacht, von denen Jesus deutlich spricht. Im Gleichnis vom Sämann beschreibt er die drei Menschentypen, bei denen das Wort Gottes nicht Wurzel fassen kann: die Oberflächlichen, die Feigen und die auf Vergnügen und Reichtum Erpichten; er bemerkt weiter, daß ein Prophet in seiner Heimat nicht ernstgenommen wird, zweifellos deswegen, weil die Menschen nicht gerne zugeben, daß einer, der aus ihrem Kreis hervorging, ihnen überlegen ist; er sagt, er rede aus dem Grund in Gleichnissen zu ihnen, weil die Menschen die Wahrheit nicht hören wollen aus Furcht, sich bekehren zu müssen; er bemerkt, daß seine Zuhörer nicht glauben, da sie sich scheuen müssen, sich dem Licht auszusetzen, worin die Bosheit ihres Tuns als Kontrast hervortreten würde; er schreibt ihre Ungläubigkeit auch dem Verlangen nach menschlichem Ruhm zu; er erklärt, daß diejenigen, die seine Rede über das Lebensbrot vernommen haben, sein Wort deswegen nicht annehmen, weil sie sich nur um das physische Brot kümmern. Und gegenüber der Zurückweisung der im Glauben enthaltenen sittlichen Werte weist Jesus auf die Bedingungen zu deren Annahme hin: «Wer bittet, empfängt; wer sucht, der findet; wer anklopft, dem wird aufgetan»; das Himmelreich ist mit der Arglosigkeit eines Kindes anzunehmen; zum Schriftgelehrten, der als oberstes Gebot das der Liebe anerkennt, sagt er: «Du bist nicht weit vom Reiche Gottes»; wer wissen will, ob Jesus wirklich im Namen Gottes spricht, soll die Gebote erfüllen; als Judas Thaddäus bittet, er möge sich den Jüngern offenbaren, nicht aber der Welt, erklärt er, nur wer ihn liebe, sei bereit, sein Wort anzunehmen; im Verhör vor Pilatus schließlich antwortet er, indem er an die aufrichtige Suche nach der Wahrheit appelliert: «Jeder, der aus der Wahrheit ist, hört meine Stimme.»

Die Offenbarung bekräftigt gleichzeitig die Existenz einiger transzendenter Wirklichkeiten und die Geltung einer bestimmten Wertordnung; diese Wirklichkeiten und Werte sind so unlöslich miteinander verbunden, daß man nicht die Existenz der einen annehmen kann, ohne gleichzeitig die Geltung der andern zuzugeben. Schon die Offenheit für das Heilige zieht bestimmte ethische Haltungen nach sich: die Ehrlichkeit gegenüber sich selbst, die Anerkenntnis der eigenen Grenzen, das Sich-nicht-Begnügen mit dem Endlichen, das Suchen nach der Wahrheit... Der Glaube an Gott setzt eine radikale Demut voraus, die bereit ist, auf die Autonomie des Menschen zu verzichten und die ontologische Abhängigkeit vom absoluten Sein zu akzeptieren. Noch deutlicher werden die ethischen Aspekte des Glaubens bei Jesus. Annehmen, daß in ihm Gott Mensch geworden ist, um für die Menschen zu sterben, heißt zugeben, daß die großmütige Selbstaufopferung für die andern Höhepunkt des ethischen Verhaltens ist. Annehmen, daß Gott Liebe ist, heißt auch zur Kenntnis nehmen, daß die Liebe zum Nächsten etwas Göttliches ist. Wer meint, glückselig seien die Reichen, die Mächtigen, die Lachenden, die Satten, die Harten, die Lebensgenießer, die Intriganten und Verfolger, muß die Bergpredigt als kindlichen und schädlichen Idealismus abtun und Jesus für einen Schwärmer oder Schwindler ansehen. Die Zurückweisung der in Christus personifizierten Werte verwehrt es selbstverständlich, den göttlichen Charakter seiner Botschaft zu bejahen. Und umgekehrt wird, wer die Gottheit Jesu annimmt, nach der Verwirklichung des Lebensideals streben, das dieser verkörpert. Ja, man kann sich fragen, ob nicht für den Menschen unserer Zeit die objektiv stärkste Stütze für den Glauben sich im Wertgehalt der Gestalt Jesu und seiner Lehre findet. Für viele Gläubige sind die in der Person und in der Lehre Jesu verkörperten Werte so unvergleichlich hoch und lassen sich so wenig auf menschliche Kategorien zurückführen, daß man von einem eigentlichen «moralischen Wunder» sprechen kann, worin das direkte Eingreifen Gottes unmittelbar wahrzunehmen ist. Im Unterschied zu dem, was bei den physischen Wundern der Fall ist, trennt uns davon nicht der «entsetzliche Abgrund der Geschichte», sondern dieses Wunder kann vom Leser des Neuen Testaments unvermittelt wahrgenommen werden.

Schluß

Nach dem Gesagten schließt der Vorgang der Annahme des Glaubens folgende grundlegende Elemente in sich:

– Der Mensch erfährt die Notwendigkeit und die Pflicht, sich für eine Wertordnung zu entscheiden, die den Kurs seines Lebens bestimmt; dieser Entscheid ist nicht ins freie Belieben gestellt, da objektiv eine Werthierarchie besteht, die unsere Zustimmung erheischt, obwohl unsere Freiheit nicht genötigt ist, sie anzuerkennen.

– Die in Jesus und seiner Lehre verkörperten Werte erscheinen als höchst würdig, angenommen zu werden; ja, diese Werte sind von einer Vollkommenheit, die über das, was ein einfacher Mensch oder eine menschliche Gemeinschaft ersinnen kann, weit hinausgeht; es zeigt sich somit, daß etwas Göttliches in ihnen liegt.

– Dieses moralische Wunder, zusammen mit den weitern Elementen, die dafür sprechen, lässt es als höchst wahrscheinlich erscheinen, daß das, was das Christentum lehrt, von Gott geoffenbart ist.

– Die Pflicht, sein Leben in den Dienst der Wahrheit und des höchsten Ideals zu stellen, verlangt, daß jeder, der diese Wahrheit des Christentums erfaßt hat, dieser in praktischer Gewißheit zustimmt, indem er die Besorgnis wegen der Irrtumsmöglichkeiten, soweit sie seine Zustimmung abschwächen kann, nicht zum Gegenstand unablässigen Überlegens macht.

Wir ersehen somit aus der eben angestellten Analyse, daß das entscheidendste Moment des Glaubensaktes die Beurteilung seines Wertinhaltes ist. In diesem Werturteil verbinden sich ein objektives und ein subjektives Element: Obwohl sie objektiv gegeben ist, drängt sich die Hierarchie der grundlegenden Werte dem Menschen nicht mit der gleichen Evidenz auf wie ein Vernunftaxiom. Der Mensch wird noch von andern Werten umworben, die ebenfalls attraktiv sind. Der Raum zu einem freien Entscheid ist bei der Zustimmung zu einer Wertordnung viel weiter als bei der Bejahung einer Verstandes- oder Sinnesintuition. Andererseits üben, obwohl man sich zu bestimmten Werten entschieden hat, die gegensätzlichen oder niederen Werte weiterhin eine Anziehungskraft auf den Willen aus, wie sehr man auch beabsichtigt, sie aus der Phantasie zu verbannen. Und immerzu liegt die Möglichkeit nahe, sich ihrem Sog zu überlassen. Selbstverständlich bedeutet eine sittliche Schwäche nicht, daß man die als Lebensideal anerkannte Wertordnung verleugnet, doch auf die Länge ist es unmöglich, sich beständig niederen Werten hinzugeben, ohne daß diese theoretisch festgehaltene Wertordnung verblaßt und sich zu ändern strebt. Wenn wir somit unter «potentiellem Zweifel» die Sogwirkung verstehen, die eine antievangelische Wertordnung auf den Gläubigen ausübt, und die beständige Möglichkeit, daß deswegen, weil man sich ihr (d.h. der Sünde) überläßt, die christliche Wertordnung im Bewußtsein verblaßt und bedeutungslos wird, was manchmal selbst die Zustimmung zur Wahrheit der Offenbarung mit sich reißt, ist es evident, daß ein solcher potentieller Zweifel mit dem Glauben koexistiert und durch ihn nie eliminiert wird.

Kurz: Der Glaube erfordert, daß man sich anstrengt, die Aufmerksamkeit nicht zwangshaft auf die minimen Möglichkeiten zu konzentrieren, daß das Christentum falsch sein könnte, damit er so Entscheid zur praktischen Hingabe an sein Ideal bleibt; er verlangt auch, der Anziehung, die eine antievangelische Wertordnung beständig auf uns ausübt, zu widerstehen; er schließt aber nicht aus, daß man die objektiven Schwierigkeiten, die sich dem christlichen Glauben entgegenstellen, gelassen erwägt.

[1] Vgl. z.B. L. Schajowicz, Mito y existencia (Ed. de la Torre, S. Juan de Porto Rico 1962).

Übersetzt von Dr. August Berz

MIGUEL BENZO

geboren 1922 in Madrid, 1948 zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität von Madrid Rechtswissenschaften und am Seminar von Madrid Philosophie und Theologie. 1948–1951 war er Pfarrer von Zarzalejo (Madrid), 1954 promovierte er an der Universität Gregoriana in Theologie, 1954–1965 war er Theologieprofessor am Hispanoamerikanischen Seminar zu Madrid, 1957–1968 war er Professor für Religion an der Universität Madrid, seit 1960 am Zentrum für Universitätsstudien zu Madrid, seit 1965 Theologieprofessor am Höheren Institut für Pastoral zu Madrid, seit 1966 Professor für Theologische Anthropologie am Seminar zu Madrid, seit 1974 an der Päpstlichen Universität Salamanca. Er veröffentlichte neben regelmäßigen Beiträgen in der Madrider Tageszeitung «Ya» u.a.: Moral para universitarios (Madrid 1967), Sobre el sentido de la vida (Madrid 1971).

Marciano Vidal

Sexualität und Christentum: vom Konflikt zur Versöhnung

Die Beziehung zwischen Sexualität und Christentum war und ist in ihren Äußerungen sehr vielgestaltig und komplex. Das Verständnis und die Praxis der Sexualität in der westlichen Kultur lassen sich nicht deuten ohne die gesellschaftlich-religiöse Gegebenheit des Christentums.[1] Bei der Institutionalisierung der Sexualität hat die jüdisch-christliche Weltsicht eine so entscheidende Rolle gespielt, daß sich hierin das von A. Gelen formulierte Gesetz der «Herausbildung von Sozialsystemen unter dem Primat religiöser Denkformen»[2] bestätigt hat. Die Ehe als Institution, die den Dynamismus der menschlichen Sexualität formt, ist eine beweiskräftige Bestätigung dafür.

Andererseits ist es nicht möglich, eine vollständige Hermeneutik des gesellschaftlichen Lebens und Gestaltannehmens des Christentums zustande zu bringen, ohne daß man die Gegebenheit der Sexualität in Rechnung stellt. Vom administrativen Gepräge der Kirche (vor allem der katholischen Kirche, in der für den Priester der Zölibat vorgeschrieben ist) bis zur Verbalisierung der christlichen mystischen Erfahrung bildet die Sexualität im Christentum einen klassischen Deutungsschlüssel. Dieses Thema verdiente ein ebenso ernsthaftes und gründliches Studium[3] wie das, was in bezug auf die Hermeneutik der Person (von vorwiegend psychoanalytischen Voraussetzungen aus) und in jüngster Zeit in bezug auf die gesellschaftlich-politische Hermeneutik mit Hilfe des Sexualschlüssels geleistet worden ist.

In diesem Aufsatz werden wir uns auf einen einzigen Aspekt dieses weiten Spannungsfeldes beschränken. Es geht uns darum, den zwischen dem Christentum und der Sexualität bestehenden Konflikt festzustellen, um sodann den Weg zu einer möglichen Versöhnung anzudeuten.

I. DIE SEXUALITÄT ALS KONFLIKT IM CHRISTENTUM

In der sogenannten «Pathologie des Christentums und der Kirche» ist auf einen Faktor aufmerksam zu machen, der sowohl zur Gruppe der Krankheitselemente als auch zum Genus der Krankheitsursachen gehört. Es ist die Sexualität auf der Verständnis- wie auf der Erlebnisebene. Im Christentum ist die Sexualität etwas, das man als Konflikt erlebt hat und erlebt. Auch wenn zuzugeben ist, daß die Geschichte der Beziehung des Christentums zur Sexualität sehr positive Elemente aufweist, so müssen wir doch auch bekennen, daß in der Kirche das sexuelle Leben bedenklich an Traumen leidet.

1. Beispiele von Konflikten

Wir haben nicht im Sinn, eine ins einzelne gehende geschichtliche oder typologische Darlegung der Spannungen vorzunehmen, welche die Sexualität im Christentum hervorgerufen hat. Wir werden nur einige von ihnen als Beispiel anführen. Dabei ziehen wir es vor, die kritischen Bemerkungen zusammenzustellen, die andere formuliert haben.[4]

a) Unter den Problemen, vor welche die Sexualität die Christen stellt, hat Pohier drei hervorgehoben, die *vor allem die Pastoral* betreffen: den Pflichtzölibat der Priester, die sittliche Bewertung der Empfängnisverhütungsmittel und die pastorale Behandlung der Geschiedenen.[5] Es handelt sich dabei um drei mit der Sexualität zusammenhängende Aspekte, die nicht zu einer freien, gründlichen Diskussion auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil zugelassen wurden. Der Heilige Stuhl hat sich das Recht vorbehalten, über sie zu orientieren und zu befinden.

b) Wiederholt hat man hervorgehoben, wie übel ein unrichtiges Sexualitätsverständnis der *Ehe* mitgespielt hat. Wir halten es nicht für notwendig, von neuem all die Ungereimtheiten, Irrtümer, ja Anstößigkeiten anzuführen, die zur Zeit der Kirchenväter, im Mittelalter und noch in den letzten Jahrhunderten in das christliche Denken über die Ehe hineingebracht wurden.[6]

c) Die *christliche Sexualethik* ist ein weiterer Sektor, worin der Konfliktscharakter der Sexualität innerhalb der christlichen Synthese offen zutage tritt. Trotz aller Erneuerungsversuche[7] stößt die christliche Moral im Umkreis des sexuellen Verhaltens auf eine Reihe von Schwierigkeiten, die viele Konflikte mit sich bringen.[8]

d) Der Konfliktscharakter der christlichen Sexualethik äußert sich und setzt sich fort in den Schwierigkeiten, auf die innerhalb der offiziellen Sektoren der katholischen Kirche *einige Moralisten* gestoßen sind, die versucht haben, die Sexualnormen mit neuen Methoden zu bestimmen. Auch

ohne daß wir diese «Fälle» konkret beurteilen, lassen sie uns doch vor Augen treten, welche Konflikte die Sexualität in der Kirche erzeugt, wenn sie zum Gegenstand einer vorurteilsfreien Diskussion wird. Wir brauchen bloß an die «Fälle» Marc Oraison, St. H. Pfürtner, A. Valsecchi usw. zu erinnern.

e) Das *päpstliche Lehramt* hat sich, was die Sexualität betrifft, vor Schwierigkeiten gesehen, die es auf andern Betätigungsfeldern der Christen nicht gehabt hat. Zeugen dafür sind die lehramtlichen Äußerungen Pius' XII. und Pauls VI. «Während manche Themen bestimmter innerkirchlicher ‹Bewegungen› (man denke z. B. an die liturgische, biblische, ökumenische oder soziale Bewegung) aus der Zeit Pius' XII. sehr weit herangereift waren und im Zweiten Vatikanischen Konzil ihre Bestätigung gefunden haben, konnte das Thema ‹Sexualität› eigentlich erst nach seinem Pontifikat offener und unbefangener in Angriff genommen werden, jedenfalls im Sinne von Revision bestimmter Elemente der Grundposition, also über eine reine ‹linientreue› Kasuistik hinaus, wenngleich auch hier eine gewisse Zurückhaltung von Papst Paul VI. nahegelegt wurde.»[9]

Diese und weitere Beispiele, die wir anführen könnten, lassen den Konfliktscharakter zutage treten, den die Sexualität im Christentum und, konkreter, im offiziellen Leben der Kirche aufgewiesen hat und weiterhin aufweist. Häufig betont man die Konflikte, in welche die Sexualität die einzelnen Christen in ihrem persönlichen Leben hineinbringt. Wir könnten uns fragen, ob diese Konflikte nicht zum Teil darauf zurückgehen, daß es an einer richtigen Integration der Sexualität in die Verhaltensmuster und Weltbilder gesellschaftlicher und religiöser Art fehlt. Das Christentum hat auf die Anklage derer zu antworten, die in ihm eine Verleugnung der Sexualität erblickt haben und erblicken. Feuerbach hat gesagt: «Das Cölibat... liegt... im innersten Wesen des Christentums.» Er erklärte diesen Vorwurf so: «Der Christ identifiziert unmittelbar mit dem Individuum die Gattung: er streift daher den Geschlechtsunterschied als einen lästigen, zufälligen Anhang von sich ab... Der Christ... erfaßt sich in seiner überschwenglichen, übernatürlichen Subjektivität als ein für sich selbst vollkommenes Wesen. Aber dieser Anschauung war der Geschlechtstrieb entgegen; er stand mit seinem Ideal, seinem höchsten Wesen in Widerspruch; der Christ mußte daher diesen Trieb unterdrücken... Der Christ schließt vom Himmel das Gattungsleben aus: dort hört die Gattung auf, dort gibt es nur reine, geschlechtslose Individuen, ‹Geister›, dort herrscht die absolute Subjektivität – also schließt der Christ von seinem Leben das Gattungsleben aus; er verneint das Prinzip der Ehe als ein sündiges, ein verwerfliches; denn das sündlose, das wahre Leben ist das himmlische.»[10]

2. *Die Ursachen dieser Konflikte*

Wir könnten auf viele Faktoren hinweisen, die im Christentum zu einem Konflikt mit der Sexualität geführt haben und führen, doch wollen wir uns auf einige von ihnen beschränken.[11] Konkret sprechen wir von den Einflüssen des Stoizismus, des hellenischen Dualismus und des Neuplatonismus, der vorwissenschaftlichen Konzeption, der persönlichen Faktoren verschiedener Schriftsteller und der im Christentum aufgekommenen extremistischen Bewegungen.

a) Ein direkter Einfluß des *Stoizismus* ist bei einigen Kirchenvätern (beispielsweise bei Clemens von Alexandrien) offensichtlich vorhanden und im ganzen Urchristentum verbreitet. Auf dem Feld der Sexualmoral tritt diese Beeinflussung in manchen Aspekten zutage. Die einseitige Auffassung der Sexualität, die diese ausschließlich auf die Fortpflanzung hinordnete, schlug im Erdreich des Stoizismus Wurzeln. Zwar zitieren die Väter diesbezüglich immer und immer wieder die Worte der Bibel «Wachset und mehret euch!» (Gen 1,28), doch versetzt der Kontext der Genesis, der dieser Ausspruch entnommen ist, diesen in eine integralere Sicht der Sexualität. Zudem besteht die Paulinische Lehre über die Jungfräulichkeit und die Ehe keineswegs auf dem Zusammenhang zwischen Sexualität und Fortpflanzung. Weshalb also sucht man in so aufdringlicher, ja fast krankhafter Hartnäckigkeit den ehelichen Akt ausschließlich von der Hinordnung auf die Fortpflanzung her zu rechtfertigen?

Unseres Erachtens geht dies zum Großteil auf den Stoizismus zurück. Daß sich der eheliche Akt einzig deshalb rechtfertigen lasse, weil er zur Weitergabe des Lebens diene, ist eine Lehre, die nicht auf der Bibel gründet; daß man ausschließlich diese Finalität gelten lassen will, geht aus heidnischen Tendenzen hervor, die durch das Augustinische Denken unentwegt bis zu uns weitergeschleppt wurden. Die griechisch-römischen Moralisten suchten die Gesinnung der Ehegatten auf dieses Ziel zu heben; die christlichen Schriftsteller erblickten darin die heidnische Überlieferung eines christlichen Wertes und «christianisierten» diese Tendenz.

Dieser stoische Einfluß, der sich in der Lehre geltend macht, daß der Geschlechtsakt einzig der Fortpflanzung zu dienen habe, hat bis heute weitergedauert. Dieses fremde Element also hat die Entwicklung der christlichen Moral verdüstert. Man denke nur daran, daß man erst seit dem 17. Jahrhundert allgemein zugibt, die eheliche Hingabe zu erbitten sei auch dann erlaubt, wenn man nicht die unmittelbare Absicht habe, ein Kind zu erzeugen. Man vergegenwärtige sich auch, wie langsam und mühsam nur andere Motive aufkamen, um den ehelichen Akt zu rechtfertigen. Man erinnere sich an die jüngsten Auseinandersetzungen über die Ehezwecke und die Geburtenregelung, bei denen immer noch der Einfluß der stoischen Auffassung mitspielt. Der Stoizismus wirkte auch in der rigoristischen Einstellung nach, in der man die Gewissensfragen, die sich in der Ehe stellen, beurteilte und löste.

b) Der Einfluß des *hellenischen Dualismus* und des *Neuplatonismus* ist in der Sexuallehre der Kirchenväter und in der ganzen Geschichte der christlichen Moral tief zu verspüren.

Dieser Einfluß geht über eine Metaphysik, welche über die Materie abschätzig urteilt, und äußert sich ganz allgemein darin, daß man in allem, was das sexuelle Verhalten selbst innerhalb der Ehe betrifft, den Ton auf die *Enthaltsamkeit* legt. Man verspürt den enkratistischen Einfluß in Verboten, die uns heute skandalös anmuten (der eheliche Akt wird in bestimmten Umständen etwas tabuistischen Einschränkungen unterworfen), in negativen Auffassungen über den ehelichen Akt, die diesen als einen «irgendwie unziemlichen», «zwar erlaubten, aber doch anstößigen Akt» ansehen; in einer pessimistischen Haltung zum ganzen Sexualbereich; in einer irgendwie restriktiven Auffassung über die Tugend der «Keuschheit», die diese als Enthaltsamkeit ansieht; in einer asketischen Einstellung, die als Mittel zu einem reineren, mehr der Kontemplation hingegebenen Leben dienen soll.

Ein sehr wichtiger Aspekt, worin der außerchristliche Einfluß sich geltend macht, ist die Bewertung der *Lust*, die der geschlechtlichen Betätigung innewohnt. Während der ganzen Geschichte der christlichen Moral hat die Verlegenheit angedauert, daß man die Lust nicht richtig in eine integrale Sicht der Sexualität einzuordnen wußte. Dadurch, daß Augustin die Geschlechtslust als ein Übel ansah, das sich nur im Hinblick auf die Fortpflanzung entschuldigen und rechtfertigen lasse, erhielt die Lösung des Problems eine wichtige negative Note, die noch nicht verschwunden ist. Gewiß gab es auch Theologen, die gesehen haben, wie die Lust harmonisch in das gesamte sexuelle Verhalten einzubauen ist, doch die allgemeine Lehre war diesbezüglich negativ eingestellt. Erst zu Beginne des 20. Jahrhunderts wurden sich die Moralisten darüber einig, daß es Ehepaaren nicht unerlaubt sei, auch außerhalb des ehelichen Aktes maßvoll Lust zu erstreben. Man denke, wie schwierig es war, die geistige Liebe und den leiblichen Akt als harmonische Einheit anzusehen: eine offensichtliche Folge des hellenischen Dualismus und der neuplatonischen Tendenzen.

c) Neben diesen Faktoren, die aus dem nichtchristlichen Feld stammten, gab es verschiedene weitere Elemente, die die christliche Sexuallehre bestimmten. Eines von ihnen ist nicht als Fehler anzurechnen, da es mit dem Entwicklungsgrad der Kultur und des menschlichen Denkens gegeben war: die *vorwissenschaftliche und vorpsychologische Konzeption*, in die sich die christliche Moral zu versetzen hatte. Viele Auffassungen über die Sexualität ergaben sich aus einem irrigen Wissen, und die Moral litt unter ihren Konsequenzen; es lag auch noch keine personalistische Auffassung vor, die dem menschlichen Sexualverhalten, das sich von dem des Tieres von Grund auf unterscheidet, einen echten Sinn hätte geben können. Zur Erklärung der ehelichen Hingabe verfügte man beispielsweise noch nicht über die Einsicht in die duale, interpersonale Beziehung des ehelichen Aktes; über eine menschliche Realität von großem psychologischem Reichtum herrschte eine verrechtlichte, verdinglichte Sicht vor.

d) Für die Formulierung einer strengen Sexualmoral war auch der *persönliche Faktor* von großer Bedeutung. Einige Autoren führten in das christliche Denken Ansichten ein, die stark von ihren eigenen Erfahrungen und ihrem persönlichen Empfinden im Sexualbereich geprägt waren, denken wir nur an Hieronymus und Augustin. Dieser übte auf die spätere Sexuallehre einen sehr starken Einfluß aus. Wir können dem Urteil jener nur beipflichten, die das Augustinische Denken über die Ehemoral studiert haben und die Ideen Augustins als streng, stur, rigoristisch und mit zufälligen Elementen vermischt bezeichnen.

e) Überdies ist an den Einfluß zu erinnern, den die im Christentum aufgekommenen *extremistischen Bewegungen* auf die Formulierung der Sexualmoral ausgeübt haben. Die Gnostiker, die Enkratiten, die Manichäer usw., sie alle haben im christlichen Denken ihre Spuren hinterlassen. Auch war die allgemeine und selbst die offizielle Lehre nicht

frei von einer gewissen Vorliebe für die Jungfräulichkeit und für die Enthaltsamkeit in der Ehe, so daß das Gleichgewicht, das die Lehre der Bibel aufweist, gefährlich gestört wurde.

All dies verpflichtet, uns um eine kritische Läuterung zu bemühen. Obschon wir, was die Substanz der christlichen Botschaft über die Liebe und die Sexualität betrifft, eine Kontinuität und einen Fortschritt zu erblicken glauben, müssen wir die Lehre einer gründlichen Prüfung unterziehen, um sie von den nichtchristlichen Elementen, die sie enthält, zu säubern.

II. EINER VERSÖHNUNG DES CHRISTENTUMS MIT DER SEXUALITÄT ENTGEGEN

Das Christentum, konkreter gesagt die Kirche muß sich mit der Sexualität «versöhnen». Das Dasein jedes Gläubigen bedarf einer Überwindung der Konflikte, die ein bestimmtes Sexualitätsverständnis mit sich gebracht hat.

Wir können uns hier nicht ausführlich auf die Wege und Weisen einlassen, auf denen es zu dieser Versöhnung kommen muß, doch halten wir zwei grundlegende Voraussetzungen für notwendig: die Wiederentdeckung der ursprünglichen Botschaft der Bibel über die Sexualität und die kritische Übernahme der personalistischen Ausrichtung, die uns heute die Sexualanthropologie bietet.[12]

1. Die Botschaft der Bibel über Sexualität und Liebe

Die Botschaft der Bibel vermittelt uns einige Grundsätze und eine Ausrichtung, welche die Grundlage für die Forderungen bilden, die eine für unsere Epoche gültige Formulierung der Sexualität stellt. Es handelt sich um folgende Grundsätze:

a) *Das Prinzip der «Entsakralisierung»*. Die Eigenart der biblischen Botschaft über die Liebe und die Sexualität tritt darin zutage, daß die jüdische Religion sich hierin von den andern Religionen in ihrem Umkreis absetzt. Diese brachten ihr Sexualitätsverständnis in Mythen und Riten zum Ausdruck. Das Grunddogma Israels hingegen schließt von Anfang an Sexualmythen und -riten aus. Jahwe, der Gott der Väter, der sich Mose zu erkennen gibt (Ex 3,13–15) und Israel aus der Knechtschaft in Ägypten befreit, der Gott, der allein verehrt werden will unter Ausschluß aller Gottheiten (Ex 20,1–3), ist der *einzige* Gott (Dtn 6,4); es gibt keinen Gott außer ihm; alles, was existiert, ist von ihm erschaffen. Jahwe ist von Grund auf *transzendent*. Dieses Fundament des jüdischen Glaubens schließt alle Sexualmythen aus. Weder gibt es eine Muttergottheit noch eine Freundingottheit noch eine Brautgottheit. Indem der Mensch die radikale Transzendenz Gottes proklamiert, wird er sich bewußt, daß er voll und ganz Kreatur ist. Es ist, um in psychoanalytischen Begriffen zu sprechen, dieser «Bruch» mit dem Vatergott, diese «sinnbildliche Kastration» nötig, damit man zur existentiellen Reife als Kreatur gelangt. So widersetzt sich der jüdische Glaube der mythischen Auffassung, welche die alten Religionen von der Sexualität hatten. Er läßt keine mythische Sakralisierung der menschlichen Geschlechtlichkeit zu.

b) *Prinzip der «Humanisierung»*. Von den mythischen Fesseln befreit, nimmt die Sexualität menschliche Gestalt an. Dies ist einer der Aspekte, die heute am meisten betont werden. Er beruht durch und durch auf biblischen Grundlagen. Für die Bibel wie für die Theologie gilt: «Die Versittlichung des Sexuellen liegt in seiner Humanisierung, nicht in seiner Naturalisierung. Seine Humanisierung aber wird entscheidend darauf beruhen müssen, daß das Sexuelle nicht als ein Mittel privater Triebbefriedigung, nicht als eine Art von leicht verfügbarem Rauschgift angesehen wird ..., sondern als der Verweis des Menschen über sich hinaus und aus sich selbst heraus... Nicht dann ist die Erfüllung des Geschlechtlichen sittlich wertvoll, wenn sie ‹naturgemäß› geschieht, sondern dann, wenn sie der Verantwortung vor dem Mitmenschen, vor der menschlichen Gemeinschaft und vor der menschlichen Zukunft gemäß geschieht...»[13]

c) *Prinzip der «Gemeinsamkeit» oder des «Sich-Öffnens auf den andern hin»*. Die Sexualität erscheint in der Bibel als eine Möglichkeit zur Begegnung mit dem andern und des Sich-Aufschließens für den andern. Wir ersehen dies ganz konkret aus den beiden Erzählungen über das erste Menschenpaar. Die ältere Darstellung (J) deutet namentlich folgende Aspekte an: 1) Die für den Menschen bestehende Notwendigkeit einer *interpersonalen Begegnung*. Der Mensch ist nicht dazu berufen, einsam zu leben, sondern er soll in liebendem interpersonalem Dialog leben: «Es ist nicht gut, daß der Mensch allein bleibe» (Gen 2,18a). 2) Dieser Liebesdialog setzt eine *Gleichheit* voraus. Damit eine interpersonale Beziehung erstehen und bestehen kann, muß der Mensch den andern als jemanden, «der ihm ähnlich ist und ihm entspricht» (vgl. Gen 2,18b) lieben. 3) Die Erzählung von der geheimnisvollen Bildung der Frau (Gen 2,21–22) weist

darauf hin, daß sich die beiden Wesen *integrieren* müssen, um sich gegenseitig zu ergänzen und zur Seinsfülle zu gelangen: «Das endlich ist Gebein von meinem Gebein und Fleisch von meinem Fleisch» (Gen 2,23). 4) Der Liebesdialog erstrebt die *Vereinigung* und verwirklicht sich in der Einheit: «Darum verläßt der Mann Vater und Mutter und bindet sich an seine Frau, und sie werden ein Fleisch» (Gen 2,24–25).

d) *Prinzip der «Integration der menschlichen Liebe in das Erlösungsmysterium»*. Nach der Theologie der Propheten wird die menschliche Liebe in den Umkreis des Bundes hineingenommen. Die Propheten gebrauchen das Bild der menschlichen Liebe, um die Beziehungen Gottes zu seinem Volk zu erklären. Jahwe ist der Bräutigam und das Volk die Braut. Das Drama des Menschenpaares, das Drama der Liebe und der Untreue, der Fruchtbarkeit und der Unfruchtbarkeit ist das beste Bild, um das Drama der Beziehungen zwischen Gott und seinem Volk zu verstehen (vgl. Hos 1,3; Jer 2,20–25; Ez 23; Jes 54,60–62). Indem die menschliche Liebe in den Bereich des Bundes hineingenommen wird, wird sie umgestaltet. Sie hat nun einen göttlichen Archetyp zu verwirklichen: die Liebe Gottes zu seinem Volk. Diese Intuition der Propheten wird von Paulus vertieft, indem er das Mysterium Christi und der Kirche mit dem Mysterium der christlichen Liebe zwischen dem Ehemann und seiner Frau in Verbindung bringt (vgl. Eph 5,22–33).

e) *Prinzip der «Jungfräulichkeit» als einer großen christlichen Neuheit.* Der explosive, revolutionäre Charakter des Christentums wird in der Offenbarung der Jungfräulichkeit ansichtig. Man kann die menschliche Liebe auf eine ganz neue Weise leben; die Liebe besitzt eine bis dahin unbekannte Struktur: eine jungfräuliche Struktur. Mit dem Kommen Christi tritt in der Geschichte dieser neue Begriff und diese neue Wirklichkeit der jungfräulichen Liebe in Erscheinung. Die Person des Herrn selbst, der ehelos und jungfräulich war, ist eine Offenbarung: sie bekundet und verwirklicht die Struktur der neuen Zeiten. Sie ist die eschatologische Präsenz, das vollkommene Paradigma des Christen im Vollsinn. In den Schriften des Neuen Testaments treffen wir auf das Mysterium der christlichen Jungfräulichkeit, das in der Person Christi anhebt (vgl. Mt 19,10–12; 1 Kor 7,7–8.37b).

2. *Personalistische Sicht der Sexualität*

Um sich mit der Sexualität versöhnen zu können, muß der Christ das personalistische Verständnis übernehmen, das uns heute die anthropologischen Wissenschaften anbieten.

Das Phänomen der Sexualität, das sich in der Wirklichkeit des Menschen vorfindet, hat in den letzten Jahren eine Neubewertung erfahren. Vor allem die neue Perspektive, in der sie gesehen wird, hat zu diesem grundlegenden Wandel geführt. Das anthropologische Anliegen, das heute das Denken und die Kultur beherrscht, gibt der Wirklichkeit der Sexualität ihren Horizont und Umriß.

Zwar ist zu sagen, daß das Phänomen der Geschlechtlichkeit sehr vielschichtig ist. Doch diese Vielschichtigkeit läuft schließlich auf eine Einheit hinaus: auf die menschliche Person. Diese ist die Grunddimension der Sexualität. Von hier aus können wir die Höhe und Tiefe, die Enge und Weite der Sexualität ermessen.

Die Sexualität deckt das Mysterium der Person auf, aber umgekehrt deckt auch das Mysterium der menschlichen Person das Mysterium der menschlichen Sexualität auf. Wie P. Ricœur sagt, ist die Geschlechtsstruktur vorzüglich der Ort, an dem der Mensch den «Schritt» vom Vitalen zum Humanen erlebt.[14] Für M. Oraison wurzelt das Mysterium der menschlichen Sexualität letztlich darin, daß es Ausdruck des Lebens und des Todes ist. Mysterium des Lebens und des Todes: hierin liegt das Mysterium der menschlichen Geschlechtlichkeit.[15]

Außerdem bietet die Sexualität dem Menschen die große Möglichkeit, andern zu begegnen. Die Geschlechtlichkeit ist eine anthropologische Grundstruktur, worin und wodurch der Mensch in seiner Bedürftigkeit und Hingabefähigkeit zugleich die Öffnung vollzieht. Die Sexualität ist die große Kraft, die uns dazu antreibt, uns zu öffnen und aus uns hinauszugehen. Das biologische Hinaustreten aus dem Mutterschoß und die psychologische Öffnung im Adoleszenzalter sind zwei typische Grundmomente, in denen der Einzelmensch sich in das Abenteuer wirft, eine berührbare psychische Welt kennenzulernen, die anders ist als seine Welt.

So erscheint die Sexualität als Vermittlung der Intersubjektivität. Wie Merleau-Ponty dargetan hat,[16] vermittelt die Leiblichkeit die verschiedenen Intentionalitäten der Person. Eine dieser Intentionalitäten ist die Sexualität. Nicht als ob die Existenz mit der Sexualität identisch wäre. Sie ist nur ein Daseinsausschnitt; sie bildet gleichsam eine «Atmosphäre» des Daseins. Die Existenz kann sich diese Atmosphäre zu eigen machen, um in Erscheinung zu treten; sie nimmt somit in der Se-

xualität Gestalt an und diese wird zu einer Ausdrucksform, zu einer Sprache des Daseins.

In diesem Sinn kann man sagen, daß die Sexualität mit der Existenz koexistiert. In der Tat kann uns das sexuelle Leben den Verständnisschlüssel für die Geschichte einer Existenz geben. Sie ist somit ein hervorragendes Zeichen für die Existenz.

Dieses Verständnis der menschlichen Sexualität bewahrt uns davor, die Sexualität auf die Genitalität zu beschränken. Wenn man dem Dualismus verfällt, hält es schwer, sich von einer rein genitalen Auffassung der Sexualität freizuhalten; wenn hingegen die Leiblichkeit richtig integriert wird, erscheint die Sexualität in ihrer weiten, personalen Dimension. Dann versteht man die Sexualität vor allem als ein Verhalten und nicht als eine Funktion; als Verhalten ist sie Ausdruck und Sprache einer personalen Existenz.

Zweitens hebt dieses Sexualitätsverständnis den dialogalen Charakter hervor, den die sexuelle Beziehung hat: in der Sexualität tritt die Intersubjektivität in Erscheinung. Die menschliche Existenz wird intersubjektiv vermittels des Leibes und, konkreter gesagt, vermittels der sexuellen Intentionalität. Die Sexualität ist eine Sprache, worin Personen in ihrer tiefsten, intersubjektiven Dimension miteinander in Verbindung treten.

Doch diese durch die Sexualität hervorgebrachte Intersubjektivität ist nicht in individualistischem Sinn zu verstehen. In der menschlichen Sexualität verwirklicht sich die Begegnung, «der innige Bereich», von dem Zubiri spricht, und von dem er sagt, daß «sich in ihm und nur in ihm der andere als anderer geben kann».[17] Zwar ist das Sich-Aufschließen des Menschen in der Ich–Du-Beziehung noch nicht vollendet, sondern es muß zu einem «Wir» kommen. Im Geben und Empfangen des «Ich–Du» liegt die Forderung, ein «Wir» hervorzubringen und anzunehmen, das sich seinerseits auf das «Ihr» hin öffnet, um die große Menschenfamilie zu bilden.

Dies macht das Mysterium der Sexualität aus. In ihr erlebt der Mensch sein eigenes Mysterium. Wie M. Oraison sagt: «Wunder der Sexualität! Sie ist der existentielle Punkt, an dem sich das Wissen um sich selbst mit der Beziehung zu den andern kreuzt, wo sich das Dasein und die Zeit, das Leben und der Tod kreuzen.»[18]

[1] H. Schelsky, Soziologie der Sexualität (Hamburg 1955).

[2] Zitiert von F. Böckle/Th. Beemer in Vorwort: Concilium 6 (1970) 305.

[3] Vgl. die interessanten Angaben in Dokumentation Concilium (Unter der Verantwortung des Generalsekretariates) Die Humanisierung der Sexualität: Concilium 6 (1970) 373–381. «Eine der künftigen Aufgaben wird die sein, das sexuelle Element wiederum in die theologischen Disziplinen zu integrieren... Die Mystiker haben die Verwandtschaft, die zwischen ihren Erfahrungen und dem Geschlechtlichen besteht, immer erlebt und zum Ausdruck gebracht. Die Sexualbeziehung soll von neuem Bild und Modell für jede innerkirchliche Beziehung sein. Diese Gegebenheit ließe sich in die Ekklesiologie, Liturgie, Sakramentenlehre usw. übertragen» (ebd. 380).

[4] Zu einer Gesamtschau vgl. St. H. Pfürtner, Kirche und Sexualität (Hamburg 1972).

[5] J.-M. Pohier, Les chrétiens devant les problèmes posés par la sexualité ... aux chrétiens: Le supplément Nr. 111 (1974) 480–511.

[6] D. Lindner, Der usus matrimonii. Eine Untersuchung über seine sittliche Bewertung in der katholischen Kirche alter und neuer Zeit (München 1929); M. Müller, Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin (Regensburg 1954); J. Fuchs, Die Sexualethik des hl. Thomas von Aquin (Köln 1949); L. Brandl, Die Sexualethik des hl. Albertus Magnus (Regensburg 1954); J. G. Ziegler, Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200–1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie (Regensburg 1956); K. Kloms, Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Überwindung des sexualethischen Rigorismus (Köln 1964).

[7] Vgl. M. Vidal, Moral del amor y de la sexualidad (Salamanca ^{2}1972).

[8] Vgl. K. Kriech, Zur gegenwärtigen Krise der Sexualmoral in der katholischen Gemeinschaft. Ein Situationsbericht: Concilium 10 (1974) 714–719; F. Böckle, Kirche und Sexualität. Möglichkeiten einer dynamischen Sexualmoral: ebd. 759–766.

[9] P. Go, Sexualität in der Verkündigung Pius' XII.: ebd. 696–704.

[10] L. Feuerbach, Das Wesen des Christentums (Stuttgart 1903) 198; 202–204.

[11] M. Vidal, aaO. 91–95.

[12] M. Vidal, Sentido cristiano del amor en una sociedad del erotismo: Iglesia viva Nr. 49 (1974) 22–27.

[13] J. Ratzinger, Zur Theologie der Ehe: Tübinger Theol. Quartalschrift 149 (1969) 64.

[14] P. Ricœur, Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible (Aubier, Paris 1960) 144 = Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I (Freiburg i. Br. 1971).

[15] M. Oraison, Le mystère humain de la sexualité (Paris 1966) 12.

[16] M. Merleau-Ponty, Phänomenologie der Wahrnehmung (Berlin 1966).

[17] X. Zubiri, Naturaleza, historia, Dios (Madrid 1963) 521.

[18] M. Oraison aaO. 50.

Übersetzt von Dr. August Berz

MARCIANO VIDAL

geboren 1937 in San Pedro de Trones (León, Spanien) Redemptorist, 1962 zum Priester geweiht. Er ist Lizentiat der Theologie (Päpstliche Universität Salamanca) und Doktor der Moraltheologie (Academia Alfonsiana zu Rom), Professor und Direktor des Höheren Instituts für Moralwissenschaften zu Madrid, ferner Professor an der Päpstlichen Universität Comillas (Madrid) und am Höheren Institut für Pastoral zu Madrid. Er veröffentlichte u.a.: Moral del amor y de la sexualidad (Salamanca 1971), Moral y sexualidad prematrimonial (Madrid 1972), Moral de actitudes. I. Moral fundamental personalista (Madrid 1974), Cómo hablar del pecado hoy (Madrid 1975).

Martine Sevegrand

Der Glaube und ein spezieller aus dem politischen Kampf herrührender Konflikt

Der Glaube ist zweifellos noch nie etwas gewesen, was leicht zu leben wäre. Die Christen aller Zeiten waren mit politischen Konflikten konfrontiert, deren Nachhall nicht ohne Einfluß im Bereich ihres Glaubens war. Und die – ganz theoretische – Unterscheidung zwischen Geistlichem und Weltlichem hat die «profansten» Streitigkeiten nie daran gehindert, sich im Inneren der christlichen Gemeinschaft auszuwirken und eine Infragestellung der religiösen Praxis, von der Liturgie bis zur Theologie, zu bewirken.

Groß ist die Zahl der Christen von heute, die dies ganz intensiv erleben. Ist aber die derzeitige Krise eine Krise wie so viele andere, oder stellt sie die Eröffnung einer völlig neuen Glaubensproblematik dar? Es ist verständlich, daß diejenigen, die sie durchleben, vor allem ein starkes Empfinden für ihre radikale Neuartigkeit entwickeln. Ich möchte hier versuchen zu zeigen, inwiefern manchen dieser Christen diese Krise als ein wesentlicher Wendepunkt in der Geschichte des Glaubens erscheint. Andere mögen darüber urteilen, und die Zukunft erst wird die Entscheidung bringen.

Es handelt sich also um eine Krise, die mehr oder weniger eindringlich eine beträchtliche Zahl von Christen verschiedener Milieus berührt und die verschiedene Formen annimmt. Der überkommene Erbbesitz der Kirche wird von den einen auf mehr psychologische, von den anderen auf mehr politische Weise angegriffen. Aber diese verschiedenen Weisen der Infragestellung können nicht, ohne daß man sich historischer Kurzsichtigkeit schuldig machen würde, von dem umfassenderen Tatbestand getrennt werden, der ihnen allen zugrunde liegt: von den Befreiungskämpfen, die überall das Bild bestimmen und das Entstehen einer Welt ankündigen, in der das Christentum nicht weiterhin «das Seufzen der unterdrückten Kreatur» (Marx) sein kann.

In der Geschichte Frankreichs war das explosivste Ereignis dieser letzten dreißig Jahre die Eingliederung von Christen in wachsender Zahl in die Arbeiterbewegung. Dies war eine unvermittelt schroffe Konfrontierung mit einer der klassischen christlichen Problematik völlig fremden Welt; eine Konfrontierung, die mehr und mehr grundlegend neue Fragestellungen in das Bewußtsein dieser französischen Christen einbrechen ließ.

Es kann hier nicht darum gehen, die Geschichte dieser dreißig Jahre neu aufzurollen. Aber ich möchte die Entwicklung verständlich machen, die sich im Bewußtsein dieser Menschen vollzogen hat und die manche von ihnen dahin geführt hat, sich neuerdings unter dem Namen «marxistische Christen» zusammenzuschließen. Und ich schicke meine Hypothese gleich hier voraus: Eine grundlegende Wandlung hat sich im Laufe der letzten Jahre unter diesen in den Kämpfen für eine sozialistische Gesellschaft engagierten französischen Christen angebahnt; eine Wandlung, die bedeutet, daß manche von einer Problematik, welche ich die Problematik der doppelten Loyalität nennen will, zur totalen Integration in das politische Lager und in die ideologische Welt des Marxismus übergegangen sind, eine Wandlung, deren unvermutete Rückwirkungen auf ihren Glauben man bereits ahnen kann.

I. DIE PROBLEMATIK DER DOPPELTEN LOYALITÄT

Glauben und Sozialismus miteinander zu versöhnen – das war bis in diese letzten Jahre hinein die Aufgabe, die sich stellte. Erinnern wir uns an den Ausgangspunkt, der ebenso bescheiden wie entscheidend war. Seit 1945 gingen Priester als Arbeiter in die Fabriken, um so dem «Glaubensabfall der Volksmassen» zu begegnen und ihre priesterliche Sendung zu erfüllen. Eine missionarische Besessenheit, die von einer neuen Sinnrichtung bestimmt war: es handelte sich hier weniger darum, Seelen zu gewinnen, als vielmehr mit den Arbeitern zu leben in der Hoffnung, «der Sauerteig in der Teigmasse» zu sein, um es mit einem damals immer wiederkehrenden Ausdruck zu sagen. Aber der Schock, den diese Priester erlitten, war brutal: die Entdeckung der Ausbeutung der Arbeiter ließ die Weltsicht zusammenbrechen, welche die Kirche ihnen vermittelt hatte. Sehr bald wurde ihnen die Komplizenschaft der Kirche mit den herrschenden Klassen bewußt, ebenso wie die Bedeutungslosigkeit ihrer berühmten Soziallehre. Sehr bald drängte sich auch eine andere Art von Brüderlich-

keit, von Solidarität auf: die Solidarität der Ausgebeuteten, die gemeinsam ihre Würde verteidigen. Dies führte damals unausweichlich zur Begegnung mit jenen anderen «Hoffenden», mit den militanten Vertretern der Arbeiterbewegung: «In seinem Umkreis trifft der Priester auf Resignierte und auf Militante, welche Hoffende sind. Er wird sich natürlich diesen letzten anschließen, ohne die schwerfällige Masse der anderen zu vergessen. Dann entdeckt er durch seinen militanten Kameraden die Gewerkschaft als den Ausdruck des Bewußtseins der Arbeiter, den ersten und oft auch einzigen Ausdruck.» (J.Robert: «Lettre», Nr. 67 bis 68.)

In der französischen Arbeiterbewegung aber ist das Gewerkschaftswesen zu eng mit dem Sozialismus und dem Marxismus verbunden, als daß man als Gewerkschaftler der politischen und ideologischen Konfrontation aus dem Wege gehen könnte. Der Dialog mit dem Marxismus wurde aufgenommen. Vor den Arbeiterpriestern hatten sich übrigens schon andere bei der solideren politischen Schulung in diesen Dialog hineingezogen gesehen: Christen, die über die Widerstandsbewegung und in der Widerstandsbewegung zur politischen Aktion gekommen waren, die in der Widerstandsbewegung Schulter an Schulter mit den Kommunisten gekämpft hatten, setzten nach 1945 ihren gemeinsamen Kampf in der traurigen Zeit der Enttäuschungen und des «Kalten Krieges» fort. Diese «progressiven Christen», die sich um Zeitschriften wie «Jeunesse de l'Eglise», später «La Quinzaine», scharten, versuchten das Christentum aus der phantastischen antikommunistischen Kampagne, die damals über Westeuropa hinwegging, herauszulösen. Die Kirche desavouierte sie – denn darauf lief das Verbot der Arbeiterpriester im März 1954 und die Verurteilung von «La Quinzaine» ein Jahr später hinaus. Aber die Hierarchie brachte es nicht fertig, diejenigen, welche durch ihre bloße Existenz Zeugnis davon ablegten, daß Glaube und Sozialismus nicht unversöhnbar sind, auseinanderzusprengen: Vom Februar 1957 an brachten die alten Mitarbeiter von «La Quinzaine» eine neue Zeitschrift heraus: «Lettre». Es war dies ein subversives Unternehmen von Pionieren, welche mit dem noch unbestimmten Nachrücken von jüngeren Leuten eine Neuformierung ihrer Reihen erhofften. Zwei Ereignisse kennzeichnen das unbestreitbare Fortschreiten der Bewegung: zunächst das Konzil, das – wenigstens eine Zeitlang – diesen lange verdächtigten Christen recht zu geben schien; dann, in Frankreich, die fehlgeschlagene Revolution von 1968, die so viele junge und manchmal auch weniger junge Leute in das politische Getümmel trieb.

Wie aber lebten sie diese doppelte Zugehörigkeit zum Christentum und zum Sozialismus? Es gibt sicherlich in den Jahren zwischen 1945 und 1967 Entwicklungen – aber auch eine gemeinsame Problematik –, welche man beschreiben kann. Das Hauptproblem, das sich ihnen stellte, was das der Kirche, und zwar hinsichtlich der Loyalität, durch die sie dieser Kirche verbunden waren: Der Glaube erschien als untrennbar von der Kirche, welche diesen Glauben hatte ntstehen lassen. Auch die Verurteilung von «L . Quinzaine» bedeutete für die Laien, so schmerzlich sie auch empfunden wurde, keinen Bruch in ihrem täglichen Leben. Für die Arbeiterpriester dagegen galt es am 1. März 1954, eine dramatische Entscheidung zwischen der «Treue zu Christus in der hierarchischen Kirche und der Treue zu Christus in den Armen dieses Jahrhunderts» (J.Robert) zu treffen.

Fast zwanzig Jahre lang wurde also der größte Teil der Kraft, die in praktische Anstrengungen und theoretische Reflexion investiert wurde, aufgezehrt von dem Versuch der rechten Verhältnisbestimmung zwischen einem von der Kirche anerkannten Glauben und dem sozialistischen Engagement. Die Problematik lag also in der Gefahr eines Dualismus: Kirche *und* Welt, Glaube *und* Politik, Marxismus *und* Christentum. Grundlegende Charakteristik: Dieser Dualismus sicherte der Kirche und dem Glauben ein Aktionsfeld, das vor der marxistischen Kritik abgeschirmt war.

Die Bindung an die Kirche wurde – ungeachtet aller Konflikte – niemals oder kaum einmal in Frage gestellt. Man braucht nur zu betrachten, wie J.Chatagner, der Herausgeber von «La Quinzaine», in einem internen Rundschreiben über den Entschluß, das Erscheinen der Zeitschrift einzustellen, berichtet: «Dies ist eine freie Entscheidung von Männern, die überzeugt sind, daß jedes andere Verhalten auf kürzere oder längere Sicht schließlich dazu führen müßte, daß ‹La Quinzaine› zu einem Organ in Opposition zur Kirche würde. Nun haben wir aber ein Zeugnis der Kirche geben wollen, das keinen Sinn mehr hätte, wenn es sich nicht wie bisher in der Kirche vollziehen würde. Übrigens sind wir überzeugt, daß es heute nicht möglich ist, den Glauben geschichtswirksam außerhalb der Kirche zu leben, wie sie heute nun einmal ist. Dies ist der wesentliche und ausschlaggebende Grund dieser Entscheidung – einer Entscheidung für den Glauben.»

Einige Jahre vorher veröffentlichte «Jeunesse de l'Eglise» – dieser Titel ist an sich schon enthüllend! – eine Nummer mit dem Thema «Ich will meine Kirche erbauen» (1948). So ließ die Entdeckung des erbitterten Klassenkampfes in der Kirche nicht die Achtung vor dem Lehramt und vor allem auch nicht die Sorge um die Erneuerung der Kirche verschwinden. Die Verfolgung dieses Anliegens, das heute noch zahlreiche Christen der Linken beseelt, hat mit der Entwicklung der «Basisgemeinschaften» eine modernere und anziehendere Gestalt erhalten.

Ebensowenig wie die Kirche wurde auch der Glaube eigentlich wirklich in Frage gestellt durch die marxistische Religionskritik. Alles verlief so, als könne der Christ – da ja der Marxismus nichts anderes sei als eine fest umschriebene Praxis im Bereich des «Weltlichen» – einen anderen Bereich, nämlich den des Glaubens, wenn auch nicht ganz, aber doch annähernd von dieser Problematik fernhalten. In diesem Bereich konnten dann die Kirche, die Schriftlesung, das Gebet, die Sakramente und selbst die Pfarrmesse wieder ihren Platz finden und gelebt werden. Das ging nicht ohne Schwierigkeiten und ohne Krisen ab. Aber gerade von diesen Schwierigkeiten und Krisen nährte sich ein Bereich des spezifisch Religiösen: Diese Aktivisten bewahrten sich eine spiritualistische Sprache und pflegten eine spiritualistische religiöse Praxis. Das Studium des Evangeliums nahm einen wesentlichen Raum ein: man suchte hier nach einem Jesus auf der Seite der Unterdrückten, aber auch nach einer Person, die anziehend genug wäre, um die Motive zum Glauben liefern zu können, welche die offizielle Kirche nicht mehr lieferte. Das Ergebnis davon war eine Art von Mystizismus. Das Evangelium gestattete und rechtfertigte auch die Verbindung zwischen dem Glauben und dem politischen Engagement; das Jüngste Gericht bei Matthäus war ein bevorzugter Text: öffnete der Christus, dem man in den Geringsten seiner Brüder begegnet, nicht den Christen des 20. Jahrhunderts den Zugang zu einer Entscheidung für den Sozialismus? Und verpflichtete nicht der humanistische Anspruch des Glaubens dazu, die wirksamsten politischen Instrumente für die Erfüllung dieser Aufgaben zu suchen? Auf diese Weise wurde das Verhältnis zwischen Christentum und Marxismus bestimmt.

Der Marxismus lieferte, was das Christentum selbst nicht beisteuern konnte: die theoretischen und praktischen politischen Werkzeuge, die geeignet waren zur Veränderung der wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Strukturen. Innerhalb des Marxismus selbst wurde eine sorgsame Unterscheidung getroffen: Man habe es hier einerseits mit einer Geschichtswissenschaft zu tun, die wir übernehmen könnten, andererseits aber mit einer atheistischen Ideologie, die wir ablehnen müßten. So wurde ein für den Glauben und die Kirche reservierter Bereich abgesteckt. Hieß das aber nicht so viel wie an dem vorbeizugehen, was am Marxismus das Revolutionärste ist: wenn er nämlich alle menschlichen Phänomene, eingeschlossen das Christentum, als Produkte einer Klassengesellschaft einordnet und erklärt? Wenn dies aber umgangen wird, ist dann der Marxismus nicht auf einen ziemlich platten Pragmatismus reduziert? Diese Frage mußte unausweichlich ihren Weg in das Bewußtsein dieser Christen nehmen.

II. EINE NEUE PROBLEMATIK BAHNT SICH AN

Seit den Jahren um 1967 wurde die Problemstellung, wie wir sie hier gerade analysiert haben, zusehends unhaltbarer. Andere Fragen hatten sich erhoben. Und vor allem wurde gefragt: Was ist der Glaube? Zu dieser Zeit erregte ein Artikel des Jesuiten F. Roustang großes Aufsehen, weil er die Ansicht vertrat, daß sich eine «Verschiebung des christlichen Bewußtseins» vollzogen habe: Ablösung von der Kirche, von ihren sakramentalen Riten, von ihrer ganzen für die Glaubenserfahrung fremd gewordenen Denk- und Redeweise: «Groß ist die Zahl der Christen, die sich anschicken, ausdrücklich zu unterscheiden zwischen dem Glauben an Gott und an Jesus Christus einerseits und dem Glauben an die Kirche andererseits, wie sie sich darstellt durch den Kult und die Stellungnahmen der Hierarchie. Bisher war hier alles gebunden... Es scheint aber gefährlich und falsch, das, was die Kirche heute behauptet, als eine absolute Wahrheit zu verstehen, während doch ihre Behauptungen von gestern sich als unzulänglich erweisen und manchmal sogar widerrufen wurden. Durch diese Tatsache allein ist der Christ auf sein Gewissen zurückverwiesen.» («Christus», Nr. 52.)

Diese grundlegende Trennung zwischen Glaube und Kirche führte also dazu, daß man eine neue Ausdrucksform des Glaubens suchte. Für diese Probleme bildete sich bei der Zeitschrift «Lettre» eine Studiengruppe – ich selbst war daran beteiligt –, deren Arbeit volle drei Jahre dauerte. In einer ersten Phase versuchte die Gruppe ein christliches Spezifikum auszumachen. Nun kam aber

dieser Versuch ganz und gar nicht zu einem Endergebnis: jedesmal, wenn wir versuchten, unsere allzu profanen Erfahrungen, unsere alltäglichen Kämpfe, die doch nichts dem Christen Eigentümliches sind, hinter uns zu lassen und so den Glauben herauszudestillieren und ihn in seiner unverwechselbaren Eigenheit zu erfassen, hatten wir nichts besonders Großartiges zu sagen. Oder besser: Unsere armseligen Abhandlungen, die mit vieler Mühe erarbeitet worden waren, ließen uns unbefriedigt, fielen der Kritik der anderen zum Opfer und erschienen uns schließlich und endlich als künstliche Konstruktionen, die weit entfernt waren von unserem konkreten Leben. Aus diesem Grunde versuchte die Gruppe in einer zweiten Phase einen Neuansatz im aufmerksamen Lesen des Evangeliums. Unsere Bemühungen waren aber hier keineswegs erfolgreicher. Nach unzähligen Versuchen, den Text auf sich selbst zu beziehen und ihn so sagen zu lassen, was man hören wollte – oder umgekehrt: ihn dazu zu bringen, den Leser «gefangenzunehmen», entschlossen sich einige – diesmal ohne Gewissensbisse –, das Buch zu schließen: eine Zurückstellung in der Erwartung, daß es endlich doch einmal zu einem neuen Verständnis kommen werde.

Neue Fragestellungen also in diesen Jahren zwischen 1967 und 1970, die nicht zu trennen sind von den politischen Ereignissen, welche diese Christen miterlebten: die Verschärfung der kapitalistischen Widersprüche, der Vietnamkrieg, der Zerfall der bürgerlichen Ideologie, der in Frankreich zu der Explosion vom Mai 1968 führte. Für zahlreiche junge Leute wurde der Mai 1968 zur Feuertaufe, die endlich konkret gewordene Entdeckung des Klassenkampfes. Ein diesmal totaler Bruch mit der offiziellen Kirche folgte mehr oder weniger schnell: An einer Pfarrmesse teilnehmen bedeutete zum Beispiel Fraternisierung mit denjenigen, welche unverkennbar zu Klassenfeinden geworden waren. Und dann gab es da auch das vorbehaltlose Engagement der Aktivsten in den Gruppen der äußersten Linken. Diese Gruppen stellten nun im Verhältnis zu den klassischen Organisationen der Linken – der kommunistischen und der sozialistischen Partei – zwei eigenständige Züge heraus: eine radikal kämpferische Note, die mehr und mehr absorbierend wirkte (gebunden an das aktuelle Geschehen der Revolution) und einen theoretischen Anspruch, der im Marxismus nicht wie bisher einen weit zurückliegenden historischen Bezugspunkt sah, sondern aus ihm eine lebendige Theorie, die ohne Unterlaß mit der Praxis zu konfrontieren sei, machte. Für diese kämpferischen Aktivisten gab es dringendere politische Aufgaben, als sich mit Fragen des Glaubens zu befassen. Ihr tägliches Leben wurde praktisch atheistisch. Und die gelebte Erfahrung schien die Theorie zu bestätigen: die kritische Übung, die darin bestand, Atheismus und Marxismus voneinander zu trennen, wurde genauso widersinnig wie die Unterscheidung zwischen Glaube und Religion, die es lange Zeit hindurch ermöglicht hatte, gegenüber der religiösen Gemeinschaft Distanz zu halten. Schließlich galt es, den Glauben einer Siebung mittels der marxistischen Religionskritik auszusetzen.

Dazu müssen wir aber vermerken, daß diese Veränderungen nicht von allen Christen der Linken so erlebt wurden: Viele blieben und bleiben noch der Problematik der «doppelten Loyalität» verhaftet und bewahren sich anstelle einer sozialistischen Praxis (oder verbalen Parteinahme) ihre spiritualistische Sprache. Die Spaltung zwischen diesen beiden Typen von Christen entspricht – mit gewissen Nuancen – der Spaltung der französischen Linken: traditionelle Parteien (unter Einschluß der Kommunisten), die sich für einen Reformismus entschieden haben einerseits und revolutionäre Gruppen andererseits.

Kommen wir zurück zu jenen Christen, die den Marxismus als Ganzes nehmen, nämlich als ein entschieden materialistisches Theorie–Praxis-System. Können sie noch von sich sagen, sie seien Christen? Das Scheitern der kleinen Gruppe «Lien», in der sich zwischen November 1968 und Januar 1970 eine Anzahl von Christen der äußersten Linken zusammengefunden hatte, zeigt, daß dieses Unternehmen weder eindeutig noch leicht war. Man mußte Anfang 1970 wohl feststellen, daß manche Mitglieder dieser Gruppe die christliche Rückbindung aufgegeben hatten und an der religiösen Front nichts anderes mehr suchten als den politischen Kampf gegen eine entfremdende Kirche. Andere dagegen hielten die doppelte Blickrichtung aufrecht: Kampf gegen das offizielle Christentum, aber Rückbindung an Christus. Die Frage des Glaubens blieb also offen.

Diese Christen verschwanden dann eine Zeitlang von der Bildfläche (war es nicht auch im Augenblick wichtiger, ihr marxistisches Engagement intensiver zu leben?), oder aber sie fanden sich zusammen im Umkreis gewisser Zeitschriften wie «Frères du monde» und «Lettre» oder – was die jüngsten betrifft – in Organisationen wie der J.E.C. (Christliche Studenten- und Schülervereinigung).

Diese Leute treten aber heute aufs neue an die Öffentlichkeit in der Gruppierung «marxistische Christen», die sich im November 1974 und im Januar 1975 gebildet hat. Könnte dies wohl die Chance eröffnen, daß hier ein radikal neuer Typ des Christen entsteht?

III. DIE MARXISTISCHEN CHRISTEN

Versuchen wir, das Porträt dieser marxistischen Christen zu skizzieren. Zwei Züge scheinen sie zu kennzeichnen: Sie bemühen sich nicht mehr darum, eine gereinigte Kirche in die neue Zeit hinüber zu retten und sie sind nicht mehr besessen von der Suche nach einem «christlichen Proprium». Der marxistische Christ bedarf nicht mehr einer kleinen Zelle der Kirche, weil er sich vollkommen wohl fühlt und eingeordnet weiß unter seinen Genossen im politischen Kampf. Er ist kein Isolierter mehr, der den Verlust der Kirche bejammert. Er hat überdies festgestellt, daß diejenigen, welche mit Feuereifer den Aufbau von sogenannten «Basisgemeinden» betreiben, oft – wenn auch nicht immer – mehr darum bemüht sind, ein «geistliches Leben» zurückzugewinnen und so wieder einen dem Christsein vorbehaltenen Bereich auszugrenzen, als sich voll in die revolutionären Kämpfe einzugliedern. Der marxistische Christ ist mißtrauisch geworden gegenüber Versuchen, die darauf abzielen, die Kirche zu erneuern: Er will ebensowenig eine «Kirche der Linken» als eine neue Spielart der christlichen Demokratie, wie er eine «revolutionäre christliche Partei» möchte. Sein Mißtrauen gründet sich auf die marxistische Analyse der Kirche als «ideologischen Apparates im Dienst des Staates». Der im Oktober 1974 von ihnen angenommene Entschließungstext sagt dies in aller Klarheit:

«Wir alle sind entschlossen, gegen die Kirche als ideologischen Apparat im Dienst des Staates zu kämpfen. Dieser Apparat stellt eines der Werkzeuge der Hegemonie der herrschenden Klasse dar; aus diesem Grunde bekämpfen wir ihn. Dieser Kampf gründet sich auf Klassengegensätze, die aufgrund ihres totalen Charakters auch diesen Kampf zu einem totalen machen. Das heißt, daß wir nicht nur gegen die kirchliche Struktur und ihre Verhaltensweisen kämpfen, sondern auch gegen die ideologischen, unterdrückerischen und entfremdenden Vorstellungen, welchen das Christentum Vorschub leistet.»

Es ist also unverkennbar, daß die Kritik sich für diese marxistischen Christen nicht auf die hierarchischen Institutionen beschränkt, sondern sich ebenso auf alle religiösen Vorstellungen insgesamt bezieht. Wir erleben ja derzeit ein neues Aufleben der religiösen Ideologie in solch neuen Formen wie den charismatischen Bewegungen (Zeugen Jehowas, orientalische Sekten, «Pioniere des neuen Zeitalters»), die einen beunruhigenden Erfolg zu verzeichnen haben und zum Teil eine Kirche mit verkalkten religiösen Praktiken ablösen. Hier gibt es einen Frontabschnitt, der im Kampf für eine sozialistische Gesellschaft nicht vernachlässigt werden darf; denn die religiöse Ideologie entfremdet nicht nur diejenigen, welche sich Christen nennen, sondern alle Angehörigen der westlichen Zivilisation einschließlich derer, die sich Atheisten nennen: von der Sexualmoral (als wenn es hier genügte, die Abtreibung zu liberalisieren!) bis zu der Auffassung vom Politischen als einem Bereich unter anderen Bereichen menschlichen Handelns.

Was aber bleibt ihnen dann noch, das ihnen das Recht gäbe, sich noch auf das Christentum zu berufen? Sicherlich eine auf den ersten Blick berechtigte Frage, die aber, wie die Erfahrung gezeigt hat, in eine Sackgasse führt, wenn man nicht die ruhige Gelassenheit aufbringt, die Antwort auf später zurückzustellen; denn diese Fragestellung hat oft die Suche nach der Antwort des Glaubens blockiert, weil sie eine der Praxis vorgängige Definition nach Art eines Ultimatums einfach hinstellte. Der marxistische Christ geht so vor, daß er die Frage nach dem Glauben offenläßt, daß er darauf nicht mit einem theoretischen Entwurf als einer Art Übung im luftleeren Raum antwortet, sondern daß er statt dessen abwartet, welche Entscheidungsmöglichkeiten ihm seine politische Praxis später einmal bietet.

Von wesentlicher Bedeutung ist auch die Tatsache, daß man hier nicht ein Mindestbekenntnis des Glaubens fordern darf. Das Abenteuer des Glaubens bleibt hier genauso eine offene Möglichkeit wie ein endgültiges Aufgeben des Christentums. Es ist heute vielleicht unumgänglich, die Grenze zwischen Gläubigkeit und Atheismus zu sprengen. Kann man sich denn eine schlimmere Falle denken als dieses von den Institutionen beider Seiten gestellte Ultimatum: Entscheidet euch endlich für das Lager, dem ihr zugehören wollt, wählt zwischen Marxismus und Christentum? Diejenigen, welche diesem Druck nachgäben und so unverzüglich einen völligen Bruch mit dem Christentum vollzögen, würden auf eine solche gewaltsame und vereinfachende Weise vielleicht

einer neuen, noch unbestimmten und sprachlosen Erfahrung und Ausdrucksmöglichkeit des Glaubens nicht gerecht werden; einer Subversion, die manchen als Irrweg erscheinen mag, aber auch einer Subversion, die vielleicht die Voraussetzungen schafft, die stets notwendige Suche nach dem Glauben immer wieder neu zu beleben.

Man sollte sich freilich vor dem Irrtum hüten, daß die marxistischen Christen jede intellektuelle Folgerichtigkeit mißachteten. Nur engagieren sie sich auch in ihrer Wahrheitssuche in zwei Richtungen. Zunächst geht es ihnen darum, einen Zugang zum Evangelium zu finden, der in der letzten Konsequenz materialistisch wäre. Das Buch von Fernando Belo, «Lecture matérialiste de l'Evangile de Marc», eröffnet hier ganz neue Zugänge, die es noch weiterzutreiben gilt. Der andere Pol dieser Bemühungen ist die Geschichte des Christentums selbst, die neu aufgerollt werden muß unter der Leitfrage, ob die Kirche nicht die christliche Praxis, die einmal revolutionär war, verdunkelt hat. Auf diese beiden Themen will die Zeitschrift «Lettre» ihre Bemühungen konzentrieren. Sie hat bereits eine eigene Nummer herausgebracht, die dem Buch von Belo gewidmet ist.

Die Stunde des Dialogs zwischen Christen und Marxisten ist für diese marxistischen Christen wohl vorbei, denn sie sind ebensolche Marxisten geworden wie die anderen, so daß die eigentlichen Auseinandersetzungen sich nun für sie innerhalb des marxistischen Lagers abspielen: Um welche Praxis, welche Theorie geht es, und welcherart sozialistische Gesellschaft ist folglich aufzubauen? Es ist nicht zu bestreiten, daß diese Weise der Problemstellung bei den marxistischen Christen ermöglicht wurde durch die Fortschritte in der revolutionären Theorie und Praxis: im wesentlichen handelte es sich dabei um den Bruch mit dem «Ökonomismus», jener Verkürzung des Marxismus zu einem Positivismus, der alles aus bloß wirtschaftlichen Widersprüchen ableitete. Die Geschichte sowie die neueste Entwicklung der ideologischen Auseinandersetzungen (um Schule, Rechtswesen, Militär, Frauenfrage und Sexualität) haben erkennen lassen, daß der Kapitalismus Lösungen zur Überwindung seiner Krisen zu finden vermag, sofern nur das ideologische Gefüge noch nicht zerstört ist. Bei all diesen Fronten sind die marxistischen Christen besonders für die Front der religiösen Ideologie zuständig. Und diese Front ist ohne Zweifel eine der wichtigsten Stellen, an denen sich die Scheidung zwischen Revolutionären und Reformisten vollzieht, und zwar auch unter den Christen der französischen Linken.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

MARTINE SEVEGRAND

geboren 1942, ist Lehrerin für Geschichte und Geographie in einer Sekundarschule, gegenwärtig Aktivistin der CFDT (Confédération Française Démocratique du Travail).

Fernando Urbina

Das geistliche Leben ist eine Versuchung

Gerade in seinem Verlangen nach Vollkommenheit vor Gott läuft das geistliche Leben Gefahr, die Konflikte, die mit dem konkreten geschichtlichen Erleben gegeben sind, zu verschleiern. Dadurch kann es paradoxerweise zu einer Versuchung werden: man ist zu psychologischer Verstellung und politischer Komplizenschaft versucht, die unbewußt in den Dienst der herrschenden Gruppen gestellt wird, die den Konfliktscharakter der Geschichtsprozesse zu verdecken suchen. Dieses Tarnungs- und Verheimlichungsbestreben geht auf eine Spaltung zurück, welche die Welt des geistlichen Lebens von der wirklichen Welt trennt, wo es um die geschichtlichen Schicksale des menschlichen Handelns geht. Das geistliche Leben wird dann für ängstliche Gemüter zu einer Versuchung zur Evasion oder aber zu einem Rechtfertigungsmittel für das Gewissen der Herrschaftsschicht, die an den schweren sozialen Gegensätzen die Schuld trägt und der daran gelegen ist, den Blick davon abzulenken.

Eine objektive Reflexion muß diesen zwiespältigen Charakter jedes «geistlichen Lebens» feststellen, der schon der herkömmlichen Lehre be-

kannt ist, wenn sie von den «Versuchungen des Geistes» spricht. Die «Unterscheidung der Geister» hat ja eben zur Aufgabe, diese Zweideutigkeit zu klären, indem sie die echten Formen des religiösen Lebens von den unechten unterscheidet. Dieses Unterscheidungsbestreben verwirklicht sich in der Bewegung des Christseins, die sich in einer beständigen «Lebensrevision» äußert und hinterfragt. Dieser Überprüfung und Deutung einer geschichtlichen Erfahrung will die vorliegende Reflexion dienen, die eine geistliche Hermeneutik des geschichtlichen Moments der christlichen Spiritualität unternehmen will.

I. DIAGNOSTIK DER VERSUCHUNG, DAS «GEISTLICHE LEBEN» UND DAS «GESELLSCHAFTLICHE WIRKLICHE LEBEN» VONEINANDER ZU TRENNEN

Interpretation der Lehre über das geistliche Leben

In der Periode, die unserer Krisensituation vorausging, bestand in der Lehre und Unterweisung über die Spiritualität die Tendenz, das christliche Leben im «innern Leben» zu konzentrieren. Die Hinentwicklung zur «Vollkommenheit» wurde als zunehmende Intensität der «Gebetszustände» verstanden. Diese Tendenz kam im Titel von Werken zum Ausdruck, die bei der «geistlich eingestellten» Leserschaft großen Anklang fanden (z. B. die «Vie intérieure» von Tissot, Mercier usw.), vor allem aber in den bevorzugten Methoden (die der monastischen asketischen Tradition entnommen waren) und im Vorrang, der dem mystischen Leben zuerkannt wurde; dieses sah man als Zeichen dafür an, daß das christliche Leben seinen Höhepunkt erreicht habe. Zwar bildete die liturgische Frömmigkeit ein heilsames Gegengewicht gegen diese Tendenz, fiel es doch schwer, die gemeinsame Liturgiefeier in die üblichen Schemata der geistlichen Theologie zu pressen.

Selbstverständlich sprach man den gesellschaftlichen Betätigungen, beispielsweise dem apostolischen Wirken, ihren Wert nicht ab. Man betrachtete sie aber als einen abgeleiteten Wert zweiter Ordnung. Als den primären Quell der «Selbstheiligung und des Apostolats» sah man die Tätigkeiten des «innern Lebens» an. Ein charakteristisches Beispiel für diese Sicht des Christseins, das auf die Bildung der Priester und Ordensleute einen starken Einfluß ausübte, war «L'Ame de tout apostolat» von Dom Chautard.[1] Das Modell dieser Auffassung über das Christsein bestand im Schema: inneres Leben (Kontemplation) → tätiges Wirken in der Welt. Dies zog eine tiefgreifende Tendenz nach sich, in Werturteil und Praxis eine Trennung in zwei Stockwerke vorzunehmen: geistliches Leben / tätiges Leben in der Welt.

Obwohl man schon beim Aufkommen der neuen geschichtlichen Kreativität der modernen Welt im 16. Jahrhundert der Formel «contemplata aliis tradere» die andere Wendung «contemplativi in actione» entgegenstellte,[2] so vermochte doch die schematisierende Tendenz der Zeit der katholischen Restauration des 19. und 20. Jahrhunderts nicht zu erfassen, welch reiche Möglichkeiten diese neue Formulierung erschloß.

Andererseits bestand in den damaligen Handbüchern über die Asketik und Mystik (eines der bezeichnendsten Beispiele haben wir in «Les trois âges de la vie intérieure» von R. Garrigou-Lagrange) die Neigung zu abstrakter Vereinheitlichung. Man verkürzte die das ganze christliche Leben durchziehende Bewegung auf einen Prozeß, der um die Entwicklung der «Gebetszustände» kreiste, und suchte diese Entwicklung in einem einzigen Schema festzulegen. Darum verschmolz man zwei so verschiedenartige geistliche Erfahrungen wie die der hl. Teresa von Avila und die des hl. Johannes vom Kreuz zu einem einzigen Modell.

Der Meinungsstreit, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts zwischen den Vertretern eines einzigen (mystischen) und denen eines doppelten (asketischen und mystischen) Weges entbrannte, ging im einen wie im andern Fall von einem Lehrmodell aus, welches das gesamte christliche Leben in allen seinen Möglichkeiten einfangen sollte. Heute gestattet uns die gewonnene Freiheit zur Kritik, uns über die üblichen Schemata hinwegzusetzen und wiederum zu entdecken, wie verschieden die beiden großen Meister des Karmels in ihrem Erleben und in ihrer Sprache sind und welch unendlich reiche Möglichkeiten demnach das christliche Leben aufweist. Damit wollen wir nicht die Seriosität und den Wert der Arbeit leugnen, die in der von uns kritisierten Epoche geleistet worden ist. Heute jedoch stehen wir einem tiefgreifenden Wandel der anthropologischen Voraussetzungen, der Grundformen des Erlebens und der linguistischen Grundmodelle gegenüber, der uns zu einer Überprüfung der genannten Auffassungen zwingt, um die in ihnen enthaltenen Werte in weitere Perspektiven zu versetzen.

Deutung einer Erfahrung

Wenn man das «geistliche Leben» tiefer zu erfassen sucht und dabei über die theoretischen Ausführungen der Abhandlungen und Handbücher weit hinausgeht, erhält es wieder seinen ursprünglichen Sinn: es besteht im persönlichen und gesellschaftlichen christlichen Leben, das sich in seinem geschichtlichen Umraum verwirklicht. Hier muß es gedeutet werden durch die auf ihre umfassenderen geschichtlichen Dimensionen gebrachte geistliche Hermeneutik der Lebensüberprüfung. Der theologische Ort dieser Überprüfung, die jede apologetische Haltung aufgeben muß, ist die prophetische Funktion der Gemeinde, die in den tieferen Schichten der Gegenwart zeichenhaft die Kräfte wahrzunehmen vermag, die in der Geschichte am Werk sind.

Versucht man das christliche Dasein in der Zeit vor dem Zweiten Vatikanum auf dieser tieferen Ebene neu zu entziffern, so gewahrt man, daß ihm eben dieser prophetische Sinn abgeht und daß es dazu neigt, sich von den mächtigen Geistes- und Gesellschaftskräften, die in der modernen Welt schöpferisch am Werk sind, zu dissoziieren und zu distanzieren. Darum ist es nicht imstande, sie zu übernehmen und zu evangelisieren. Die (im gesellschaftlichen und kulturellen Schaffen) geistig schöpferischen Menschen sind zumeist Nichtchristen. Als an die Institution Kirche gebundene Geisteskraft steht das Christentum im großen und ganzen den mächtigen Gesellschafts- und Geistesströmungen (liberales Bürgertum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, Arbeiterbewegung seit 1848, Marxismus, Psychoanalyse, Surrealismus usw.) fern oder ganz an ihrem Rande.

Während dieser ganzen Geschichtsperiode scheint sich die «katholische Spiritualität» immer mehr mit vorwiegend rückschrittlichen Gruppen zu identifizieren, die auf Sicherheit um jeden Preis, auf die Verteidigung der bestehenden Ordnung und auf geistlichen Trost erpicht sind und deren Haltung zum Leben im Grunde in Angst besteht. Zu diesen Gruppen gehört vor allem die Aristokratie zur Zeit der ersten politischen Restauration – nach der großen Revolution – und das gehobene Bürgertum, das, nachdem es einmal zur Macht gelangt ist, konservativ wird und sich mit den aus der aristokratischen und religiösen Tradition überkommenen Geisteshaltungen zu identifizieren sucht. In einem bereits klassischen Werk[3] hat A. Dansette in einer gewaltigen Synthese diese geschichtliche Entzweiung zwischen der katholischen Spiritualität und den schöpferischen Kräften der modernen Welt und die so oft gebremsten Versuche, sie zu überwinden, geschildert. Die auf die Französische Revolution folgende «katholische Restauration» sucht sich zuerst mit der politischen Restauration zu identifizieren und zieht sich später in eine rein «geistliche» Sphäre zurück, die den mächtigen Strömungen, die in einer Konfliktsdialektik eine von Grund auf neue anthropologische Situation schaffen, immer mehr fern steht.

a) Psychologische Deutung

Die Deutung einer Erfahrung kommt durch eine hermeneutische Arbeit zustande, die eine Bedeutung erhellt, indem sie diese einer andern gegenüberstellt. Die prophetische und theologische Interpretation, die in einer Lebensüberprüfung die verfälschten Formen des geistlichen Bewußtseins deutlicher zu gewahren sucht, muß sie in Kontrast setzen zu den Gefühlen, die von den großen anthropologischen Kritikern der Tiefen des menschlichen Bewußtseins – Hegel, Marx, Nietzsche, Freud – entdeckt worden sind. Diese enthüllen die verborgenen wirklichen, objektiven Absichten, die unter dem Firnis der subjektiven «frommen Absicht» liegen.

Die in der Theorie und Praxis der Spiritualität festgestellte durchgehende Entzweiung zwischen dem geistlichen Leben und dem wirklichen Leben ist auf psychologischer Ebene zu untersuchen und zu deuten. Hier stoßen wir auf eine der Wurzeln dieser Entzweiung: das geistliche Leben ist ein Infantilisierungsfaktor. Freud förderte die Existenz einiger objektiver (unbewußter) Dynamismen, Sinngebungen und Absichten zutage, welche die Regressionsbewegungen zu infantilen Lebensformen anthropologisch als Abwehrmechanismen erklären und verstehen lassen, zu denen man greift, weil man die Wirklichkeit nicht anzunehmen vermag. Es handelt sich dabei um Formen von Evasion (Neurose) oder von Erschaffung einer parallelen illusorischen Wirklichkeit (Psychose).[4]

Mitten in der Epoche der «katholischen Restauration» (zu Beginn des 20. Jahrhunderts) haben wir ein einzigartiges Beispiel für diesen Infantilisierungsprozeß in der Form, wie die geistliche Erfahrung der hl. Theresia vom Kinde Jesu oft mißdeutet worden ist (wobei man von einem tieferen Eindringen absah, das in einem Lebensrahmen, der einen Grenzfall darstellt, den Kern reinen Glaubens entdecken läßt). Dies ist ein Beispiel für

die Zweideutigkeit, die eine oberflächliche Ausdeutung eines Überlieferungsstranges des Neuen Testaments (Mt 18,3; 19,14 usw.) aufweisen kann; schon Paulus klärt sie, indem er daran erinnert, daß die Metapher des Kindseins ihre Grenzen hat (1 Kor 14,20).

Wenn das Ich in seine geistliche Sphäre eingeschlossen, von einer verkindlichenden Auffassung über die Beziehung zum Vatergott behütet wird und von der Unendlichkeit nichts wissen will, welche die Person aufschließt, nämlich von der Zugehörigkeit zur immensen menschlichen Gemeinschaft, erreicht es in seiner Isolierung nur eine scheinbare Entfaltung.

Dieses illusorische Sich-Aufblähen des «geistlichen Ichs» ist von Freud an seinen ursprünglichen Ort zurückversetzt worden: sie ist die Regression zum «Narzißmus des Kindes».[5] Schon vor einiger Zeit hat man in einer aufschlußreichen Untersuchung über die Theologie des geistlichen Lebens auf die Gefahr einer psychologischen, introspektiven Verkürzung aufmerksam gemacht, zu der in dieser Periode der «katholischen Restauration» eine bestimmte Deutung des Werks der hl. Teresa von Avila und ganz allgemein der Spiritualität des Barocks geführt hat.[6]

Zu diesem Kreisen um die eigenen religiösen Gefühle, zu dieser immer stärkeren Selbstkonzentration auf ein Ich, das sich selbst durchschauen zu können wähnt und von der konfliktgeladenen Dichte der Wirklichkeit getrennt ist, hat eine Ritualisierung der Praxis der Gewissenserforschung beigetragen, die von der «devotio moderna» übernommen und in der ersten Woche der ignatianischen Exerzitien systematisch anerzogen wurde.

Diese manchmal geradezu zwangshaft wiederholten Gewissenserforschungen,[7] die bloß in der subjektiven, isolierten Innerlichkeit des individuellen geistlichen Ichs vor sich gingen, konnten die tiefe Ebene des wirklichen Handelns nicht erreichen, die motiviert, schafft und sich in der wesentlichen Struktur der faktischen (und nicht bloß vorgestellten) Beziehung zum andern äußert. Als Grenzbeispiel dafür, daß eine bestimmte Spiritualitätsform objektiv nicht imstande ist, die Bekehrung, d.h. die Umgestaltung des realen Handelns hervorzurufen, können wir das anführen, was mit der religiösen Schicht der dominierenden, siegreichen spanischen Bourgeoisie in der Zeit nach dem Bürgerkrieg, in den vierziger Jahren geschehen ist. Diese Schicht beteiligte sich an der religiösen Inflation dieser Jahre[8] und besuchte immer wieder Exerzitienkurse; trotzdem war sie gänzlich unfähig, die tiefen Daseinsebenen wahrzunehmen, wo ein besiegtes, verdemütigtes und terrorisiertes Arbeitervolk im Schweigen verharrte. Es gelang den in dieser Spiritualität befangenen Menschen nicht, in ihren wiederholten Gewissenserforschungen und ausgedehnten Betrachtungen wahrzunehmen, daß das Gesellschaftsgefüge – zum Großteil durch ihre Schuld – ganz aus der richtigen Ordnung geraten war. Deswegen war ihre «geistliche Bekehrung» zumindest in einer wichtigen Sparte eine bloß eingebildete Bekehrung und nicht eine dem Evangelium entsprechende Umgestaltung der Wirklichkeit.

Der hl. Johannes vom Kreuz hat in einem dialektischen Vertiefungsprozeß auf den wirklichen Ebenen der christlichen Erfahrung die Schichten analysiert, die das geistliche Leben verfälschen, von den religiösen Vorstellungen der Einbildungskraft, die vom Ich illusorisch projiziert werden, bis zur schlimmsten Aufblähung dieses Ichs in der Selbstgefälligkeit.[9]

Nietzsche hat in seiner durchdringenden Kritik der asketischen Spiritualität des Priesterstandes die negativen, entzweienden Formen des «Willens zur Macht» an den Pranger gestellt.[10]

b) Gesellschaftsgeschichtliche Deutung

Zu einem weitern anthropologischen Deutungsschlüssel, der die psychologische Interpretation ergänzt, verhilft uns die dialektische geschichtliche Reflexion von Hegel und Marx. Eine der Ursachen der Entzweiung zwischen dem geistlichen innern Leben und dem tätigen, gesellschaftlichen Handeln liegt darin, daß man während der ganzen Zeit der katholischen Restauration, die dem Zweiten Vatikanischen Konzil vorausging (eine Periode, die bereits im zweiten Weltkrieg in eine Krise geriet) die Gruppe der Machtträger mit der Gruppe der Spiritualitätsträger identifizierte.

Die psychologisch analysierten Grundzüge: a) Entzweiung; b) Vorherrschen des Ichs als des Willens zur Macht (und, wie wir hinzufügen könnten: c) Angst- und Repressionsverhalten) finden in dieser gesellschaftlichen Gleichsetzung einen neuen, tiefer dringenden hermeneutischen Schlüssel. Das Bewußtsein der Bourgeoisie als Bewußtsein der Herrschaftsschicht wird immer mehr tief gespalten. Um die Macht zu konzentrieren und das Kapital in privaten Händen aufzuhäufen, läßt es die Arbeitermassen nicht zur existentiellen, geschichtlichen Subjektivität gelangen, sondern sie werden auf sämtlichen Daseinsebenen zu einem

«bloßen Objekt» der Produktion und des Konsums.

Indem das Bewußtsein der Herrschaftsschicht in die Wirklichkeit diesen Bruch hineinbringt, bringt es die Entzweiung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen dem geistlichen Leben und dem gesellschaftlichen Handeln, zwischen Seele und Leib usw. in sich selbst hinein. Dieses der Wirklichkeit entfremdete, unglückliche, geängstigte und in sich gespaltene Bewußtsein, dem vor «dem andern» (den Arbeitermassen und der farbigen Bevölkerung) bangt, bedarf der gesellschaftlichen Repression und der geistlichen Tröstung und Rechtfertigung.

Von hier aus versteht man besser, was die «geistliche Versuchung» zum Rechtfertigungsstreben, Trostsuchen und zur Evasion einer Spiritualität bedeutet, die um eine «geistliche Sphäre» kreist und sich von der Konflikte mit sich bringenden Aufgabe fernhält, eine prophetische Kritik auszuüben und das Tun auf seinen realen – persönlichen, gesellschaftlichen, politischen – Ebenen zu ändern. Als das bürgerliche Bewußtsein um die Mitte des 19. Jahrhunderts sich eine Herrschaftsstellung erringt, reproduziert es die ideologischen Denkmuster und die Daseinsstrukturen der früheren Herrschaftsklasse. Dies erklärt, weshalb die katholische Restauration – verdünnt, in bloßer Wiederholung – die Formen des geistlichen Lebens der Barockzeit weiterführt. Um diesen Vorgang zu verstehen, muß man die Untersuchung jetzt auf den eigenen Ebenen der geistlichen Theologie noch weiter vorantreiben.

c) Geschichtlich-theologische Deutung

Es besteht eine bezeichnende Konvergenz zwischen den bereits analysierten Strukturen einer Abspaltung des geistlichen Lebens und den Formen, wie während dieser Periode der Priester- und Ordensnachwuchs vom Leben abgeschlossen wurde (diese Abschließungstendenz war in der Zeit Pius' X. und Pius' XI. am stärksten. Mit dem Rundschreiben «Menti nostrae» Pius' XII. (1950) wurde diese Richtung dann etwas abgebogen). Der Bruch zwischen dem geistlichen Leben der Kirche und den treibenden Kräften der Geschichte potenzierte sich auf innerkirchlicher Ebene in der Absonderung der Priester vom Volk.

Die «priesterliche Spiritualität» betont immer stärker die Werte des vertikalen Hierarchismus, die Trennung vom Volk und die Unterdrückung der schöpferischen Spontaneität des Lebens. Man wiederholt so die Themen, die in der großen priesterlichen Spiritualität des Barocks wurzeln, von der Bérulle und seine neuplatonische, vertikal gerichtete Ideologie eine der Hauptquellen ist.[11] Diese Spiritualität hängt mit dem Entzweiungsmoment eines zu sehr auf «Abtötung» bedachten «Opfer»-Begriffs zusammen.[12]

Um dieses bemerkenswerte Phänomen voll zu verstehen, müssen wir es innerhalb des Sinnganzen des geschichtlichen Kontextes sehen, worin seine eigentümlichen Formen feste Gestalt annehmen: die defensive, repressive, die Macht konzentrierende Reaktion des Barocks und der Gegenreformation. Dieser Zeitpunkt deckt sich bezeichnenderweise mit der großen Periode des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Rückschritts, die um die Mitte des 16. Jahrhunderts beginnt und mit der Institution der Inquisition, den Religionskriegen und mit den Wirtschaftsbankrotten der imperialistischen Macht Österreichs anhebt. Die Sprechweisen der Spiritualität und Theologie haben mit der auf die Spitze getriebenen Trennung zwischen «Natur» und «Übernatur» dazu beigetragen, die im geschichtlichen Kontext vorhandenen Entzweiungsstrukturen zu festigen und zu rechtfertigen.

Mit dieser Sprache schloß man die (von Johannes vom Kreuz treffend betonte) nicht in Begriffe einzufangende Unendlichkeit der Transzendenz in einige runde, abgeschlossene Begriffe ein, die ebenso klausuriert waren wie die Institutionen, die sie hervorbrachten. So herrschte – vor allem in der letzten Periode der katholischen Restauration, zwischen den beiden Vatikanischen Konzilien – das Bestreben, die «Transzendenz» der «Ungeschichtlichkeit» gleichzusetzen; damit suchte man zu rechtfertigen, daß die Gläubigen im schöpferischen Zentrum der modernen Welt nicht anzutreffen sind.

Die theologische Analyse entdeckt in der Trennung zwischen Geist und wirklichem Leben (und der entsprechenden Struktur Übernatur/Natur) ein Entzweibrechen der grundlegendsten geistlichen Überlieferung, einen Bruch zwischen dem Alten und dem Neuen Testament: die neutestamentliche Spiritualität wird zu spiritualistischen Modellen umgeformt und um die Kraft gebracht, die Totalität der Wirklichkeit sich zu eigen zu machen, wie dies das Alte Testament vermochte.

d) Geistlich-evangelische Deutung

Indem sie alle andern kritischen Ebenen mitberücksichtigt, wird die Lebensüberprüfung auf die radi-

kalste Handlungsebene vorzustoßen suchen, nämlich dahin, wo der Geist zur Konfrontation mit der «evangelischen Krisis» (Joh 12,31; 16,8–11 usw.) führt. Doch nun kann die «Unterscheidung» nicht mehr bloß in der isolierten Subjektivität des «geistlichen Ichs» vor sich gehen, sondern sie muß sich auf das reale Gewebe der totalen – persönlichen und gesellschaftlichen – Zusammenhänge des Tuns erstrecken. In diesem Licht des Glaubens ist die letzte Wurzel der als Form der geistlichen Versuchung entdeckten Entzweiung die Versuchung in der Wüste: der Wille, über die Transzendenz zu herrschen (Mt 4,1–11; Lk 4,1–13) und über deren einziges wirkliches Bild: den Menschen (Gen 1,27; Mt 25,31–46; Joh 19,5). Dieser von Grund auf fehlgeleitete Wille bringt als seine Entsprechung die Angst hervor: «Warum seid ihr so furchtsam, ihr Kleingläubigen?» (Mt 8,26.)

II. AUF DEM WEG ZU NEUEN GEISTLICHEN SYNTHESEN

Zeit der Krise – Zeit der Nacht des Geistes

Nicht so sehr als punktuelles Ereignis auf empirischer Ebene, sondern vielmehr als Geschehen von geistlicher Bedeutung schließt das Zweite Vatikanische Konzil eine Epoche der Geschichte der Spiritualität ab. Der schöpferische Aufstieg dieser Epoche war die Krise des 16. Jahrhunderts mit ihren großen Werten und großen Versuchungen. Der Niedergang nahm in den bloß wiederholenden, schematisierenden Formen der Zeit der katholischen Restauration Gestalt an. Das Zweite Vatikanum signalisiert eine neue schöpferische Krise, in der die Formen der früheren Zeit ihre Geltung verlieren.

Eine Krise erleben heißt eine «Nacht» erfahren, deren Wesensstruktur von Johannes vom Kreuz beschrieben worden ist. Nach dem Entzweibrechen der gewohnten Formen, die früher Leben enthielten, steht der menschliche Geist vor der Blöße, da alle seine gewohnten Anhaltspunkte nicht mehr vorhanden sind. In dieser Blöße vermag er sodann die leisesten, unvorhersehbaren Regungen des Geistes wahrzunehmen, der «weht, wo er will» (Joh 3,8).

Doch diese Situation ist ein schreckliches Erleben, worin die Verhältnisse des früheren Zustandes auf den Kopf gestellt werden. Indem die Spiritualität die konfliktgeladene Dichte der wirklichen Welt annimmt und aus ihrer behüteten, isolierten Sphäre heraustritt, büßt sie die Transparenz und die formale Einheit ein. Nun beginnt sie in «Geburtswehen» (Röm 8,22) eine schmerzliche Krise durchzumachen: Spannungen, innere Konflikte und Dunkelheiten und die schwere Versuchung, wieder in ihre spiritualistische Zufluchtsstätte zurückzukehren und so das neue Leben nach dem Geist aufzugeben.

Der Geist übernimmt die geschichtliche Wirklichkeit

In bedeutungsvollen Sektoren der Glaubensgemeinde kommt eine neue Haltung zur Geschichte auf: nicht mehr die Haltung des Abseitsstehens, der Entzweiung und der Identifizierung mit den herrschenden Gruppen, sondern die der engagierten Präsenz in der Welt der Armen und in den schöpferischen Vorhuten der Geschichte.

Wie Fachmänner der Theologie und der Spiritualität, die diese geschichtliche Erfahrung zu formulieren versuchen (G. Gutierrez, S. Galilea, A. Paoli, J. M. Gonzalez Ruiz, E. Balducci usw.), aufgezeigt haben, läßt man die von einer breiten geistlichen Überlieferung früherer Zeit ererbten entzweienden Strukturen von Grund auf hinter sich. Man geht – durch eine schmerzliche, doch notwendige Nacht – von einem dualistischen Modell des geistlichen Lebens (inneres Leben → gesellschaftliche Aktion) zu einer einheitlicheren, totalisierenden, transzendenten Form über: Geist → Totalität der Wirklichkeit in einem geschichtlichen, Konflikte mit sich bringenden Prozeß. Darum ist die «Krise der geistlichen Form» wirklich eine «radikale Krise». Sie besteht in einem radikalisierenden Streben nach einer hermeneutischen, dynamischen Wiederentdeckung der Wurzeln der christlichen Spiritualität im Geist der Bibel, der die lebendige Totalität erschafft und der prophetische, eschatologische Geist ist, der «im Herzen der Massen», im schöpferischen, konfliktgeladenen Zentrum der Geschichte bereits schon am Werk ist.

Einer neuen Deutung der geistlichen Überlieferung entgegen

Dieser Zeitpunkt einer tiefen Krise, die die Periode der Geschichte der Spiritualität abschließt, welche von der platonisierenden, die Wirklichkeit zutiefst entzweienden abendländischen Ideologie beherrscht war, bedeutet indes keinen Verzicht auf unsere reiche geistliche Überlieferung. Wir haben einige Beispiele für die Möglichkeit einer aufwertenden Neudeutung gesehen (in einigen kon-

kreten Überlieferungen: z. B. der ignatianischen und der karmelitanischen). Wir brauchen unsere Vergangenheit nicht zu verleugnen, sondern müssen sie anzunehmen wissen, indem wir ihre positiven und negativen Werte, ihre echten und unechten Formen voneinander unterscheiden und ihre früheren Deutungen, die wir jetzt als unzulänglich oder verfälschend ansehen, ausscheiden. Mit Hilfe tiefer dringender Deutungsinstrumente haben wir vom ursprünglichen Sinn der biblischen, evangelischen Überlieferung her einen Dialog mit unsern Wurzeln in Gang zu bringen. Dieser Dialog wird uns befähigen, die in unserer Vergangenheit entdeckten Werte in ein neues Koordinatensystem zu «übertragen», indem wir die Wasser der Überlieferung in Kanäle leiten, die im neuen Erdreich, wo noch keine Strombetten vorhanden sind, gegraben werden.

So läßt uns die Formel «kontemplativ in der Aktion» die kreisläufige Dialektik zweier Momente erfassen, die sich eigentlich in einer radikalen Glaubenshaltung miteinander vereinen. Eine neue, synthetische Sprechweise wird uns behilflich sein beim Versuch, die notwendigen Polaritäten des christlichen Lebens miteinander zu verbinden: Aktion und Kontemplation, geschichtliches Engagement und Kultfeier, zwiespältiger Bruch des Kreuzes und eschatologisches Licht der Herrlichkeit, das im geschichtlichen Ringen dieser Zeit bereits aufleuchtet.

Doch wir können weder die neuen Situationen noch die Deutungen der Erfahrungen und Überlieferungen bereits als «endgültig» und «abgeschlossen» ansehen. Wir müssen disponibel bleiben für die dialogische Pluralität eines Katholizismus, der auf dem Weg ist und sich für die unbegrenzten Möglichkeiten der Wirklichkeit und des Geistes offenhält.

[1] Diese Schrift erreichte eine Gesamtauflage von einer Viertelmillion (Dictionnaire de Spiritualité II/1, 819) und wurde von Alois Wiesinger auf deutsch herausgegeben unter dem Titel: Innerlichkeit. Die Seele jeder karitativen Tätigkeit (Schlierbach 1923).

[2] Diese Formel entspricht dem Ignatianischen Geist. Vgl. Jeronimo Nadal, Pláticas espirituales de Coimbra, 1561 (Ausg. Nicolau, Granada 1948).

[3] Histoire religieuse de la France contemporaine (Paris 1951).

[4] S. Freud, Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose: Gesammelte Werke XIII (Imago, London 1948) 363–368; Die Zukunft einer Illusion: Ges. W. XIV (Imago, London 1948) 325–380.

[5] Über den Narzißmus des Kindes vgl. S. Freud, Zur Einführung des Narzißmus: Ges. W. X (Imago, London 1946) 138–170. Zum infantilen Narzißmus religiöser Formen vgl. S. Freud, Totem und Tabu: Ges. W. IX (Imago, London 1940) 3–194.

[6] Anselm Stolz, Theologie der Mystik (Regensburg 1936).

[7] S. Freud, Zwangshandlungen und Religionsübungen: Ges. W. VII (Imago, London 1941) 129–139. Zur Übertragung des oberflächlichen, zwangshaften Charakters der «Gewissenserforschung» von der geistlichen Ebene auf die Beichtverpflichtung vgl. Jacques Durandeaux, Chrétiens au feu de la psychoanalyse (Paris 1972) 19–72.

[8] R. Duocastella, Analisis sociológico del catolicismo español (Barcelona).

[9] Dieser dialektische Prozeß der «Subida al Monte Carmelo» und der «Noche del Espíritu» wird analysiert von Georges Morel, Le sens de l'existence selon St. Jean de la Croix (Aubier, Paris 1960) 45–47.

[10] F. Nietzsche, Zur Genealogie der Moral, III, 11, 15, 17 usw.; Der Wille zur Macht, II, I, 139, 141, 148, 174 usw. der Kröner Ausgabe, Stuttgart 1954–1956. Die von Nietzsche vorgenommene Analyse vereint außerordentlichen Scharfsinn mit großer Unklarheit. «Der Wille zur Macht» läßt sich im wesentlichen interpretieren als Streben nach schöpferischer Transzendenz, doch wurde er häufig als Herrschaftswille verstanden. Vgl. Jean Grenier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche (Paris 1966) 399–461.

[11] P. Cochois, Le Cardinal Bérulle Jérarche Dionysien: Revue d'Ascétique et Mystique (1961) 323 ff.

[12] Zum Begriff der «Abtötung» in der Priesterspiritualität vgl. Cognet, La spiritualité moderne: Bouyer, Leclercq ... (Hrsg.), Histoire de la spiritualité chrétienne III/2 (Paris 1966) 310–410.

Übersetzt von Dr. August Berz

FERNANDO URBINA

geboren 1923 in Murcia (Spanien), Priester der Erzdiözese Madrid, studierte im Seminar zu Madrid und an der Theologischen Fakultät von Cartuja (Granada). Er war im Gemeindedienst, Berater der Katholischen Aktion, Superior des Hispanoamerikanischen Seminars und des Seminars zu Madrid. Gegenwärtig ist er Professor für Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät von Cartuja (Granada) und an der Universität von Comillas (Madrid).

Berichte

Jesús López de Lama

Die Konflikte annehmen

Die Konflikte lassen sich nicht aus dem Leben verbannen. Weder im Bereich der Biologie noch in der Gesellschaft noch in der Kirche kann man konfliktlos leben. Der Konflikt gehört nun einmal zu unserem Dasein, läßt sich in unsern Beziehungen mit andern nicht vermeiden und ist notwendig, um der Geschichte Sinn zu geben. Wir können aber verhüten, ja als Christen müssen wir es verhüten, daß die Geschichte eine Reihe von Schlachten eines Volkes oder der Menschheit darstellt.

Vielleicht waren wir nicht darauf vorbereitet, die neuen Konflikte auf dem Feld der Kirche anzunehmen. Dieses Problem ist nicht neu, stellt sich aber in unerwarteter Intensität und Häufigkeit. Manche Bischöfe und Priester waren nicht darauf gefaßt, in der pastoralen Tätigkeit in so viele Konflikte zu geraten; namentlich einige Bischöfe auf und nach dem Konzil haben dies gestanden.

Die Konfliktssituationen, die fast immer die Ebene des Gewissens und der Treue zum Evangelium und zur Kirche betreffen, sind um so schmerzlicher, als sie Brüder, die einander lieben, in Gegensatz zueinander bringen und Leidenschaften und Interessen polarisieren, die dem Evangelium fremd sind.

Es ist jedoch auch zu sagen, daß die Konflikte neue Grenzen für den Glauben und die Liebe entdecken. Petrus und Paulus geraten in der Urkirche in Konflikt miteinander. Aus Rücksicht auf Markus trennt sich Barnabas von Paulus. Es ließen sich in der Kirche aller Zeiten und in sämtlichen Gesellschaften, wo die Kirche lebt, eine Reihe solcher Beispiele nachweisen.

1. Konflikte in der Kirche

Zunächst ist wohl von den Konflikten innerhalb der Kirche zu sprechen, die zwischen Angehörigen der Kirche fast immer um der wirklichen oder vermeintlichen Treue zum Evangelium willen entstehen. Ich wenigstens habe dies so empfunden. Das Konzil staubte viele hübsche, aber alte Gebäude ab. Die vom Konzil in Gang gebrachte Erneuerung ist notwendig, um die alten Wahrheiten auf neue Weisen zum Ausdruck zu bringen, um mit dem heutigen Menschen ins Gespräch zu kommen, um die Liturgie, die Sprechweise, den Lebensstil und das Bild, das die Männer der Kirche bieten, auf ihn abzustimmen. Die Konflikte entstehen hier, im Innern einer Kirche, die spürt, daß sie sich erneuern muß, die aber durch jahrhundertelange Traditionen und von Menschen bestimmt wird, welche diese Überlieferung geringschätzen oder dann sich verpflichtet fühlen, ihr zu dienen und sie zu gewährleisten.

Die primären Konflikte pflegen so auszubrechen: als Reaktion einer Umwelt, der es in der – andererseits beispielhaften – Routine ihres christlichen Dienstes und Einsatzes behagt, oder auch als Reaktion solcher, die sich frei von jeder Bindung an eine Tradition fühlen und eine solche weder anerkennen noch herbeiwünschen. Es wird einige Jahre oder vielleicht Generationen dauern, bis die angestrebte Erneuerung die inneren Widerstände und die äußeren Zeichen des Aufbegehrens und Nichteinverständnisses zu überwinden vermag.

Ich halte es für aufschlußreich, nach dem Warum dieser Situationen zu fragen. Warum ist es so schwierig, uns über einige Grundprinzipien einig zu werden und bei der pastoralen Erneuerung der Kirche und in den Beziehungen der Kirche zur Welt, zur gesamten menschlichen Betätigung eine aufgeschlossene, respektvolle Haltung einzunehmen?

Erstens gewahre ich, daß tiefe ideologische Meinungsverschiedenheiten bestehen. Die Wahrheit, der Glaube, die Welt, die Wirtschaft, das Leben, die Moral, die Kunst, die Politik, die Vergnügungen, die Gerechtigkeit, das Recht usw. haben nicht bei allen den gleichen Stellenwert und beziehen sich nicht auf dieselben Objekte. Die Konflikte entstehen somit in erster Linie infolge einer ideologischen Stellungnahme, d.h. durch das, was man auf Gewissensebene als wahr, richtig, notwendig, dringlich ansieht.

Das Feld der Ideen, der Werte, des besonderen Empfindens von Menschen verschiedener Generationen und auch ein und derselben Generation schafft für die Kommunikation sprachliche und inhaltliche Klüfte. Nicht nur im Sprechen, sondern auch – und dies ist viel bedenklicher – im gegenseitigen Verständnis, in der Gemeinschaft miteinander tritt Schweigen ein.

Auch ein weiterer Sachverhalt spielt mit: die Pluralität der persönlichen Engagements oder des

Einsatzes kleiner Gruppen und die Langsamkeit, mit der in der großen Masse einige Änderungen eintreten. Ein bezeichnender Zug des persönlichen Engagements und erst recht des tätigen Einsatzes der sehr aktiven kleinen Gruppen ist sein zumindest verbal, oft aber auch tatsächlich radikaler Charakter, so daß man gerade im tätigen Einsatz inne wird, wie begrenzt, wie veraltet andere christliche Engagements sind. Was man mit großer Freude wahrnehmen und erleben sollte, mit der Freude eines Gottes, der die Jugend erneuert, weckt Empfindlichkeiten, führt zu Reaktionen und tiefem Mißtrauen zwischen den einen und den andern. In der Kirche ist heute ein neuer sektiererischer Geist am Entstehen, weil einige Christen die Engagements anderer ablehnen.

Ein letzter Punkt: Das Denken und Tun des Christen hat heute und schon von jeher einen besonderen Stil im Sprechen, in der Beziehung mit der Welt und den Menschen, im Dialog, in der Art, wie man die Wahrheit versteht und ihr dient, im Akzent, den man auf die Autorität, auf das Gesetz, auf die Ordnung, auf die Gerechtigkeit, auf die Liebe legt.

Ich glaube, daß die Probleme tief liegen und im Grunde den Inhalt, nicht die Form, die Art und Weise betreffen. Doch manchmal äußern, verhärten und vervielfachen sich die Konflikte infolge des Stils, wie man schreibt, spricht, diskutiert, sich kleidet oder handelt. Es erscheint mir nützlich zu betonen, daß zu verschiedenen Denkweisen und Engagements auch eine besondere Art kommt, wie man denkt und sich einsetzt. Doch nicht alle Welt nimmt diese Besonderheiten an, und so kommt es zu intensiven persönlichen oder gemeinschaftlichen Widerständen, welche die Gemeinschaft zwischen den betreffenden Menschen und Gemeinschaften beeinträchtigen.

Diese Konflikte innerhalb der Kirche kommen auf allen Ebenen vor und können einen bloß anekdotischen Charakter annehmen, der keine große Bedeutung hat; sie können aber auch zu herzzerreißenden Krisen und zum Abbruch oder Scheitern vielversprechender Experimente führen.

Als Christ ist der Bischof zugleich Subjekt und Objekt, Hauptperson und Zuschauer bei diesen Konflikten, die man die einen Male überwindet, andere Male auszuhalten hat. Doch als Bischof, als Haupt und Hirte der Ortskirche steht er mitten im Kreuzfeuer, mit dem er von allen Fronten, von der Vorhut und von der Nachhut her beschossen wird.

Ich habe es stets für überaus wichtig gehalten, daß man sich in Hoffnung und ohne Dramatisierungen in diese Situation schickt. Zeit und Geduld werden Tendenzen und Leidenschaften, die unbeugsam schienen, lockern und läutern. Selbstverständlich leidet man, leidet man sehr. Doch in diesem Leiden, die das Leben mit sich bringt, kommen Anzeichen und Wirklichkeiten einer neuen Schöpfung zu Gesicht. Es handelt sich dabei um Geburtswehen eines geläuterten Christentums, eines echteren Glaubens und eines erneuerten Einsatzes.

Die bischöfliche Kollegialität, die als Lehre bestätigt worden ist und in den Bischofskonferenzen in die Tat umgesetzt wird, schafft nach und nach eine Praxis der Mitverantwortung. Die Ausgewogenheit, die in vielen Bischofskonferenzen besteht und in andern im Werden ist, ist nicht eine spontane Frucht, sondern Ergebnis einer langsamen Läuterung im Denken und im Engagement der Bischofskonferenzen. Es ist normal, daß es auch hier zu starken Spannungen, schmerzlichen inneren Leiden kommt infolge der Schwere der Entscheide, die zu fällen sind, oder infolge der Verschiedenheit der Kriterien und Methoden, der Instanzen und der Engagements.

Zuweilen entstehen aus ungeklärten Ursachen Konflikte auf anderen, höheren Ebenen, die um so schmerzlicher empfunden werden, je größer die vom Glauben und vom eigenen Gewissen diktierte Treue und Loyalität ist. Es kann dann sein, daß der Bischof sich von zwei Seiten her interpelliert fühlt: von den Situationen und von der Treue. Die Geduld ist ein guter Weg. Die Zeit und der Heilige Geist klären Haltungen und Positionen, die man vorher nicht verstand.

In der Kirche auf sämtlichen Ebenen die Konflikte zu studieren, zu analysieren, über sie nachzudenken erscheint mir höchst nützlich, um den kommenden Generationen beizubringen, sie zu überwinden und ihre Zerstörungskraft zu mindern. Die Konflikte, mit denen man in Glaube und Liebe gut fertig wird, führen zu neuen Lebensformen.

2. Sozio-politische Konflikte

Ein eigenes Kapitel und eine neue Sicht erheischen die Konflikte, die in der Christengemeinde oder gegenüber der staatlichen Autorität deshalb entstehen, weil man die Menschenrechte, namentlich das Recht auf Gerechtigkeit, Wahrheit, Freiheit, Mitbeteiligung usw. im Licht des Evangeliums deutet.

Das Zweite Vatikanum, die sozialen Rundschreiben der Päpste, Medellín für Lateinamerika und die Bischofskonferenzen enthalten und verkünden vieles an solider, klarer und anspruchsvoller Lehre. In gewissen gesellschaftlichen und politischen Verhältnissen wird es jedoch von manchen als subversiv und revolutionär angesehen, wenn man diese Lehre laut wiederholt, und erst recht, wenn man etwas zu ihrer praktischen Verwirklichung fordert oder tut.

Eine hochgestellte politische Persönlichkeit verstieg sich sogar bei einem gewissen Anlaß zu der Forderung, man solle zwar das Evangelium verkünden, aber *nur das Gute am Evangelium*. Von einem solchen Standpunkt aus kann man leicht dazu übergehen, Pfarrhäuser, Klöster mitsamt der Klausur, Bibliotheken und Bischofsresidenzen zu durchsuchen und dies zu begründen und zu rechtfertigen.

In solchen Verhältnissen, wie sie auch in manchen Ländern der Dritten Welt bestehen, fühlt sich der Bischof von seinem Gewissen als Hirten aufgefordert, gegen eine bürgerliche Gesellschaft Stellung zu nehmen, deren Autorität die Grundrechte nicht anerkennt, oder gegen Christengruppen, deren Ideologie und Engagement andern Interessen dienen oder fehlgeleitet sind.

Der Bischof hat meines Erachtens hier und jetzt die Verantwortung für einige bisweilen heftige latente Konflikte auf sich zu nehmen, von denen er als Bischof der Kirche wünscht und verlangt, daß sie gelöst werden, doch wird diese seine rechte Absicht nicht immer verstanden und richtig beurteilt. Auch hier, bei den Gesellschaftskonflikten, hängt vieles mit den Ursachen zusammen, denen sie entspringen. Und das Wort des Bischofs wird zu einem Engagement, weil es zu Sachverhalten und Situationen Stellung nimmt, von denen man für gewöhnlich meint, sie hätten mit seiner Sendung nichts zu tun.

Dieses Phänomen, das in den in ihrem Glaubensausdruck eher traditionell eingestellten Ländern sehr häufig vorkommt, weist je nach den einzelnen Ländern, Ortskirchen und ihren Bischöfen unterschiedliche Züge auf. Die neuere Geschichte der Kirche bietet, namentlich in vielen Ländern der Dritten Welt, genügend große und dramatische Beispiele dafür.

Die Stimme derer, die für die Würde der menschlichen Person, für die Geltung der Menschenrechte und die Forderungen der Wahrheit, der Gerechtigkeit und der Freiheit eintreten, wird zum Schweigen gebracht, geschmäht oder in der öffentlichen Meinung als Vertretung politischer Interessen hingestellt, die mit den Landesinteressen nichts zu tun hätten...

Doch in der Kirche sind von jeher diese Prophetenstimmen ertönt, und sie werden weiterhin ertönen. Wir wissen bereits, daß nicht sie es sind, die Konflikte schaffen und hervorrufen. Sie bezeugen einfach die Widersprüche, die in Kirche und Gesellschaft tatsächlich vorliegen.

Die Kirche erwächst eben aus Menschen, und der Mensch ist Sünder. Deswegen ruft uns der Heilige Geist zur Umkehr, zur Treue, zur echten, tätigen Liebe auf. Das Erleiden dieser Konflikte läßt viele Bischöfe und Hirten, Priester und Laien an der Passion Christi teilhaben, wie das bei Paulus von Tarsus der Fall war. Gott fordert die Kirche unablässig zur Versöhnung und zur Gemeinschaft auf.

Die Gesellschaft, ob sie nun christlich ist oder nicht, ob sie nun sozialistisch, marxistisch oder kapitalistisch oder sonstwie ausgerichtet sein mag, hat stets beabsichtigt und wird immer darauf ausgehen, die Stimme dessen zum Schweigen zu bringen, der ihre Vergehen, ihre Ungerechtigkeiten und Widersprüche bloßlegt. Das Blut der Propheten durchtränkt die Ströme der Geschichte, vom Altar bis zu den Schlachtfeldern, dem Schweigen der Kerker und den Folterstätten und Vernichtungslagern.

Die Menschheit wird sich mit jedem Tag dieses Prozesses immer deutlicher bewußt. Die künftigen Kämpfe und Konflikte werden nicht nur über die Wirtschaft und die Macht des Menschen entscheiden, sondern auch über seine Würde, seine Freiheit und sein verantwortliches Mitgestalten der Welt. Wenn wir Christen unserem Namen als Getaufte treu sein und das Salz des Evangeliums in unseren Herzen nicht um seine Kraft bringen, das Licht in unseren Händen nicht auslöschen wollen, haben wir weiterhin für das zu kämpfen, wofür Christus gestorben ist: für den Menschen, für die Menschheit und die Menschlichkeit.

Übersetzt von Dr. August Berz

JESÚS LÓPEZ DE LAMA

geboren 1929 in Segovia (Spanien), seit 1947 Passionist, 1954 zum Priester geweiht. Er studierte in Rom und ist Lizentiat der Missiologie (1956). 1960 wurde er für Lateinamerika bestimmt, 1966 wurde er Bischof der Präfektur Corocoro (Bolivien). Er war mehrere Male Präsident der Sozialkommission der Bischöfe und nahm aktiv an der Verteidigung der Land- und Minenarbeiter teil.

Giulio Girardi

Ein Theologe im Klassenkampf

«Der Kampf, den ich zu führen versuche, ist nicht mein persönlicher Kampf. Es ist der Kampf der ausgebeuteten Klassen, Völker und Kontinente, die für ihre Befreiung streiten.

Es ist mir mehr und mehr klar geworden, daß diese Menschenmassen, die beständig um das Eigentum an den Früchten ihrer Arbeit, an ihrer Kultur und an ihren Lebensmöglichkeiten betrogen werden, das schwerwiegendste Problem der Menschheit darstellen.

Die Welt ist sinnlos, solange noch Millionen, ja Hunderte von Millionen Männer und Frauen weiterhin vergeblich geboren werden; solange weiterhin Völker und Kontinente vernichtet werden, am Geborenwerden gehindert werden, der Hoffnung beraubt werden. Die Welt ist sinnlos, solange sie weiterhin einen solchen Massenmord als etwas Selbstverständliches hinnimmt. Es wird mir immer klarer, daß mein Leben ein Versuch sein muß, einen kleinen Beitrag zu leisten zur Lösung dieses unermeßlichen Problems. Ich nehme mir vor, an der Bewußtmachung dieser Wirklichkeiten, die die ganze herrschende Kultur zu verschleiern bemüht ist, zu arbeiten; und gleichzeitig mitzuarbeiten am Entwurf einer Kultur, die ihren Ausgangspunkt vom Blickwinkel der Ausgebeuteten her zu nehmen sucht und die sich in ihre Befreiungskämpfe einordnen läßt.

Das Bewußtsein der zentralen Bedeutung dieses Problems hat meine Pläne, die ich als Intellektueller hatte, über den Haufen geworfen, indem es mir ungeahnte neue Horizonte eröffnete. Es hat auch mein Priestertum zusammenbrechen lassen. Es hat mir bewußt werden lassen, bis zu welchem Grade meine Ausbildung zum Priestertum und mein ganzes Christsein geprägt worden waren von diesem System der Unterdrückung, zu dessen Funktionär mich diese Ausbildung (unbewußterweise) zu machen suchte.

Dieses Bewußtsein ließ mich den Weg einer neuen Treue zu dem Umstürzler von Nazareth entdecken: einer Treue, deren sämtliche Konsequenzen ich heute noch nicht kenne, von der ich aber weiß, daß sie sehr strenge Anforderungen stellt, denn sie erlaubt keine andere Möglichkeit der Begegnung mit der Liebe Gottes als im Feuer eines Befreiungskampfes.»[1]

Diese Erklärung bestimmt schlagartig den Standort, von dem her das Zeugnis über meine Erfahrung in meinen Konflikten mit der Kirche, um das man mich gebeten hat, formuliert ist.[2] Ein Zeugnis, das also parteiisch sein muß und das geprägt ist von einem Klassenstandpunkt.[3]

Dies ist jedoch nicht die Weise, wie die Kirche selbst diesen Konflikt begreift. Für sie liegt er «in der Ebene des Glaubens», den zu verteidigen sie die Aufgabe hat und der durch den Abweichler bedroht ist.

Nun ist es aber genau diese Unfähigkeit, den Konflikt auf dieselbe Weise zu sehen, was letztlich den wesentlichen Kern des Konflikts ausmacht. Über diese oft beängstigende Kommunikationslosigkeit zwischen einem Gläubigen und seiner Glaubensgemeinschaft möchte ich hier mein Zeugnis ablegen.

Mit der Aufforderung an ihre Mitglieder, die Dinge «mit den Augen des Glaubens zu sehen», fordert die Kirche tatsächlich nur von ihnen, die Dinge so zu sehen, wie sie selbst sie sieht. Eine kritische Haltung gegenüber der Kirche kann aus dieser Sicht also nur von «Parteiideologien» und «antichristlichen Ideologien» eingegeben sein. Sie kann nur den Stolz eines Geistes beweisen, der sein eigenes Urteil dem Urteil Gottes vorzieht.

Hier liegt aber nun das ganze Problem. Wenn «die Sicht des Glaubens» sich deckt mit der Sicht der institutionellen Kirche, dann ist der Verfechter der Kontestation kein Gläubiger mehr. Zumindest hält er nicht mehr konsequent an seinem Glauben fest. Wenn dies aber nicht der Fall wäre, wenn zwischen der Sicht des Glaubens und der Sicht der institutionellen Kirche ein Widerspruch bestehen könnte, dann läge auf seiten der Kirche ein unberechtigter Übergriff auf eine Eigenschaft, die nur Gott zukommt, vor, die verurteilt werden müßte.

Nun verlangt die Kirche vom Gläubigen, zu bedenken, daß diese Frage von allem Anfang an schon entschieden sei. Dies tut sie, indem sie sich eine «Transzendenz» zuspricht, kraft derer sie strukturellerweise jeder Analyse und jeder menschlichen Kritik entzogen sei, und zwar sowohl im Bereich des Denkens wie im Bereich des Handelns. Diese Transzendenz verleihe ihr ipso facto eine absolute Gewalt.

Für den Gläubigen dagegen bedeutet mit der Kirche in Konflikt zu geraten die Überzeugung,

daß sie sich in diesem fraglichen Streitpunkt irre. In dem Maße aber, wie die Kirche in jedem einzelnen Punkte den Anspruch auf ihre Autorität geltend macht, zieht eine einzelne Meinungsverschiedenheit mit ihr eine Infragestellung des Bildes, das sie sich von sich selber macht, und des Glaubens, den sie vorlegt, nach sich. Wenn dieser Streitpunkt im besonderen in einer Entscheidung für oder gegen eine Klasse liegt, so wird aus dem der Kirche zugeschriebenen Irrtum eine Gesamtausrichtung, in der die Kirche im tiefsten Grunde mit ihrer gesamten Theorie und Praxis engagiert ist.

Aber mehr als dies. Der Kirche einen Klassenstandpunkt zuzuschreiben, den anzuerkennen sie sich aber weigert, weil sie sich seiner nicht bewußt ist, bedeutet so viel wie zu behaupten, die Kirche lebe in jener weithin trügerischen Welt, welche die Welt der herrschenden Ideologie ist; daß sie also sowohl die Entstehungsbedingungen ihres Denkens und Redens wie aufgrund dessen auch deren objektive Bedeutung nicht erkenne.

Daher ist der Konflikt zwischen dem Gläubigen und seiner Kirche ein Konflikt zwischen zwei Welten, zwischen denen die Kommunikation äußerst schwierig, wenn nicht gar unmöglich ist, weil man in ihnen nicht dieselbe Sprache spricht. Jener Kontrast zwischen dem Bild, das man sich von sich selber macht, und der Wirklichkeit, welche alle aus der Klassengesellschaft hervorgegangenen Institutionen kennzeichnet, ist hier um so schreiender, als er eine Gemeinschaft betrifft, deren Existenzgrund die Verkündigung einer «unfehlbaren» und «heilswirksamen» Wahrheit ist.

Das ist der Grund, warum ein solches Urteil über die Kirche so hart ist. Es rührt an die Herzmitte ihrer Sendung. Von wesentlicher Bedeutung aber ist hier die präzisierende Feststellung, daß dieses Urteil auf ihre objektive Dynamik und nicht auf die menschliche und christliche Qualität ihrer Glieder zielt. Die vielen Jahre meines Zusammenlebens, meiner Zusammenarbeit und meiner Freundschaft mit Menschen, welche die Standpunkte verteidigen, die ich heute bekämpfe, geben mir die Möglichkeit zu erkennen, inwiefern ihr – rechtverstandenes – Handeln von Loyalität und Hochherzigkeit bestimmt ist. Bei mehreren von ihnen sind die repressiven Maßnahmen, die zu ergreifen sie sich schließlich gezwungen sahen, das Ergebnis einer Zeit intensiver Überlegungen und intensiven Betens. Daß sie ihre Zustimmung gaben, Personen für die «höheren Interessen des Glaubens und der Kirche» zu opfern und sich der Woge der Reaktion auf ihr unpopuläres Verhalten auszusetzen, geschah nicht leichten Herzens, sondern um den Preis eines tiefen Leidens.

Aber ist nicht selbst unter der Voraussetzung solcher Präzisierungen ein umfassend kritisches Urteil über die Kirche ein Zeichen dafür, daß ein einzelner – vor allem wenn er sich als gläubiger Christ versteht – von einem übertriebenen Vertrauen in sein eigenes Urteil besessen ist? Wäre der Verfechter der Kontestation dann nicht im selben Augenblick, da er die Selbsttäuschungen der Kirche verurteilt, seinerseits das Opfer anderer Täuschungen?

An dieser Frage kommt man nicht vorbei. Sie legt dem Abweichler die Verpflichtung zu einer immer neuen kritischen Hinterfragung seines eigenen Verhaltens auf. Was mich betrifft, so habe ich dies namentlich im Laufe der acht Jahre einer Psychoanalyse, die eine harte Probe darstellten, getan. Ich bin so dazu gelangt, ein genügend helles Bewußtsein von den Grenzen meiner Bemühungen zu bekommen. Ich habe erkennen müssen, daß in meiner Kritik an der Kirche und an der Gesellschaft ein gut Teil Ressentiments und Rachegelüste wirksam waren. Es ging mir auf, daß die revolutionäre Entscheidung unterschwellig nicht bloß ein politischer Schritt ist, sondern auch einem psychologischen Bedürfnis entspricht. Der «Vatermord», der sich darin vollzieht, ist nicht einzig und allein durch die «Widersprüche des Systems» nahegelegt, sondern offenbart auch eine äußerst komplexe persönliche Krise. Mir ist übrigens auch aufgegangen, daß der Geschmack an der Macht (der kulturellen, religiösen und politischen Macht) und der Bekanntheit, welche ein solch weitreichendes Unternehmen verleiht, meinen tiefsten Motivationen sicherlich nicht fremd ist. Schließlich und endlich: Verfolgt zu werden, bedeutet ohne Zweifel ein Leiden; aber es ist auch eine Lust, nach der ich zu meiner eigenen Überraschung verlange.

Dennoch bleibt mein persönliches Urteil, welches auch immer seine Grenzen sein mögen, in letzter Instanz die einzige Norm, über die ich verfüge. Das gilt übrigens für jeden Menschen, sei er nun gläubig oder nicht. Es gibt eine persönliche Verantwortung für die Wahrheit, die notwendigerweise einsam macht, denn man kann darin weder von einem anderen Menschen noch von Gott selbst vertreten werden. Das gilt in erster Linie für die Wahrheit, welche die Sinnrichtung eines Lebens bestimmt, die den persönlichen und historischen Lebensentwurf darstellt.

Eine derartige Verantwortung stellt hohe Anforderungen. Das ist der Grund, warum die Men-

schen dazu neigen, sich dieser Anforderung zu entledigen, indem sie es hinnehmen, daß irgend jemand anderer für sie denkt und entscheidet, mag es sich dabei nun um die Eltern, die Gesellschaft, die Partei, den Chef oder die Kirche oder was sonst noch handeln. Im Innersten des Menschen findet sich immer gleichzeitig das Verlangen nach der Freiheit und die Furcht vor der Freiheit, das Verlangen nach der Wahrheit und die Furcht vor der Wahrheit.

Für diese Furcht liefert die Behauptung der «Transzendenz des Glaubens» eine «Rationalisierung». Selbst wenn die Delegation von Verantwortung auf einen anderen Menschen oder eine menschliche Institution für unzulässig gehalten wird, so erscheint sie, wenn es sich um Gott handelt, berechtigt oder gar ein verpflichtendes Gebot.

Nun begegnen uns aber weder Gott noch sein Wort unmittelbar. Unmittelbar begegnen uns immer nur menschliche Autoritäten (die Autorität der Kirche, der Bibel usw.), die sich auf die Autorität Gottes berufen. Nicht die Verfechter der Kontestation sind es, die ihr eigenes Urteil absolut setzen – sofern sie nur dessen menschlichen und fehlbaren Charakter anerkennen –, sondern viel eher diejenigen, welche in der Meinung, den Gedanken Gottes Ausdruck zu verleihen, unter Berufung auf seine Autorität tatsächlich ihre eigenen Meinungen zum Ausdruck bringen. Die eigentliche Alternative liegt also in der persönlichen Verantwortung seiner Entscheidung einerseits und der Abtretung dieser Entscheidung an eine Autorität andererseits. Damit sind wir im Zentrum des Problems.

Tatsächlich gibt es noch jenseits des Konfliktes mit der Kirche und an seiner Wurzel für den Gläubigen (wie übrigens für jeden Menschen) einen persönlichen Konflikt zwischen zwei Grundentscheidungen: für die Freiheit oder für die Unterwerfung. Mit Unterwerfung ist hier die allgemeine Neigung gemeint, Werte zu übernehmen, die in der familiären, bürgerlichen, kulturellen oder religiösen Gesellschaft, deren Mitglied man ist, Ansehen und Autorität genießen, und folgerichtigerweise dann im Gehorsam gegen die Autorität das letzte Kriterium seiner Entscheidungen zu sehen. Die Entscheidung für die Freiheit impliziert dagegen die Erfordernis, die Tragfähigkeit der herrschenden Werte persönlich zu prüfen, den Mut, gegebenenfalls mit ihnen zu brechen, das Wagnis, sich selbst einen persönlichen Weg bahnen zu müssen.

Es handelt sich hier wirklich um ein Wagnis, denn für diese Entscheidung gibt es keine anderen Garantien als die relativen und fehlbaren Garantien der Analyse, die man selbst vorgenommen hat. Es handelt sich um ein Wagnis, denn da die Wege, die man einzuschlagen sich gerufen weiß, noch nicht gebahnt sind, kann man auch nicht wissen, wohin sie führen werden.

Für einen Gläubigen, der immer nur gelehrt worden ist, darauf zu achten, daß die Treue zu Christus und die Unterwerfung unter die Autorität der Kirche sich decken, bedeutet die Entscheidung für die Freiheit in bezug auf die Kirche einen Bruch, der ihn oft geradezu zu zerreißen droht und der von ihm einen völligen Neuaufbau seines persönlichen Lebens, vor allem seines Glaubenslebens fordert. Sie fordert auch von ihm, auf Sicherheiten zu verzichten, von denen er bisher gelebt hat, und zwar – wenn es sich um einen Priester oder einen Ordensangehörigen handelt – auch auf seine berufliche und wirtschaftliche Sicherheit.

Das erklärt die Widerstände, welche sehr viele Menschen – selbst unter den Sensibleren – dagegen empfinden, sich in dieser Richtung zu entscheiden. Daraus erklärt sich auch, daß diese Menschen, wenn es erst einmal dazu kommt, daß sie Stellungen aufgeben müssen, die ihnen trotz allem Rückhalt geboten hatten, sobald einmal der Konflikt mit der Autorität offen zum Ausbruch gekommen ist, sich häufig in die Enge getrieben fühlen, wenn sie sich zu einer konkreten gesellschaftlichen Gruppe bekennen sollen. Eine der härtesten Proben für den Abweichler ist dann das zunehmende Abrücken zahlreicher Freunde, unter ihnen auch der allerengsten – in dem Maße, in dem bei ihnen die Treue zur Autorität jeder anderen Treue unüberwindbare Grenzen setzt.

Aber die Entscheidung für die Freiheit, wie ich sie für meinen Teil zu leben suche, ist nicht ein einsames Abenteuer. Es nimmt wirklich Fleisch und Blut an mit der Entscheidung zur Klassensolidarität. Es ist also nicht einzig und allein mein persönliches Urteil, das mit dem der offiziellen Kirche in Konflikt gerät: es ist vielmehr das Urteil der ausgebeuteten Klassen und Völker, die sich in ihren Befreiungskämpfen an der Gegnerschaft der Kirche stoßen und so dazu geführt werden, die Zugehörigkeit der Kirche zum Lager der Unterdrükker zu verurteilen. Letzten Endes schöpfe ich zusammen mit einer wachsenden Zahl von Christen den Mut zur Kontestation gegen die Standpunkte meiner Kirche aus der Überzeugung, daß der Blickwinkel der Unterdrückten dem Blickwinkel Gottes am nächsten kommt.

Sicherlich wirft eine solche Analyse dramatische Probleme auf. Was heißt denn tatsächlich noch, zu einer Kirche zu gehören, von der man weiß, daß sie in einer anderen Welt lebt und daß sie eine andere Sprache spricht? Welche Sendung im Dienst der Wahrheit kann denn eine Gemeinschaft haben, die den tiefsten Sinn dessen, was sie sagt, nicht versteht? Was wird aus der theologischen Erkenntnisquelle, welche das Glaubensbewußtsein des Gottesvolkes darstellt, wenn ihm seine eigene Wirklichkeit entgeht?

Diese Fragen sind für den Gläubigen um so delikater, als sein eigener Glaube selbst nicht auf einer persönlichen Begegnung mit Christus gründet, sondern auf einer durch das Zeugnis der glaubenden Gemeinschaft vermittelten Begegnung. Welche Tragweite aber kann er jetzt noch einem Zeugnis zuerkennen, welches er so heftig in Frage gestellt hat? Warum sollte dann diese Gemeinschaft, die sich in so gewichtigen Punkten getäuscht hat und immer noch täuscht, in der Verkündigung der Göttlichkeit Christi und seiner Auferstehung unfehlbar sein?

Dies sind nur einige Beispiele unter vielen anderen für die erschreckenden Fragen, die in dem Augenblick ausgelöst werden, da die christliche Gemeinschaft sich von den Zwängen einer Autorität befreit, welche angeblich Verwalterin einer vollendeten Wahrheit ist, und sich zu dem langen Marsch der Suche nach Gott aufmacht.

Es geht letztlich für jeden einzelnen Christen und für die Kirche selbst darum, in ihrer Gottesbeziehung von einer Haltung des Besitzens zu einer Haltung des Suchens überzugehen. Es wird mir immer klarer, daß diese Suche nach dem wahren Gott nur auf den dunklen und tastenden Wegen der inneren Wahrheit geschehen kann, wie groß auch immer das Wagnis und wie hoch auch immer der Preis sein mag; daß der Befreier-Gott von uns nie einen Gehorsam von Knechten verlangt; daß die Autorität zur Verkündigung des Evangeliums einer Gemeinschaft nur verliehen ist kraft ihrer Solidarität mit den Armen, denen dieses Evangelium gehört; daß die Treue zu Christus ihre beste Inspiration findet in der Treue Christi selbst, welche seinen Konflikt mit Kirche und Gesetz unvermeidbar gemacht hat.

Dieses Suchen nach Gott geschieht ungeachtet aller Schwierigkeiten, von denen es durchkreuzt ist, im Zeichen der Hoffnung. Allem zum Trotz glauben, daß das Los des Evangeliums nicht endgültig an das Los des Kapitalismus und aller anderen Herrschaftssysteme gebunden ist, ist in der Tat ein Akt des Vertrauens, welchen nur ein wagemutiger Glaube an Christus den Befreier rechtfertigen kann.

Es ist aber auch ein Akt des Vertrauens in die Volksmassen, deren heute noch aufgestautes revolutionäres Potential es gestattet, für die Gesellschaft und für die Kirche an eine neue und andere Zukunft zu glauben. An eine Zukunft, in der – weil die Voraussetzungen menschlicher Transparenz und menschlicher Liebe erfüllt sind – es möglich sein wird, sich auf eine neue und wahrere Weise zu öffnen für die Offenbarung der Liebe Gottes und der Auferstehung Christi, welche der Einbruch dieser Liebe in die Geschichte ist.

[1] Mit dieser Erklärung habe ich anläßlich einer Pressekonferenz, die am 25. Januar 1975 in Brüssel nach meiner Ausschließung aus dem Internationalen Institut «Lumen Vitae» stattfand, den Sinn meines Kampfes in eine Synthese zu bringen versucht.

[2] Diese Konflikte hatten ihre Siedepunkte gehabt in drei aufeinanderfolgenden Ausschließungsverfahren, welche von den akademischen Institutionen, in denen ich lehrte, gegen mich unternommen wurden: 1969 an der Salesianischen Universität in Rom; 1973 am Institut Catholique in Paris; 1974 am Centre International «Lumen Vitae», welches der Universität Löwen angeschlossen ist.

[3] Die klassenbezogene Dimension der Debatte gerät dagegen durch die Verwendung des allgemeinen Begriffes «Konflikt» und durch eine Reflexion, die sich auf dieser Ebene bewegt, in Gefahr, verfehlt zu werden. Eine Theorie des Konfliktes könnte so dazu beitragen, die eigentlichen Konflikte zu verschleiern.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GIULIO GIRARDI

geboren 1926 in Kairo, seit 1942 Salesianer Don Boscos, 1955 zum Priester geweiht. Er studierte 1945–1949 an der Salesianischen Universität zu Turin Philosophie und promovierte 1950, 1951–1953 studierte er an der Gregoriana und 1953–1955 an der Salesianischen Universität Theologie. 1948–1969 war er Professor für Philosophie an der Salesianischen Universität zu Rom, 1969–1973 am Institut für Religionswissenschaften und -theologie des Institut Catholique von Paris, 1969–1974 am Internationalen Institut «Lumen Vitae» zu Brüssel. Aus Lehrgründen aus diesen Ämtern nach und nach entfernt, gibt er gegenwärtig (seit 1969) einen Kurs philosophische Anthropologie an der Philosophischen Fakultät des Institut Catholique von Paris. Er veröffentlichte u.a.: Marxismus und Christentum (Wien 1968), Revolutionäre Gewalt aus christlicher Verantwortung (Mainz 1971); in Vorbereitung sind: Chrétiens pour le socialisme, problème pour l'Eglise et pour le mouvement ouvrier. – Eduquer: pour quelle société? – Le capitalisme contre l'espérance.

Susana Gutiérrez

Annahme von Konflikten: Zeugnis einer militanten Revolutionärin

Zur Einleitung

Es fällt uns immer schwer, das, was wir im tiefsten Innern erleben, andern zu übermitteln. Man hat Mühe, die treffenden Ausdrücke zu finden, die unser Erleben treu wiedergeben.

Mit dem Bericht über unsere Erfahrung haben wir nichts anderes vor, als ein weiteres Sandkorn zur ungeheurer großen Aufgabe beizutragen, nach dem zu suchen, wozu der Mensch berufen ist. Zu dieser Aufgabe des Suchens sollte sich – wie wir denken – der Christ gedrängt fühlen. Nur ein Glaube ohne Fesseln, die das Weiterkommen behindern, verdient diesen Namen. Dieser Glaube ist der einzige, den wir anerkennen und den wir während unseres ganzen Lebens akzeptiert haben, auch auf die Gefahr hin, uns zu irren. Glaube und Risiko sind unzertrennliche Gefährten. Daß wir vor diesem Risiko nicht allzusehr zurückschreckten, verhalf uns bis heute dazu, immer weiter zu suchen, und ließ uns immer neue Hoffnungshorizonte entdecken, wenn das, was dem Glaubenden als vollständige Finsternis vorkommt, sich über uns senkte. Wir sind den Weg nicht allein gegangen. Und wir sind der Auffassung, daß das Suchen gemeinsam zu erfolgen hat, in Verbindung mit all den Menschen, die es für notwendig halten, Tag für Tag an einer Kirche zu bauen, die ein echtes Zeichen der Befreiung sein soll.

Die erste Etappe: die idealistische

Wir beginnen den Lauf durch diese erste Etappe mit einigen unverkennbar idealistischen Motivationen, sind wir uns doch bewußt, daß das Christentum nur dann sinnvoll ist, wenn es dazu dient, ungerechte Verhältnisse, die in unserer Umgebung bestehen, zu ändern. Wir denken, daß das Evangelium dieses unser Verlangen, die Liebe durch das praktische Verhalten zu predigen, gutheißt. Und wir suchen nach denen, die das schlimmste Unrecht erleiden, um uns auf ihre Seite zu stellen und sie in ihren Bestrebungen und Kämpfen zu unterstützen.

Wenn wir von der soziopolitischen Realität ausgehen, die uns am nächsten liegt, so erblicken wir in den «Armen», von denen das Evangelium spricht, ohne große Mühe die Arbeiterklasse. Und damit beginnt unser militantes christliches Engagement, das durch die soziopolitische Realität, die uns umgibt, oft gezwungen ist, halbheimliche Betätigungsformen anzunehmen. Die Staatsgewalt betrachtet ja dieses Engagement nicht selten als umstürzlerisch...

Zweite Etappe, auf der man den Marxismus kennenlernt

In der Praxis auf der genannten Ebene werden wir bald inne, wie unvollständig unsere Analyse ist. Das Evangelium gibt uns für die Praxis der Gerechtigkeit keine konkreten Anweisungen. Die menschlichen Gesellschaften haben ihre Gesetze; wir müssen sie kennen, um sie zu verbessern zu suchen. Aber das, was wir konkret zu tun haben, müssen wir von anderswoher bestimmen. Wir lernen den Marxismus kennen, seine materialistische Philosophie und seine geschichtliche Verwirklichung. Und wir gelangen dazu, ihn als die Methode zu akzeptieren, die sich am besten dazu eignet, die Realitäten, die wir ändern sollen, zu analysieren.

Dritte Etappe: Die ersten Konflikte zwischen Marxismus und Christentum und ihre allmähliche Lösung

Diese Konflikte ergaben sich – was übrigens allgemein der Fall ist – aus den Umstellungen von den sakramentalen Formen auf die Beziehungen innerhalb der Kirche, als ihre Glieder. Die erste Reaktion bestand darin, daß man sich von der Kirche entfernte und der politischen Praxis folgte, die vom Klassenkampf herkommt. Wir können nicht Zeit und Energien verschwenden, wenn die uns umgebende Wirklichkeit – die wir nun durch genaue Angaben kennen – dringend nach uns ruft. So lassen wir uns denn in den organisierten heimlichen politischen Kampf ein und halten es nicht für notwendig, den Glauben auf andere Weise darzulegen. Unser Leben bildet ein homogenes Ganzes, sagen wir, und wir dürfen keine Unterscheidungen anbringen. Glaube ohne Engagement ist nichts. Wir stehen im Einsatz, unser Glaube ist in ihn hineingenommen und tritt dadurch nach außen.

Jetzige Etappe: vom marxistischen politischen Einsatz her werden wir der befreienden Rolle der Kirche inne

Paradoxerweise geht uns die Rolle der Kirche gerade von unserer Teilnahme an der marxistischen

politischen Praxis her auf. Wird diese Praxis intensiver, so öffnen sich uns gewisse Perspektiven über die spezifischen Aufgaben, die wir als Christen im Prozeß des Klassenkampfes zu leisten haben. Dabei handelt es sich wiederum nicht um etwas individuell Spezifisches, sondern um ein kollektives Zeugnis, ein Zeugnis als Kirche. Von unseren materialistischen Analysen her lernen wir, die Rolle zu beurteilen, die die Kirche als Institution im Klassenkampf – bewußt oder unbewußt – spielt. Wir sehen, wie dieser Klassenkampf ebenfalls sich durch die Kirche hindurchzieht, und stellen fest, daß er – konsequenterweise – von ideologischen Einflüssen durchwirkt ist, die dem wirklichen Interesse der am meisten Geknechteten stracks zuwiderlaufen: von der Auffassung, welche die bourgeoise Ideologie in diesem Zeitpunkt der Geschichte vertritt. Diese unsere materialistische Sicht, die von immer mehr Gläubigen geteilt wird, ließ uns, insofern wir uns «noch» als Christen fühlten, eine Kampfesperspektive aufgehen, die nur uns zu Gebote stand. Es wurde uns klar, daß wir vom rein politischen Standpunkt aus die Pflicht haben, gegen jede Knechtungs- und Ausbeutungsstruktur, wo immer sie anzutreffen ist und wo immer sie in Erscheinung tritt, zu kämpfen. Schon von daher ersahen wir, daß es für uns alle Pflicht ist, uns gegen die ideologische und politische Macht einzusetzen, welche die Kirche (vor allem in gewissen Ländern wie in dem Fall, den ich hier im Auge habe) besitzt und deren sich die herrschende Klasse offensichtlich bedient. Doch da wir nicht auf die Dimension verzichtet hatten, die wir in uns wahrnehmen als Beziehung zu Jemandem, von Dem wir nicht absehen können, ohne uns in Gefahr zu bringen, uns selbst entfremdet zu werden, fühlten wir uns ganz direkt zu einem Tun aufgerufen, das nur wir Christen auf uns nehmen können. Und eben hier liegt unseres Erachtens das Paradox, von dem wir eingangs dieses Kapitels sprachen: daß wir die Rolle, die der Kirche in der heutigen Zeit zufällt, von diesem Prozeß aus erahnt haben. Von hier aus und nicht von irgendeinem andern möglichen «parallelen Leben» am Rande des Alltags.

Wie wir unsere spezifische Verantwortung als Christen verstehen; die Schwierigkeiten, auf die wir stoßen

Unsere Verantwortlichkeit erblicken wir heute vor allem in der Pflicht, die Kirche von einem Weg zurückzubringen, der sie dem Volk, für das sie dasein sollte, von Tag zu Tag mehr entfremdet. Mit diesem geknechteten, ausgebeuteten Volk, das Träger der Befreiung sein soll, muß die Kirche gemeinsame Sache machen. Wir fühlen, wie die enorme Verantwortung, dieses Ziel zu erreichen, vor uns liegt, und stellen in unserer Praxis fest, wie ungeheuer schwer die Aufgabe ist, die wir auf uns genommen haben. Diese Schwierigkeit führen wir hauptsächlich auf folgende Gründe zurück:

A) Verständnislosigkeit der andern Christen

1. Weil wir der Auffassung sind, daß der Glaube *nur* durch den politischen Einsatz an der Seite der Geknechteten und Ausgebeuteten verdeutlicht wird.

Wir haben diesen Punkt wohl genug erörtert. Wir brauchen bloß noch hinzuzufügen: Weil wir in die Befreiung des Volkes engagierten Christen nicht mit der Unterstützung durch die andern Christen rechnen können, wird unsere Arbeit im Schoß der Kirche erschwert und hinausgezögert.

2. Man klagt uns an, in der Kirche «Politik zu treiben», die Kirche zu unserer Politik zu mißbrauchen.

Unsere Antwort ist bekannt: Wir sind überzeugt, daß es keine Zwischenpositionen gibt und daß die politische Abstinenz im Grunde die bestehenden Verhältnisse begünstigt. Es geht also nicht darum, überhaupt keine Politik mehr zu treiben, sondern man verwehrt uns, eine Politik zu treiben, die im Gegensatz steht zu der Politik, die so viele andere Christen sowie der Großteil der Hierarchie schon treiben, manchmal klar, manchmal mit Hilfe bloßer Zustimmung oder Ablehnung.

B) Unverständnis und bisweilen Tadel von seiten der Hierarchie der Kirche

1. Sie klagt uns an, wir hätten es darauf abgesehen, die Kirche zu spalten.

Demgegenüber ist zu sagen, daß wir nicht beabsichtigen, die Kirche zu spalten. Wir behaupten nur, daß die Kirche von dem Moment an, da der Klassenkampf sich durch sie hindurchzieht, bereits gespalten ist. Deswegen liegt diese befürchtete Spaltung auf alle Fälle vor, ob man das nun ausdrücklich zugibt oder nicht. Mehr noch: unsere Absicht ist eben die, die Widersprüche, die die Kirche in sich trägt, aufzudecken, ans Licht zu bringen und furchtlos, in echtem Glauben an den Enderfolg ihr zu einer Läuterung und zur Anerkenntnis ihrer vielfältigen Schuld zu verhelfen,

die manchmal unsere eigene Schuld ist. Wir wissen, daß uns dies vielen in der Kirche entfremdet, doch dient es vielleicht dazu, daß andere in ihr das Zeichen erblicken, das ihnen nie zu Gesicht kam oder das sie nicht wahrzunehmen vermochten, weil es um seine Kraft gebracht war.

2. Man schreibt uns die Absicht zu, uns von der Hierarchie total loszusagen.

Diesen Vorwurf müssen wir voll und ganz zurückweisen. Wir haben es nicht darauf abgesehen, absolut an unserer Hierarchie vorbeizuleben, denn wir kennen nur eine einzige Kirche. Vielmehr möchten wir in gemeinsamem Suchen vorgehen, in brüderlichen Beziehungen; diese sollen immer weniger die Funktion und Struktur aufweisen, die heute die Rolle des Laien und auch des Priesters bagatellisieren. Wir suchen und anerkennen für die Kirche die Autorität, die nicht einen bloßen Widerschein der Macht in der bürgerlichen Gesellschaft darstellt, sondern die auf dem aktiven Einsatz für die Ärmsten beruht und damit auf dem Dialog, dem gegenseitigen Respekt und Verständnis und der Liebe zueinander.

Wir hoffen, daß wir einige Punkte einer lebendigen Erfahrung klar genug dargelegt haben, damit all dies den Zielen dient, von denen wir eingangs gesprochen haben.

Wie wir glauben, würden weitere Christen das, was hier gesagt wurde, unterschreiben. Dies bestärkt uns im Gedanken, daß diese Haltungen als eine vollkommen legitime Form des heutigen Glaubensverständnisses aufzufassen sind und daß diese Form mit jedem Tag in unserer Gesellschaft sich deutlicher und fester durchsetzen wird.

Wir revolutionäre Christen sind uns bewußt, daß wir vor sehr vielen Schwierigkeiten stehen, mit denen wir fertig werden müssen; dennoch bleiben wir unserer Aufgabe verpflichtet und sind nicht bereit zum Verzicht auf all das, was uns zur Befreiung des Volkes und damit zum Aufbau einer prophetischen Kirche dient. Mit unserer Entschlossenheit, weder auf den Glauben noch auf den Marxismus zu verzichten, hoffen wir der Kirche einen großen Dienst zu leisten. Und dies haben wir als Christen im Sinn.

Diese Stellungnahme wird es ermöglichen, einige Widersprüche lebendig zu erhalten, bei deren Lösung sich neue Wege zeigen werden, die diese unsere Kirche zur Zukunft der Hoffnung führen, wo alle Menschen, gleich auf welchen Pfaden, sich zusammenfinden sollen.

Übersetzt von Dr. August Berz

Gonzalo Arias

Der Konfliktscharakter der Gewaltlosigkeit

Trotz der immer häufigeren Verwendung des Ausdrucks «Gewaltlosigkeit» bin ich nicht sicher – und dies ist ein erster Konflikt –, ob alle Leser des «Concilium» darüber auf dem laufenden sind, daß das Etikett, unter dem mich die Redaktion liebenswürdigerweise schreiben läßt, sehr inhaltsreich ist. Das Etikett ist anerkanntermaßen unklar, ja irreführend. Darum erkühne ich mich, aus christlicher Sicht die Gewaltlosigkeit wie folgt zu definieren:

Die Gewaltlosigkeit ist nicht die Antithese zur Gewalt, sondern die Synthese zwischen zwei christlichen Positionen von einst, d. h. zwischen der These von der gerechten Gewalt (die Morallehre, welche die Gewalt in den Dienst der Gerechtigkeit stellt) und der Antithese der spiritualistischen Weltflucht (welche die christliche Vollkommenheit in der Flucht vor der Welt erblickt und die Hoffnung auf Gerechtigkeit auf das Jenseits vertröstet); zu dieser Synthese gelangt man, wenn man von der ersten Haltung den Willen übernimmt, sich im Kampf für die Gerechtigkeit auf Erden einzusetzen, und von der zweiten den Verzicht auf jegliche todbringende oder haßerzeugende Gewalttätigkeit, und wenn man überdies ein neues, höheres Element dazunimmt: den Glauben daran, daß die Liebe sich auf die irdischen Verhältnisse auswirkt.

Diese Definition tönt vielleicht etwas kompliziert, und ich will ihre einzelnen Bestandteile hier nicht darlegen, doch wird sie uns ermöglichen, mit einem Blick den Konfliktsaspekt des gewaltlosen Christentums zu gewahren. Die Behauptung, daß die Gewaltlosigkeit wesentliche Aspekte der Frohbotschaft viel tiefer erfasse, als dies sonst bis anhin der Fall war, muß andere Christen, die seit

Jahrhunderten sich unterschiedlichen, ja widersprüchlichen Auslegungen des Christentums verschreiben, schockieren und erbittern.

Ich werde mich nicht beim Konflikt zwischen Gewaltlosigkeit und weltflüchtigem Christentum aufhalten. Wenn es hier meine Aufgabe ist, über lebendige Spannungen zu berichten, so habe ich den Eindruck, daß es heute wenigen gewaltlosen Christen etwas ausmacht, daß sie in einem übrigens unleugbaren Gegensatz zu denjenigen ihrer Brüder stehen, deren religiöse Einstellung sie senkrecht einem zwar sehr nahen, doch außerhalb der Welt stehenden Gott entgegenzutreiben scheint. Unsere Wege sind verschieden, doch geraten sie selten miteinander in Konflikt. Zu betonen ist nur, daß der gewaltlose Christ unseres Jahrhunderts sich keineswegs mit religiösen Gemeinschaften wie z. B. den Zeugen Jehowas identisch fühlt – trotz zufälliger Übereinstimmung in Fragen wie die Verweigerung des Militärdienstes, und viele von uns nehmen aus analogen Gründen dagegen Stellung, daß man die Gewaltlosigkeit, ohne Nüancen anzubringen, dem vorkonstantinischen Katakombenchristentum an die Seite stellt.

Zum Konflikt kommt es angesichts der christlichen Position, die ich als «These» bestimmt habe. Der Jünger der Gewaltlosigkeit stößt unvermeidlich mit den Christen zusammen, die wohl die Lektion des ungestümen Petrus gelernt haben, der die Hand ans Schwert legt, nicht aber die des Petrus, der in seinen Briefen mahnt: «Vergeltet nicht Böses mit Bösem, noch Kränkung mit Kränkung!» (1 Petr 3,9); er gerät mit denjenigen in Konflikt, die sich mehr an die Jünger halten, die fragten: «Herr, sollen wir befehlen, daß vom Himmel Feuer fällt und sie vernichtet?» (Lk 9,54), als an jene Jünger, die seit Pfingsten «sich freuten, daß sie gewürdigt worden waren, für seinen Namen Schmach zu leiden» (Apg 5,41). Merkwürdig ist nur, daß die Position der «These» von Christen geteilt wird, die zu den soziopolitischen Problemen unseres Jahrhunderts Haltungen einnehmen, die einander klar widerstreiten: konservative und revolutionäre, wenn man sich an das vereinfachende Schema hält. So befindet sich der Gewaltlose in einer Konfliktssituation nach zwei Seiten hin.

Der konservativ eingestellte Christ kann nicht begreifen, daß der Gewaltlose eine Gesellschaft errichten will, die nicht auf Zwang basiert. Dieses Unterfangen scheint ihm der Naturordnung zu widersprechen. In den christlichen Nationen Europas ist das Problem des Gewissenseinspruchs gegen den Militärdienst manchmal der Punkt, an dem die beiden Typen von Christen am schmerzlichsten aneinandergeraten. Dadurch, daß die allgemeine Wehrpflicht (eine Institution, die dem totalitären Nationalismus der heutigen Zeit entsprungen ist) die konservativen Kirchenstrukturen nach und nach dazu brachte, das angebliche Recht der Staatsgewalt, dem einzelnen Menschen ein unevangelisches Verhalten aufzuzwingen, zu stützen, ist der Gewaltlose in seinen Beziehungen zur Kirche als Institution sehr oft in einen beängstigenden Gewissenskonflikt geraten. Ich werde mir hier erlauben, als dramatische Veranschaulichung dieses gleichsam Entzweigerissenwerdens einige Worte des spanischen Militärdienstverweigerers José Luis Beúnza anzuführen. Nachdem dieser an seine Auseinandersetzungen mit dem Gefängniskaplan, an seine Vertreibung aus der Gefängniskapelle (eine auf Initiative eines Priesters hin vorgenommene eigentliche Exkommunikation!), an das Schweigen der Bischöfe usw. erinnert hatte, bemerkte er weiter: «Der Kerker nimmt viele Binden von den Augen, und ich glaube, daß manche Glieder der Kirche es mehr mit der Kirche halten, die ich im Kerker kennengelernt habe, als mit den wenigen Katholiken, die in der ersten Reihe kämpfen. Als ich durch die Kerker wandelte, habe ich Vertreter sämtlicher Ideologien kennengelernt, doch bloß einen einzigen Katholiken, einen gutgläubigen, aber allzu erbitterten Menschen: einen Major, der viel ausgestanden hatte (auch er war aus der Gefängniskirche verjagt worden). Für mich liegt deshalb das Problem nicht in dem, was man glaubt, sondern in etwas viel Einfacherem und Dramatischerem zugleich, in der Frage nämlich: Wo ist die Kirche? Wo sind die Katholiken? Wenn ich um mich blicke, kommt es mir vor, ich weile noch im Mittelalter, wo die Kirche eine große, nicht gerade dem Evangelium entsprechende Rolle spielte» (Brief vom Juni 1973 an einen Freund). Dieser Fall steht natürlich nicht einzig da, und es kann keine Rede davon sein, daß der Konflikt von allen Christen in christlicher Liebe auf sich genommen wird.

Sehen wir uns jetzt den Fall des revolutionären Christen an. Seinem Temperament nach fühlt sich der Gewaltlose diesem näher als dem Konservativen. Sie beide haben gemeinsame Ziele und eine Strecke weit auch gemeinsame Auffassungen.

Vorläufig nimmt der progressistische, revolutionäre Christ gegenüber den Gewaltlosen nicht eine ausschließende dogmatische Haltung ein. Er akzeptiert und übernimmt den Moralpluralismus,

der heute zwischen den Christen besteht: für ihn haben sowohl die absolute Gewaltlosigkeit wie die herkömmliche Moral, die eine gewisse Gewaltanwendung rechtfertigt, in der Kirche Raum. Ja, er zeigt sehr ausgeprägte Sympathie für die Gewaltlosigkeit und ist von einem echten Verlangen beseelt, daß die Christen die Möglichkeiten der Dynamik der Gewaltlosigkeit gründlich erforschen. Ich denke dabei an Bernhard Häring, José M. Díez-Alegría, José M. González Ruiz, Giulio Girardi, René Coste und viele andere mehr. Alle diese Autoren haben den Blick für die revolutionären Potenzen, die in der Gewaltlosigkeit liegen, und erhoffen viel von ihr. Doch keiner wagt es, dem Christen zu raten, selbst in äußersten Fällen auf eine gewisse «gerechte Gewaltanwendung» zu verzichten, auch wenn diese todbringend und infolgedessen mit der christlichen Liebe unvereinbar ist. Warum dieser Widerspruch? Wie ich glaube, folgen diese Theologen im Grunde einer Pendelbewegung, die es ihnen psychologisch verunmöglicht, im Gleichgewichtspunkt zu verharren. Während allzulanger Zeit hat die Kirche die Gewaltanwendung der Unterdrücker gerechtfertigt und unterstützt und den Unterdrückten Sanftmut gepredigt. Nun aber, da das soziale Gewissen der Christen erwacht, wollen die Theologen von dieser konservativen Kirche Abstand nehmen und wagen es deshalb nicht, den Unterdrückten das Recht auf die Anwendung jener «gerechten Gewalt» abzusprechen, das sie vorher den Unterdrückern so freizügig zugestanden hatten.

Welchen Ort weisen also die neuen Theologen den Gewaltlosen in der Kirche an? Einen auserlesenen, erhabenen Ort. Doch eben dadurch bringen sie diese in einen Konflikt hinein.

Die Revolutionstheologen glauben, sie könnten das Problem, das sich mit den Gewaltlosen an sie stellt, dadurch lösen, daß sie diesen eine charismatische, prophetische Funktion zuerkennen. Man zieht oft einen Vergleich mit dem Zölibat: die Gewaltlosigkeit sei, wie der Zölibat, eine Ausnahmeberufung in der Kirche. Hören wir, was René Coste in einem Abschnitt sagt, worin diese gemischten Gefühle gegenüber der Gewaltlosigkeit – Mißtrauen einerseits, Hochachtung anderseits – treffend zum Ausdruck kommen:

«Es sind Berufungen, deren Forderungen bis zum Heroismus gehen, was all denen gegenüber zu wiederholen wäre, die sich manchmal ein wenig naiv für dazu berufen halten, denn man muß sie vor gewissen Illusionen, die (wie die Erfahrung beweist) auf sie lauern, bewahren. Doch gibt es wirklich solche Berufungen zur absoluten Gewaltlosigkeit? Mit dieser Frage ist ein Prüfungsproblem gegeben. Wenn man bei einem von denen, die sich dazu berufen fühlen, den Geist des Dienens und der Milde sowie der Demut, eine bewährte Sicherheit im Urteil und ein Leben intensiven Gebetes feststellt, könnte man sich auf ihn verlassen.»[1]

Es ist ohne weiteres zu verstehen, daß diese Haltung vieler befreundeter Theologen uns in einen viel subtileren, doch nicht weniger schwerwiegenden Konflikt bringt, als die Einstellung jener anderen Autoren, die am liebsten den Bannstrahl schleudern möchten.

Kann der zur Gewaltlosigkeit entschlossene oder zu ihr neigende Christ die Alternative annehmen, vor die man ihn stellen will: entweder auf das Podest der Heiligkeit und des Heldentums zu steigen oder dann auf seinen Weg zu verzichten?

Wir wissen gut genug, daß wir nicht alle die Tugenden in uns vereinen, die unser gestrenger Freund im angeführten Text von uns verlangt. Wir uns sind vollkommen bewußt, daß das Unterfangen, ein Evangelium der Gewaltlosigkeit zu verkünden, schon im ersten Jahrhundert über die armseligen Kräfte einer Handvoll Galiläer hinausging und daß es uns im zwanzigsten Jahrhundert nicht weniger überfordert. Wir, die die Gewaltlosigkeit auf unser Banner geschrieben haben, fragen uns häufig, ob wir durch unser Versagen dieses Banner nicht in Mißkredit bringen, statt daß wir es hochhalten. Wir sprechen von der Wirkkraft der Liebe – und finden in uns nicht genug Kraft zur Liebe; wir proklamieren, daß es bei der Suche nach friedlichen Kampfesformen Fantasie und Humor brauche – und fühlen uns einfallslos und mißmutig; wir sagen, man solle den Gegner nicht demütigen – und wir können es nicht verkneifen, die Gelegenheit zu einer verletzenden Erwiderung zu nutzen; wir betonen, man müsse bereit sein, willig Opfer und Unannehmlichkeiten auf sich zu nehmen, suchen aber uns und unsere Anhänger davor zu verschonen... Auch über uns kann Kleinmut kommen.

Ja, wir lehnen uns gegen die Forderung auf, die Heiligkeit bilde die unerläßliche Voraussetzung dafür, daß man den Pfad der Gewaltlosigkeit einschlage. Wer darf dem Jünger Bedingungen auferlegen, die selbst der Meister nicht gestellt hat? Sagte nicht Petrus zu den bekehrten Pharisäern von Jerusalem: «Warum versucht ihr also jetzt Gott und legt den Jüngern ein Joch auf den Nakken, das weder unsere Väter noch wir zu tragen

vermochten?» Wenn die Gewaltlosigkeit nicht mehr und nicht weniger als die Verwirklichung der Frohen Botschaft ist, können wir auf keinen Fall die Idee akzeptieren, sie sei einer Art Klub von Auserwählten vorzubehalten. Alle sind zu ihr berufen. Fragen wir uns nicht bang, ob wir auf dem Wege nicht stolpern werden; entscheidend ist der Wille, vorwärtszuschreiten.

Wollen wir also in christlicher Liebe und im Willen, ihn zu überwinden, den Konflikt auf uns nehmen, den das gewaltlose Christentum mit sich bringt, wenn es mit der Theologie der Revolution in Kontakt kommt, so müssen wir klar erfassen, worin dieser Konflikt wurzelt. Sowohl der Theologe der Revolution als auch der Gewaltlose ist bestrebt, eine neue Gesellschaft aufzubauen, deren zusammenhaltende Kraft immer mehr die Liebe und immer weniger der Zwang sein soll. Doch während der Revolutionär zum Zwang greift, um eine zwangslose Gesellschaft zu errichten, glaubt der Gewaltlose – der im Grunde noch revolutionärer ist –, daß man heute schon damit zu beginnen hat, diese Gesellschaft von unten aufzubauen, indem man das Risiko auf sich nimmt, einseitig und ohne Gegenleistung auf die schärferen Formen von Zwang (grausame Gewalt) zu verzichten, indem man den Versuch wagt, bloß die Kraft der Liebe zu gebrauchen.

Für den Jünger der Gewaltlosigkeit führt die Verständnislosigkeit seiner Brüder oft zu Spannungen. Es ist nicht angenehm, als Prophet und Charismatiker eingestuft zu werden; und noch viel weniger angenehm ist der Gedanke, die andern könnten einem die Absicht zuschreiben, sich in eine auserlesene Kategorie einzureihen. Auch ist es entmutigend, als eine «Engelsnatur» angesehen zu werden, als ein Wesen, das sich von den irdischen Dingen völlig gelöst hat.

Sehr oft freilich empfindet der Jünger der Gewaltlosigkeit einen Trost: den Trost nämlich, daß die revolutionären Christen selbst, die in ihrer Lehre zu ihm in Widerspruch stehen, in der Praxis als echt Gewaltlose handeln und im Kampf für die Gerechtigkeit viel mehr Fantasie und Kühnheit an den Tag legen, indem sie Kampfesweisen verwenden, die weder Gandhi noch Jesus mißbilligt hätten.

[1] R. Coste, Evangelio y politica (Madrid 1969) 194–195 (Originaltitel: Evangile et politique [Ed. Aubier-Montagne, Paris]).

Übersetzt von Dr. August Berz

GONZALO ARIAS

geboren 1926, Vater von 6 Kindern. 1968 gab er seine Stellung als Funktionär einer internationalen Organisation auf, um in Spanien ein Experiment gewaltloser Aktion zu verwirklichen, indem er öffentlich das Recht zu widersprechen und die Demokratisierung des öffentlichen Lebens zu fordern ausübte; in der Folge war er zu verschiedenen Malen für kürzere Zeit im Gefängnis. Er veröffentlichte u.a.: Los encartelados. Novela-programa (Ruedo Ibérico, Paris [2]1971). (Als Übersetzer und Herausgeber) El proyecto político de la no-violencia (Selbstverlag, 1973). La no-violencia ¿tentación o reto? (Selbstverlag, 1973).

Kämpferische politische Aktion und gläubige christliche Existenz

Interview mit André und Andrée Chazalette

Bei dem hier unten folgenden Text handelt es sich um die Nachschrift eines Gesprächs mit zwei politischen Aktivisten, die sich als Christen verstehen. Es handelt sich um ein Ehepaar: die Frau ist Soziologin und auf Fragen der Städteplanung spezialisiert, der Mann ist Ingenieur und arbeitet in einem großen Industrieunternehmen; er ist im Rahmen dieses Unternehmens an verantwortlicher Stelle in der Gewerkschaft tätig. Es ist hauptsächlich die mit dieser Aktivität verbundene Erfahrung, welche die folgenden Überlegungen zum Thema «Konflikte und christlicher Glaube» angeregt hat. Da dieser Text so getreu wie möglich ein Gespräch wiederzugeben versucht, kann man von ihm nicht einen logischen Aufbau verlangen, wie man ihn mit gutem Recht bei einem Aufsatz erwarten dürfte. Der Protokollant hat sein Möglichstes getan, um den improvisierten und spontanen Charakter der hier geäußerten Gedanken zu erhalten.

«Wir haben nicht, der eine wie der andere, ein und dieselbe Art und Weise, den Konflikt in seiner Beziehung zum christlichen Glauben ins Auge zu

fassen. Unsere Erfahrungen sind eben verschieden: die Erfahrung der Soziologin in der Städteplanung muß aufgrund der Vielfalt der Beziehungen und Erfahrungen, welche eine solche Funktion voraussetzt, zu einer relativen Wertung der Konflikte führen, was bei dem oft harten Klassenkampf in einer Fabrik so nicht möglich ist. Es muß jedenfalls zugegeben werden, daß ich mich in diesem Punkt entwickelt habe. Lange Zeit jedenfalls haben die Konflikte mich befangen gemacht: Der politische Aktivismus begünstigte nicht nur nicht die Kommunikation mit denen, die nicht meine Überzeugung teilten, er wurde auch zum Anlaß, sie zu ignorieren oder zu bekämpfen, ohne zu versuchen, sie zu verstehen. Dann – aufgrund eines Reifungsprozesses oder auch ganz einfach als Auswirkung der Berufstätigkeit als Soziologin – milderten sich die durch die unterschiedliche politische Überzeugung erzeugten Bruchlinien, die unterschiedliche Überzeugung begann weniger belastend zu werden für die Kommunikation. Die menschlichen Entscheidungen erschienen mir schließlich komplexer, als ich es mir jemals vorgestellt hätte. Auch Menschen, die vormals heftig abgelehnt worden wären wegen ihres politischen Standpunktes oder gar wegen ihrer gesellschaftlichen Funktion, erschienen mir jetzt weniger monolithisch und weniger verschieden von mir selbst. Die ideologischen Schranken nehmen weniger Raum ein, sie treten zurück hinter dem unersetzlichen Charakter der Begegnung zwischen Menschen.

Bei dieser Umgestaltung, die sich in meinen Beziehungen zu Menschen anderer politischer Standpunkte vollzogen hat, hat der Glaube eine gewisse Rolle gespielt: Er hat die Relativierung meiner eigenen Entscheidung begünstigt, indem er mir die Möglichkeit gab, den Konflikt als Konflikt anzunehmen, das heißt: den anderen gelten zu lassen, so wie er ist, und sogar, indem er mich anleitete, mir von dem anderen, dessen Standpunkt sich von dem meinen unterscheidet, Fragen stellen zu lassen. Meiner Überzeugung nach hat der Glaube mich dahin gebracht, die Konflikte anzunehmen und sie zugleich ihrer sektiererischen Tendenz zu entkleiden.

Dennoch ist eine Präzisierung zum rechten Verständnis dieser Erfahrung notwendig: Die Konflikte, von denen ich rede, haben sich zumeist innerhalb einer Basisgemeinde abgespielt, das heißt also im Rahmen weitgehender gemeinsamer Grundüberzeugungen. Wenn keinerlei gemeinsamer Standpunkt vorhanden ist, etwa im Falle eines erklärten Konservatismus, wird der Dialog hart, weil derart entgegengesetzte Standpunkte wie Irrtümer einander gegenüberstehen.»

Der Ehemann, Gewerkschafter in der Großindustrie, bringt eine etwas andersartige Erfahrung zum Ausdruck:

«Die Konflikte liegen in verschiedenen Ebenen, sie entstehen aus Unstimmigkeiten bezüglich der Bewertung einer Situation. Diese Meinungsverschiedenheiten bilden die Ursache des Bruches. Der Bruch wiederum kann zu einer Rückfrage nach der Gültigkeit des Glaubens führen. Den Konflikt annehmen bedeutet sich der Welt auf realistische Weise zuwenden, und das geht nicht ohne Stöße ab, die vom lebendigen Glaubensinstinkt aufgefangen werden müssen. Es geht darum, mit Freimut und Härte die Ursachen des Zwistes aufzuspüren. Der Konflikt zwingt dazu, sich sowohl seine Notwendigkeit wie seine unvermeidliche Härte bewußt zu machen: eine Notwendigkeit stellt er dar, weil der Mensch sich entwickeln können muß; Härte aber, weil er dazu führt, daß wohlerworbener Besitz zurückgelassen werden muß. Dem Konflikt ausweichen stellt keine Möglichkeit mehr dar, sich selbst zu finden. Ein Leben in harten Konfrontationen ist einer Flucht vor der Wirklichkeit vorzuziehen. Der Glaube, der in einer sentimentalen Haltung steckenbleibt, läuft Gefahr, vom Kontakt mit der harten Wirklichkeit über den Haufen geworfen zu werden.

Im politischen Konflikt ermöglicht das Inbezugsetzen zum Glauben, die Ebene richtig zu bestimmen, in der sich der Konflikt wirklich abspielt: Er hat seine Ursache nicht in einer moralischen Verderbtheit, sondern in bestimmten Situationen, die notwendigerweise Zusammenstöße auslösen. So sind auch im Falle des Klassenkampfes die Verhaltensweisen, die schließlich zu harten Konflikten führen, auf beiden beteiligten Seiten von der Notwendigkeit bestimmt, sie sind tatsächlich determiniert durch Gesetzmäßigkeiten, die nicht vom persönlichen Willen abhängen. Der Glaube ermöglicht es, zu unterscheiden zwischen dem zu bekämpfenden Verhalten und der Einstellung gegenüber der Person. Die Handlungen, welche Konflikte heraufbeschwören, werden gesetzt aufgrund von gebieterischen Notwendigkeiten – so zum Beispiel der Kampf um die Verminderung der Zahl der Arbeitsstunden –, und es besteht keinerlei Ungewißheit über die Notwendigkeit dieser Art von Kampf. Die Gesetze, welche ihn bestimmen, sind harte Gesetze. In der Ebene dieses Kampfes können keinerlei Zugeständnisse ge-

macht werden. Es handelt sich dabei um einen wirklichen Klassenkampf, und diejenigen, welche die Macht haben, zwingen damit letztlich auch ein bestimmtes Verhalten auf. Der Glaube ändert nichts an der Härte dieses Kampfes. Er zielt auf eine Wirklichkeit, die sich von den Menschen unterscheidet, mit denen Sie übereinstimmen oder nicht, er orientiert sich auf die Person hin.

Ich möchte also unterscheiden zwischen einem Klassenkampf, der sich auf genaue Analysen gründet, der den falschen Schein beiseite schiebt und Kompromisse verabscheut einerseits – und andererseits einer Haltung der Offenheit anderen gegenüber: der Klassenfeind erscheint dann als ein menschliches Wesen und nicht als der Teufel in Person. Der Glaube leitet dazu an, das menschliche Elend in allen seinen Dimensionen wahrzunehmen, er lehrt die Schwäche der Menschen, ihre Grenzen zu bedenken, und zwar auch mitten im Kampf. Er stellt damit aber nicht die Berechtigung des Kampfes in Frage. Er hilft nur, ihn zu relativieren, ohne dadurch auch nur im geringsten seine Notwendigkeit anzuzweifeln.

Ich muß jedoch betonen, daß diese Relativierung in der Ebene des politischen Kampfes leichter ist als in der Ebene des Klassenkampfes. Es ist die Ebene der gewerkschaftlichen Organisationen, wo der Klassenkampf am brutalsten ist, dort nimmt er Fleisch und Blut an. Die Verlagerung des Arbeitskampfes der Gewerkschaften auf die politische Ebene setzt bereits eine hierarchische Position voraus. In dem Falle, wo man lediglich der Ausbeutung bei der Arbeit unterworfen ist, ist der Zugang zur politischen Ebene oft gar nicht möglich. Darum wird die Konfrontation dort, in der Ebene des gewerkschaftlichen Kampfes, am härtesten erfahren. Der Handarbeiter hat ein anderes Verhältnis zur Arbeit als derjenige, der zur Hierarchie gehört. Die Hierarchie relativiert. Der Handarbeiter ist mehr mit ganzem Herzen bei der Sache des Klassenkampfes. Er empfindet die Ungerechtigkeit an seinem eigenen Leib, und oft verfügt er nicht über die Mittel zu ihrer Analyse. Die Konflikte werden je nach den verschiedenen Rängen in der Hierarchie auf verschiedene Weise gesehen und erlebt, selbst wenn es sich effektiv dabei um dieselbe kapitalistische Ausbeutung handelt.

Diese Unterschiede im Erleben der Klassenkonflikte führen zu einer Verschleierung des grundlegenden Konfliktes, welcher Klassenkampf bedeutet, zugunsten von zweitrangigen Konflikten (zwischen Arbeitern, Angestellten und Führungskräften des Managements). Der Klassenkonflikt ist weniger schmerzhaft als die Sekundärkonflikte. Diese Sekundärkonflikte sind der Grund für die Zersplitterung in kleine Interessengruppen. Affektbestimmtes Verhalten gewinnt die Oberhand über jede Bemühung der Analyse und macht sie gar zunichte. Die Begriffe ‹Ungerechtigkeit› und ‹Demütigung› nehmen eine so beherrschende Stellung ein, daß nur noch eine einzige Lösung gesehen wird: den Gegner ins Gras beißen zu lassen.

In dieser Sicht durchleuchtet der Glaube das leidenschaftsbestimmte Verhalten in den Sekundärkonflikten, hilft zur Überwindung der Blockaden des Affektlebens, schafft günstigere Voraussetzungen für die rationale Analyse und bringt selbst in diese Analyse andere Elemente ein als diejenigen, welche an sich deren rationalen oder irrationalen Aspekt bilden.

Was ich hier gesagt habe, soll nicht verschleiern, daß der Glaube oft – selbst wenn dies in meiner Erfahrung nur selten vorgekommen ist – in einer derart ideologischen Weise dargeboten wird, daß er die Konflikte unterdrückt und die Auswertung der gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit behindert. Der Glaube wird hier neutral. Die Ideologie der Einheit ist ein Mittel zur Bekämpfung des Klassenkampfes. Der Glaube stärkt damit konservative Stellungen, er wird zur Klassenideologie. Selbst wenn dies bis heute noch stark verbreitet ist, so ist es doch nicht meine Erfahrung vom Glauben: mich hat er befähigt, die härtesten Konflikte anzunehmen und es in ruhiger Gelassenheit zu tun.»

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Ein theologisches
Standardwerk

V&R
informiert

Ernst Wolf · Sozialethik

Theologische Grundfragen

Unter Mitarbeit von Frieda Wolf und Uvo A. Wolf
Herausgegeben von Theodor Strohm

Etwa 360 Seiten, kart. etwa DM 38,–

Die neuere evangelische Theologie ist der Kritik ausgesetzt, sie vernachlässige die horizontale Dimension des christlichen Glaubens. Die kirchliche Praxis ist häufig der Kritik ausgesetzt, sie orientiere sich einseitig an den gesellschaftspolitischen Tagesfragen ohne sichere theologisch-biblische Begründung. Theorielose Praxis und Wirklichkeitsverlust der Theologie sind Kennzeichen der gegenwärtigen Krise, in der Theologie und Kirche sich befinden.

Ernst Wolf gehörte zu den wenigen Theologen, die unbeirrt an der theoretischen Vermittlung arbeiteten und sich zu jeder Zeit der Spannung von Theologie und praktischer Wirklichkeit aussetzten. Das Ergebnis liegt jetzt vor. Aus seinem Nachlaß gibt Theodor Strohm in Verbindung mit F. und U. A. Wolf die Göttinger sozialethischen Vorlesungen Ernst Wolfs, die er mehrfach in stets neuer überarbeiteter Form vortrug, heraus. Wir haben es mit einem Vermächtnis von höchstem gedanklichem Niveau zu tun, durch das wir die systematische Theologie wieder in ihrer Einheit begreifen lernen. Streng systematische Reflexion geschieht auf dem Hintergrund exegetischer und dogmengeschichtlicher Retrospektive einerseits und in der Perspektive auf die Lebenswirklichkeit des gegenwärtigen Menschen und des Gemeindewesens andererseits.

Ernst Wolf fragt zunächst nach der «Wirklichkeit» des Handelns im Gehorsam gegen Gottes Berufung. In diesem Hauptabschnitt werden die theologischen Probleme der Anthropologie (u. a. imago Dei, Sünde, Gesetz und Gewissen, Naturrecht, Nachfolge) verhandelt.

In einem weiteren Hauptabschnitt fragt er nach der Wirklichkeitsdimension «Institution und Institutionalität». In produktiver Aufnahme der sozialethischen Kategorien Bonhoeffers und Barths kommt Wolf hier zu weiterführenden Ergebnissen, die ihre Konkretisierung u. a. in der Frage nach der Ehe, Arbeit und Eigentum, Staat und Kirche erfahren.

V&R

Vandenhoeck
& Ruprecht

Vorwort

Franz Böckle
Jacques-Marie Pohier

Wertpräferenzen in Technik und Gesellschaft

Die Wachstumseuphorie hat mindestens seit der sogenannten Ölkrise einen Schock erlitten. Besonnene Leute haben schon wesentlich früher darauf hingewiesen, daß ein auch noch so erfinderischer Geist auf begrenztem Raum mit begrenzten Mitteln kein unbegrenztes Wachstum werde schaffen können. Darum sei es gut, sich rechtzeitig der Grenzen unserer Möglichkeiten bewußt zu werden. Angesichts der Spannung zwischen Massenkonsum und Massenarmut, zwischen industrieller Ballung und ökologischer Zerstörung müsse ein neues Verhältnis zwischen individuellen Interessen von einzelnen und Nationen einerseits und dem Gemeinwohl von Gesellschaft und Welt anderseits gefunden werden. Auch zwischen den Rechten der Gegenwart und denen der Zukunft sei ein Ausgleich zu suchen. Nach langer Zeit unbesorgten ständigen Wachstums müsse man vermehrt an den richtigen Einsatz der Mittel zur Entfaltung des Menschen denken. Die Qualität des menschlichen Lebens hänge ja nicht nur am materiellen Wachstum. *Lebensqualität* sei da vorhanden, wo die notwendigen und hinreichenden Bedingungen zur Entfaltung des Menschen in der richtigen Proportion gegeben seien. Aber, was heißt «Entfaltung des Menschen» und welches sind die notwendigen und hinreichenden Bedingungen dafür? Wann stehen sie in der richtigen Proportion?

Auf diese Fragen gibt es keine einheitliche Antwort. Zu unterschiedlich sind bereits in unserer Gesellschaft die Auffassungen über das, was Entfaltung des Menschen bedeutet. Und wenn die Lebensqualität durch internationale Kooperation weltweit gesichert werden soll, treten die unterschiedlichen Auffassungen noch krasser hervor. Was Lebensqualität inhaltlich besagt und fordert, läßt sich demnach kaum auf einen einheitlichen Nenner bringen. Diese Einsicht scheint denen recht zu geben, die den Begriff als wenig hilfreiche Leerformel, als ein Modewort aus der gesellschaftlichen und wirtschaftspolitischen Diskussion streichen möchten. Für eine Wirtschafts- und Gesellschaftstheorie mangelt dem Begriff die notwendige Objektivität und Präzision. Zum *Leben* gehört die gesamte für den Menschen bedeutsame Wirklichkeit. Diese Lebensfülle als sinnerfüllte Existenz des einzelnen und seiner natürlichen und psychosozialen Umwelt ist definitorisch schwer zu fassen. *Qualität* im Zusammenhang mit dem Lebensvollzug meint aber gerade diese entfaltete und realisierte Selbstverwirklichung, das Finden der eigenen Identität in der Solidarität mit den vielen. (Das Gegenteil bedeutet Entfremdung.) Diese Selbstverwirklichung hat ihre unverzichtbaren materiellen Voraussetzungen und steht doch in einem eigenartig dialektischen Verhältnis dazu. Lebensqualität als «Maß» humanen Fortschritts ist daher eine schwer meßbare Größe. Sie ist nur greifbar in einigen ihrer Bedingungen.

Wenn dem Begriff die nötige Präzision für eine Wirtschaftstheorie mangelt, so hat er doch als modernes Leitwort der Gesellschaftspolitik rasch eine weite Verbreitung gefunden. Für den gesellschaftspolitischen Bereich markiert der Begriff der Lebensqualität ein *allgemeines Orientierungsziel* und bringt zugleich ein Unbehagen, eine *Kritik* zum Ausdruck, die sich gegen bisherige Methoden einer allzu technokratischen Zukunfts- und Fortschrittsplanung richtet. Bei allen Wertunterschieden, die die Zielvorstellung «Entfaltung des Menschen» zuläßt, ist die Stoßrichtung klar, in die das Programmwort «Lebensqualität» zielt. Lebensqualität meint auf jeden Fall, daß die Entfaltungsmöglichkeiten nicht nur für einzelne Gruppen und Nationen, sondern für alle Menschen in entsprechender Weise gegeben sein sollen, und daß wir nicht nur an uns denken dürfen, sondern auch die Lebensbedingungen künftiger Generationen mitbedenken müssen. Die Forderung nach Verbesserung der Lebensqualität will uns somit zur kritischen Prüfung unserer oft sehr partikularistischen Zielvorstellungen herausfordern. Wir sollten unsere Wertvorstellungen und unsere Beziehungen zur natürlichen und gesellschaftlichen Umwelt überprüfen.

Bis zur Stunde gilt die Mehrung des Bruttosozialprodukts als der klassische Indikator für den Wohlstand eines Volkes. Der sogenannte «Lebensstandard» einer Gruppe bemißt sich nach der verfügbaren Menge und Qualität materieller Güter und Dienstleistungen. Es ist aber inzwischen längst klar, daß mit einem ständig wachsenden Sozialprodukt und einer entsprechenden Verbesserung

der materiellen Lebenshaltung nur sehr wenig über das wirkliche Wohlbefinden, über die Lebensqualität im eben beschriebenen Sinn ausgesagt wird. Man bedenke bloß, daß z.B. die Arbeitszeitverkürzung, d.h. mehr Freiheit, sich kaum positiv auf das Sozialprodukt auswirkt. Demgegenüber schlagen die Umsätze bei Unfallreparaturen natürlich positiv zu Buch. Gleiches gilt in noch stärkerem Maß für die durch die Produktion verursachten Umweltschäden, solange sie den Produzenten vor Kosten bewahren. Wenn die Schädigung nichts kostet, vermag sie die Volkswirtschaft nicht zu belasten. So erweist sich nicht selten die Produktivitätserhöhung als Resultat nicht kalkulierter Sozialkosten. Ebenso finden die öffentlichen Güter und Dienste kaum eine adäquate Bewertung in der volkswirtschaftlichen Gesamtrechnung. Der traditionelle Indikator kann den Durchfluß des Wirtschaftssystems messen; für die Wohlfahrt der Gesellschaft ergibt er für sich allein kein hinreichendes Indiz. Freilich darf nun daraus allein auch noch nicht der Schluß gezogen werden, das wirtschaftliche Wachstum müsse im Interesse der Lebensqualität gestoppt werden. Es gibt plausible Gründe für eine Begrenzung des Wachstums. Einer der wichtigsten ist die Einsicht in die Grenzen der Rohstoffe und der Energie. Es ist aber auch ebenso einsichtig, daß man keine generelle Begrenzung fordern darf. Ein Null-Wachstum bei Entwicklungsvölkern zu fordern, wäre höchst ungerecht. Wir dürfen uns nicht zu falschen Alternativen treiben lassen. Qualität und Quantität, Befindlichkeit und materielle Grundlage schließen sich nicht aus. Das eine ist die Voraussetzung des andern. Ohne Sicherung der Arbeitsplätze – und dies fordert die Erschließung immer neuer Energiequellen durch neue Technologien – wäre die soziale Sicherheit als Voraussetzung eines friedlichen Zusammenlebens schnell gefährdet. Die materielle Versorgung ist noch keine Garantie für Lebensqualität, aber sie ist eine fundamentale Voraussetzung dafür, sie muß in der richtigen Proportion zum Ganzen stehen.

Um diese richtige Proportion dreht sich sozusagen alles. Das Gesamtziel ist klar: Es gilt für möglichst viele Menschen auf lange Zeit menschenwürdige Lebensbedingungen zu verwirklichen. Dazu hat man in den letzten Jahren eine Reihe von Modellen entwickelt. Durch ein System von Sozialindikatoren soll das Wachstum differenzierter und unter besserer Berücksichtigung der natürlichen wie der psychosozialen Umwelt erfaßt werden. Man spricht dementsprechend von einem «qualitativen Wachstum» und unterscheidet die Faktoren der biologischen resp. der psychosozialen Umwelt. Die natürliche oder biologische Umwelt bildet das Milieu, das der Mensch benötigt, um überhaupt existieren zu können. Als einzelner wie als Art steht der Mensch unter den Bedingungen des ökologischen Systems. Er ist hineingebunden in den relativ geschlossenen Lebenszusammenhang von Organismen und unbelebter Materie (Öko-System). Durch unangemessene Eingriffe in das Öko-System ist das Leben heute ernsthaft bedroht, weil der Selbststabilisierung der Natur Grenzen gesetzt sind. Wenn wir diesen Bedingungen nicht die notwendige Beachtung schenken durch Rücksichtnahme auf das pflanzliche und das tierische Leben und durch eine den Bedingungen angepaßte Wirtschaft, so engen wir unseren Lebens- und Erholungsraum immer mehr ein (Lärm, Vergiftung von Luft und Wasser, Versiedlung der Landschaft usw.). Zur psychosozialen Umwelt zählt all das, was den sozialen psychologischen Bedürfnissen des Menschen Rechnung trägt. Damit er sich geborgen fühlt, braucht der Mensch ein bestimmtes Maß an Integration und überschaubare und sich selbst organisierende Gruppen. Er benötigt zwischenmenschliche Kontakte und verlangt nach Kooperation und Selbstbestimmung. Voraussetzung dazu sind entsprechende Institutionen und die Befähigung durch Bildung.

Verbesserung der Lebensqualität heißt dann im konkreten Bemühen, Verbesserung der genannten Voraussetzung. Dazu werden sie in Ober- und Unterziele gruppiert: *Erhaltung der biologischen Umwelt* mit den Zielen Reinerhaltung der Luft, des Wassers usw.; Versorgung mit *Wirtschaftsgütern* mit den Teilzielen Grundnahrungsmittel, Transportwesen usw. oder Verbesserung der *sozialen Beziehungen* wieder mit den Partialaspekten Nachbarschaft, Jugendzentren, Altenbegegnung usw. Durch all das soll mehr Selbstbestimmung, mehr Partizipation und Solidarität erreicht werden. Ob und wieweit diese Voraussetzungen in einer konkreten Gesellschaft bereits erreicht sind, das soll durch eine Reihe von Sozialindikatoren getestet werden. So versucht man über die Zahl der Frühehen oder der Scheidungen das emanzipatorische Element zu prüfen; oder die Zahl der Telefonanschlüsse pro Kopf der Bevölkerung soll einen Hinweis erlauben auf vorhandene Kommunikationsmöglichkeiten, und die Zahl der Studenten gilt als Indiz für die Bildungschancen. Was aber besagt die Emanzipation der Eltern für die Lebens-

qualität dieser Scheidungswaisen? Was die Zahl der Telefonapparate über die wirkliche Kommunikation und Solidarität einer Gesellschaft? Hier zeigen sich deutlich die Grenzen der Wohlfahrtsökonomie. Die Statistik verlangt quantifizierbare Größen und dies führt unweigerlich zu höchst fragwürdigen Bewertungen. Überdies muß ein solches rechnerisches Modell notgedrungen die Frage ausklammern, wie sich das Bewußtsein und das Bedürfnis für bessere Lebensqualität überhaupt entwickeln läßt. Teilweise haben wir es auch mit konkurrierenden Bedürfnissen zu tun, die entsprechend ihrer Wichtigkeit unterschieden und damit einer Präferenzordnung unterworfen werden müssen. Woher sollen diese Präferenzen bestimmt werden? Hier bedarf die Sozialpolitik notwendig der *Sozialethik*.

Dieser Beitrag der Ethik hat nicht den Sinn, mit moralischen Appellen an den «Mann auf der Straße» zu gelangen. Abgesehen davon, daß individualethische Ermahnungen wie «Spare Energie!», «Verschone die Umwelt vor Lärm!», «Verschmutze nicht das Wasser!» zur Bewältigung von Krisensituationen bestenfalls symbolischen Charakter haben, gehört die Propagierung solcher Imperative gar nicht zum Aufgabenbereich der Ethik. Die ethischen Überlegungen richten sich vor allem auf drei Bereiche: In Zusammenarbeit mit den Sozialwissenschaften müssen die strukturellen Zusammenhänge geklärt und Motivationen geprüft werden. Die Operationsziele müssen differenziert und die Wertprioritäten begründet werden. Schließlich sind die Methoden kritisch zu bewerten.

Hinsichtlich der Motivationen im Verhältnis des Menschen zur Natur sind in jüngster Zeit grobe Vorwürfe an die Adresse des Christentums und der Kirche laut geworden. C. Amery spricht von den «gnadenlosen Folgen des Christentums». Die Zerstörung der Umwelt durch die technologische Zivilisation des Abendlandes liegt nach ihm ganz in der Konsequenz der jüdisch-christlichen Tradition. Aus dem Schöpfungsbericht (Genesis 1, 26–28) wird eine totale Herrschaft des Menschen über die Schöpfung herausgelesen. Dieser Herrschaftsauftrag soll durch eine Reihe geschichtlicher Zwischenschritte (mönchische Ethik, Calvinismus, neukatholische Leistungsmoral) bis zur ausbeutenden Praxis der Gegenwart vermittelt worden sein. Amery greift damit die Vorwürfe auf, die bereits der amerikanische Historiker L. White jun. sowie der Theologe J. B. Cobb erhoben haben. Es ist wohl unbestritten, daß der biblische Schöpfungsglaube entscheidend zur Entzauberung des Kosmos und zur Entgöttlichung dieser Welt beigetragen hat. «Im Lichte der biblischen Botschaft ist die Welt nicht das hoheitsvoll Umgreifende, in dessen prästabilierte Ordnungen der Mensch eingeschlossen ist, sondern sie ist das dem Menschen Zuhandene, gleichsam das Material seiner geschichtlichen Menschwerdung vor Gott und vor dessen huldvoller Zuwendung in Jesus Christus» (J. B. Metz 1965). Diese Entzauberung der Welt hat geschichtlich ohne Zweifel das technische Denken vorbereitet; aber die ausbeuterischen Tendenzen durch eine gnadenlose Naturbeherrschung liegen weder auf der Linie der alttestamentlichen Priesterschrift noch im Kontext der neutestamentlichen Verheißung, die der Schöpfung zugesprochen ist (Römer 8). Aber die plötzlich an die Adresse des Christentums erhobenen Vorwürfe sind Grund genug, daß wir gerade als Christen unser Verhältnis zur Natur überdenken und in die Hierarchie der Werte einbringen.

Das globale Ziel der Verwirklichung menschenwürdiger Lebensbedingungen für möglichst viele findet in dieser abstrakten Form sicher eine breite Zustimmung. Das umfassende Ziel kann aber nur in Teilschritten angegangen werden. Dafür müssen die Wertprämissen geklärt und Präferenzregeln für die Dringlichkeit der Teilziele gesucht werden. Bei möglichen Alternativen in der Strategie zur Erreichung eines anerkannten Zieles kann der Entscheid nicht nur von der errechneten Effizienz allein abhängen, die anerkannten Wertprämissen sind mit zu Rate zu ziehen.

Das vorliegende Heft über Wertpräferenzen in Technik und Gesellschaft soll gerade diesen Auftrag der Ethik verdeutlichen und weiterbringen. Der grundlegende Artikel von *E. McDonagh* versucht die Zusammenhänge der sittlichen Beurteilung sozialpolitischer Probleme zu klären. Er will zeigen, von welchen Grundlagen aus eine Bewertung überhaupt möglich ist. Daraufhin werden aktuelle Fragen im Sinne von Beispielen behandelt, an denen konkurrierende Werte dargestellt und Präferenzen vorgeschlagen werden. *J. Nash* greift das heute am meisten mit Emotionen geladene Thema der Umweltverschmutzung auf und versucht eine Antwort nicht nur unter sachbedingten Kriterien, sondern auch unter Berücksichtigung der Stellung des Christen in der Welt. *H. Zwiefelhofer* entwickelt ein sehr konkretes und differenziertes Präferenzsystem für eine globale Steuerung im Bereich der Grundstoffpolitik. *P. Cosmao* nimmt die Überlegungen der Weltbe-

völkerungskonferenz von Bukarest zum Anlaß, um die Frage zu prüfen, welcher Stellenwert der Bevölkerungspolitik im Rahmen der Entwicklungspolitik zufällt. Die bevölkerungspolitische Diskussion über notwendige Wachstumsbeschränkungen wird im allgemeinen viel zu sehr unter quantitativen Gesichtspunkten geführt. Das hängt damit zusammen, daß aus der Bevölkerungswissenschaft unmittelbar bevölkerungspolitische Postulate abgeleitet werden. Köpfe sind am einfachsten zu zählen, und von da her liegt es nahe, auch die Bevölkerungspolitik lediglich unter dem Aspekt der Kopfzahl, als quantitatives Problem zu konzipieren. Die Einfachheit und Klarheit der demographischen Sachverhalte führt leicht zur Illusion, «man könne auf diesem Gebiet raschere und durchgreifendere Erfolge erreichen als auf dem schwierigen und komplexen Gebiet der sozioökonomischen Zusammenhänge» (F. X. Kaufmann). Bukarest hat gegenüber solchen Tendenzen recht deutlich klar gemacht, daß eine umfassende Entwicklungspolitik die beste Bevölkerungspolitik darstellt. Die Entwicklungspolitik kann sich nicht mit einer Entscheidung zwischen Bevölkerungswachstum, Null-Wachstum oder Bevölkerungsrückgang zufrieden geben, sie verlangt vielmehr eine umfassende Berücksichtigung aller Faktoren, zu denen auch die Beeinflussung des generativen Verhaltens gehört. Eng damit verbunden ist die Frage der Präferenzen in der Gesundheitspolitik. Die Fortschritte der Medizin ermöglichen heute, tödliche Prozesse aufzuhalten und durch Organtransplantation oder Heimdialyse das Leben von bisher hoffnungslos Kranken zu erhalten. Im Zusammenhang damit wird immer wieder die Frage diskutiert, ob sich die enormen Kosten des Staates sowie der Krankenversicherungen rechtfertigen lassen für Behandlungen, die nur relativ wenigen zugute kommen. Angesichts der Tatsache, daß täglich Tausende an Hunger sterben, wird provozierend gefragt, ob wir nicht zuerst den Kampf ums nackte Überleben der Menschheit führen müßten, ehe wir den Kampf um die Lebensverlängerung einzelner Individuen um jeden Preis betreiben. Die Frage ist in dieser Form besonders publikumswirksam, aber sie entpuppt sich sehr schnell als falsch gestellte Alternative. Hier werden Abhängigkeiten vorausgesetzt, die es in dieser Konstellation kaum gibt. Zudem müssen wir daran festhalten, daß da, wo das Leben eines Menschen unmittelbar bedroht ist und eine konkrete Möglichkeit zur Hilfe besteht, diese Hilfe auch geleistet werden muß. Anders stellt sich die Frage bei der nationalen Gesundheitsplanung: Soll der Forschungseinsatz konzentriert werden auf die Bekämpfung seltener, lebensgefährdender Krankheiten, oder sollen die Bemühungen und die verfügbaren Mittel stärker eingesetzt werden zur perfekteren Beherrschung alltäglicher Schäden, die zwar das Leben nicht bedrohen, aber das optimale Funktionieren stören und so die Lebensqualität vieler beeinträchtigen. Mit dieser Frage der Verteilung der Mittel im Gesundheitswesen beschäftigt sich der Beitrag von *André Hellegers*. Und schließlich fügen wir diesem praktischen Teil unseres Heftes noch einen Bericht und eine Dokumentation über die Verbesserung der Lebensqualität im Bereich der industriellen Arbeitsbedingungen bei. Den Abschluß der Nummer bilden zwei Artikel, die auf die besondere Verantwortung der Christen hinweisen. *J. B. Metz* gibt in einem aufrüttelnden Bekenntnistext Zeugnis von der Hoffnung, die uns bewegt. Diese unsere Hoffnung widersteht der Utopie einer leidlosen Welt, sie glaubt nicht an die totale Machbarkeit, sie befreit auch nicht aus Ängsten, aber sie gibt Mut, trotzdem ohne Resignation zu leben. *W. Kerber* schließlich zeigt, welche Möglichkeiten zur Wertvermittlung sowie zur sittlichen Motivierung innerhalb unserer Gesellschaft gerade der Kirche offenstehen würden, wenn sie sich nur nicht oft selbst im Wege stände. Die Orientierung an ihrem heilgeschichtlichen Auftrag müßte ihr Mut machen, an ihre eigene Sendung immer neu zu glauben.

Beiträge

Enda McDonagh

Wertpräferenzen im Bereich der Technik

Einleitung: Was verstehen wir unter «Technik»?

«Technik» ist ein so polyvalenter und universeller Begriff, daß es unmöglich ist, ihn treffend zu definieren. In den folgenden Ausführungen verstehe ich unter «Technik» die zunehmende zielbewußte Meisterung der verfügbaren kosmischen Kräfte und Rohstoffe durch den Menschen.[1] Diese Sicht entspricht der sehr langen Geschichte des Kampfes, den der Mensch geführt hat, um durch die kluge Verwendung der ihn umgebenden Welt sein Überleben zu sichern – von der Erfindung des Rades bis zum Raumschiff, von der «Ackerbaurevolution», die ungefähr fünftausend Jahre vor Christus stattfand, bis zur «Grünen Revolution» unserer Zeit.[2] Im 19. Jahrhundert wurde die Technik, deren Wurzeln also schon sehr alt sind, zu einer sich immer schneller entwickelnden Wirklichkeit, die eine sich dementsprechend beschleunigende gesellschaftliche Auswirkung hat.[3] Die Auswirkung auf die Gesellschaft ist denn auch als wesentlicher Bestandteil der heutigen zielbewußten Entfaltung der Technik anzusehen. Sie stellt manchmal die vorherrschende Motiv-Kraft dar – wie in der bereits erwähnten «Grünen Revolution» – und erfolgt immer wenigstens auf Kosten der Gesellschaft, indem sie in das Leben der Menschen einen Riß bringt, die Umwelt verschmutzt und karge Rohstoffvorräte erschöpft.

Innerhalb dieses recht allgemeinen Begriffs der Technik scheinen gewisse unterschiedliche, doch aufeinander bezogene Aspekte auf. Üblicherweise wird der Charakter der Technik als Herstellung von Werkzeugen,[4] durch die der Mensch die Kräfte seiner Hände, Augen und Ohren ausdehnt, als bezeichnend für die Technik als ganze angesehen. Von der Sichel bis zum Laserstrahl tritt im Werkzeug im engen Sinn eines physikalischen Instrumentes die intellektuelle Befähigung des Menschen zutage, seine Körperkräfte auszudehnen und so seine Umwelt wirksamer in seinen Dienst zu stellen. Der Mensch als Werkzeughersteller hat sich von der Tierwelt abgesetzt, und mit dem Umwälzungsprozeß der letzten hundertfünfzig Jahre veränderte er die Umwelt, in der er lebt, dermaßen, daß auf noch schwer zu bestimmenden Wegen er selbst verändert worden ist.

Ein anderer Aspekt dieses technischen Fortschritts ist die Befähigung des Menschen, die ihn umgebenden kosmischen Kräfte und Rohstoffquellen zu entdecken und sich nutzbar zu machen. Die Ackerbaurevolution befreite den Menschen davon, Tag für Tag um sein Weiterleben kämpfen zu müssen, da sie ihn instandsetzte, vorauszuplanen und durch regelmäßiges Säen und Ernten für die Zukunft zu sorgen.[5] So machte er sich vom unberechenbaren Segen der Natur unabhängig. Er kämpfte nicht mehr bloß mit der Natur, um ihr seinen Lebensunterhalt abzuringen, sondern er arbeitete nun auch mit ihr zusammen und brachte sie so bis zu einem gewissen Grad unter seine Kontrolle. Diese seine Herrschaft über die Natur verstärkte sich im Lauf der Jahrhunderte, erreichte aber erst in den beiden letzten Jahrhunderten ein solches Ausmaß, daß ein grundlegender Wandel stattgefunden zu haben scheint und der Mensch in einem geradezu arroganten Sinn des Wortes Herr über die Natur wurde. Wo indes, der «natürlichen» Arroganz des technologischen Menschen entsprechend, diese Herrschaft um den Preis der Aufgabe der Zusammenarbeit erkauft wurde, erweist sich dieser Preis als zu hoch, wie die gegenwärtige Angst um die Umwelt beweist.[6]

Natürliche und vom Menschen angefertigte Umwelt

Die Bemeisterung der kosmischen Kräfte durch den Menschen wird bisweilen als Ersetzung der natürlichen Umwelt durch eine vom Menschen angefertigte Umwelt definiert. Man beschwört dabei, je nachdem wie die Brille getönt ist, das Bild einer futuristischen Stadt wie Brasilia herauf oder aber das der Elendsquartiere einiger anderer brasilianischer Städte. Doch schon zumindest seit der Einführung des regelmäßigen Ackerbaus hat der Mensch in einer entschieden vom Menschen gestalteten Umwelt gelebt, in einer vom Menschen mit Bedacht aufgebauten Welt. Selbstverständlich waren dabei dem menschlichen Schaffen Grenzen gesetzt; dieses war an die natürlichen Kräfte des am jeweiligen Ort vorhandenen Bodens, Wachstums und Klimas gebunden. Heute sind immer mehr Menschen in ihrer Arbeit und ihrem Leben zuhause fast gänzlich von jeglichem Kontakt mit dem natürlichen Rhythmus der Jahreszeiten, des

Klimas und dem, was Erde und Tiere hervorbringen, abgeschnitten. Zentralheizung, Klimaanlage, Kühlschrank, fertig verpackte vorgekochte Speisen, unabsehbare städtische Siedlungen, Massentransportmittel, synthetische Stoffe jeder Art, die man ißt, trägt, anzieht, schneiden uns von der vom Menschen zwar veränderten, aber immer noch großenteils natürlichen Umwelt ab, die unsere Vorfahren mit den Landtieren, Vögeln und Bäumen teilten. Der Mensch gewahrt diese Umwelt von ferne als Nahrungs- und Wasserquelle oder er sucht sie in vorprogrammierten Ferien auf. Kein Zweifel: Heute leben, arbeiten und vergnügen sich die meisten Menschen in einer Umwelt, die zum weitaus größten Teil von Menschen angefertigt ist.

Weil sie in so großem Ausmaß vom Menschen gemacht ist, dringt diese physische Umwelt in die gesellschaftliche Umwelt des Menschen ein und verbindet sich eng mit ihr: mit diesem verwickelten Netz von Beziehungen, worin jede Person und Gruppe lebt und sich entwickelt oder dahinstirbt. Das Verstädterungsphänomen, eine komplexe Ausdrucksgestalt der heutigen Technik, bildet den Rahmen für sehr viele persönliche und gruppenweise Beziehungen. Entwicklungen im Transportwesen – von der Dampflokomotive über das Auto zu Überschallflugzeugen – üben offensichtlich einen Einfluß dahin aus, mit wem und wie man verkehrt. Die gleichlaufenden Änderungen im Kommunikationswesen – von der Briefbotenpost bis zu Fernmeldesatelliten – haben einen ähnlich weitreichenden Einfluß auf die Gesellschaft. Als gesellschaftliches Wesen, das als Frucht einer wenn auch noch so flüchtigen und zufälligen Beziehung ins Dasein tritt und für das das bloße Dasein zu einem menschlichen Leben wird durch weitere Beziehungen, die ihm geschenkt werden oder die es sich erwirbt, wird die menschliche Person tief berührt durch die technische Veränderung von so vielem, was eine Beziehungsgrundlage bildet: Wohnung, Transportwesen und Kommunikationsmittel.

Da zwischen all den verschiedenen Aspekten des menschlichen Lebens ein verwickeltes Wechselspiel besteht, ist es nicht verwunderlich, daß diese Umgestaltung durch die Technik in Formen des Arbeits- und Freizeitverhaltens deutlich zutagetritt. Einzelne Kommentatoren der Entwicklung der Technik sehen diese mit einigem Recht in erster Linie als eine Änderung der Arbeitsweisen an.[7] Sicherlich bietet die Industrialisierung, die sich im Westen entwickelt hat und die man nun auf der ganzen Welt voranzutreiben und zu kopieren sucht, das offensichtlichste Beispiel technischer Fertigkeit in der Verwendung der kosmischen Ressourcen zur Hervorbringung neuer Güter, in der Nutzbarmachung kosmischer Kräfte von der Dampfkraft bis zur Kernkraft, um die Produktion mächtig zu fördern, in der Schaffung einer neuen Gesellschaftsstruktur rings um den industriellen Prozeß und in der Entwicklung eines neuen Lebensstils in der Gesamtgesellschaft durch die Güter und Dienstleistungen, die angeboten, und die Bedürfnisse, die geweckt werden. Und diese Änderungen in den Arbeitsverhältnissen üben natürlich einen Einfluß auf die Freizeitverhältnisse aus, die umgekehrt zur Grundlage für die Produktion neuer Güter und Dienstleistungen und zur Wekkung der entsprechenden Bedürfnisse wurden.

Die Einwirkung der Technik auf die Gesellschaft darf nicht als etwas verstanden werden, das die betroffenen Personen bloß von außen berühren würde, wie auch die Veränderungen der physischen Umwelt nicht einfach als die neutrale Landschaft anzusehen sind, in der sich die Gesellschaft entwickelt. Das Physische und Kosmische gehören zur innersten Natur des Menschen und seiner Gesellschaft; Gesellschaftsstrukturen und -beziehungen gehören zur innersten Natur der Einzelperson und kleinerer Gruppen. Somit ist es unmöglich, diese Aspekte des Menschen voneinander zu trennen oder sie voneinander isoliert zu ändern. Die mit der Technik zusammenhängenden physischen und gesellschaftlichen Veränderungen wirken auf die Geistesstruktur und das Verhalten des einzelnen Menschen ein. In dessen Haltungen zur Natur und zum Mitmenschen widerspiegeln sich, da jene immer ferner, dieser aber immer näher rückt, Geistesstrukturen, die unserer technischen Zivilisation eigen sind.[8] Die potentielle Bereicherung und potentielle Gefahr, der Segen und der Fluch, die in diesem Entferntsein und in diesem Nahesein liegen, rufen einer entsprechenden Anpassung der Geisteshaltung. Die Einwirkung der technischen Errungenschaften auf die Mentalität sowie die Ambiguität dieser Errungenschaften werden uns etwas später beschäftigen.

Technologische Ethik

Im Entdeckungs- und Erfindungsstreben des 19. Jahrhunderts entwickelte sich eine Mentalität, die den technischen Fortschritt als bereichernd und unumgänglich ansah. Diese Zukunftsvision, die in den Novellen eines Jules Verne und später

von H. G. Wells phantasievoll und packend geschildert wurde, verblaßte: Das Vertrauen in die Fähigkeit des Menschen, unablässig einen technischen Fortschritt zustandezubringen, wich auf breiter Front der Einsicht, daß es notwendig sei, diesen technischen Fortschritt geplant und organisiert zu steuern und ihn nicht einfach als technische Errungenschaft anzusehen, sondern mehr als Weg, die Gesellschaft zu ändern und einen neuen Gesellschaftstypus aufzubauen. Aus einer Zivilisation, die stark beeinflußt war von einzelnen technischen Errungenschaften und die weiteren technischen Fortschritten in optimistischer Erregung entgegensah, ging eine technische Zivilisation hervor, in der sämtliche Lebensaspekte der technologischen Methode unterworfen werden sollten, und diese Methode wurde systematisch und planmäßig entwickelt. Einzelne Errungenschaften – vom Radio und Telephon bis zum Auto und Flugzeug – wirkten sich weiterhin spektakulär aus, bestärkten die Sicht des Lebens und fügten sich in diese Sicht des Lebens ein, für die die Technik als praktische Anwendung der Wissenschaft zur Lösung von Lebensproblemen zum Sinnbild des Erfolges wurde.

Implizit, doch mit der Zeit auch immer expliziter, lag in all dem die Umwandlung sämtlicher Aufgaben, Probleme und Schwierigkeiten des Menschen in technische Aufgaben und Probleme. Man meinte, es gebe kein Problem, das sich nicht am Ende durch die Technik lösen ließe. Und trotz eines zunehmenden Skeptizismus, der durch das bekannte Versagen der Logistik in Vietnam bestätigt wurde, bleibt in den entwickelten Ländern ein sehr starker Restbestand von Glauben an Wissenschaft und Technik bestehen, der in den Entwicklungsländern zweifellos seinen Höhepunkt erklimmen wird.

Wie sehr man sich auch fragen mag, was die Technik zu leisten imstande ist, scheint doch festzustehen, daß die Technik alles, was sie zu leisten vermag, auch leisten wird und leisten soll. In diesem Sinn wird ihr Fortschreiten immer noch als unumgänglich und gut angesehen. Bis anhin ist noch kein moralischer Einspruch gegen bestimmte technische Entwicklungen akzeptiert worden und selbst einer so destruktiven Technik wie der Entwicklung von Kernwaffen konnte nicht Einhalt geboten werden. Die «technologische Ethik», die Können und Dürfen und Sollen identifiziert, erstreckt sich weit über die technische Sphäre hinaus und bildet für viele den Inbegriff der «technischen Zivilisation», der es mehr um Zwecke als um Ziele geht und bei der das Instrument die Oberherrschaft hat.

Die Ambiguität des technischen Fortschritts

Seit einiger Zeit zeigt sich deutlicher, daß der technische Fortschritt auch Schattenseiten aufweist. Die Zweideutigkeit, mit dem so vieles, wenn nicht alles, was der Mensch unternimmt, behaftet ist, macht sich auch hier bemerkbar und zwingt immer mehr dazu, von Fortschritt und Rückschritt zugleich zu sprechen, wenn von den Errungenschaften der Technik die Rede ist.

Darin, daß der Mensch eine sowohl konstruktive wie destruktive Technik entwickelt hat, tritt diese Ambiguität offen zutage. Schwerter sind so alt wie Pflugscharen, und der Mensch verwandte auf ihre Vervollkommnung gleich viel Aufmerksamkeit und Kraft. Nuklearbomben waren sogar vor den Kernkraftwerken da, und die moderne Kriegsführung bot für so manchen technischen «Fortschritt» einen gewaltigen Ansporn und immensen Versuchsraum. Die Zwiespältigkeit im Herzen des Menschen widerspiegelt sich getreu in seinen technischen Errungenschaften mit ihrem vorsätzlich entwickelten Zerstörungspotential wie mit ihrem Aufbaupotential. Der positive, erfreuliche Aspekt der Technik wurde vom negativen, bedrohlichen Aspekt aufgewogen, der manchmal sogar das Übergewicht erhielt, da die Menschen infolge ihrer eigenen Selbstsucht und der anderer Menschen auch diese Seite der Technik gefördert haben.

Der Zwiespalt im Herzen des Menschen kann vielleicht, wie die verschiedenen optimistischen Annahmen der fortschrittsgläubigen religiösen Menschen und Humanisten dies erhoffen, durch Erziehung und/oder Bekehrung behoben werden. Die Zwiespälte im Herzen der Natur oder, genauer gesagt, die Zwiespälte, die mit einer rücksichtslosen technischen Ausbeutung der Naturkräfte eng, ja vielleicht unablösbar zusammenhängen, stellen für den fortschrittsgläubigen religiösen Menschen oder Humanisten ein viel schlimmeres Problem dar.

Energie und Rohstoffe

Die Grenzen des Planeten Erde und seiner natürlichen Ressourcen werden nun immer deutlicher erkannt.[9] Die Ölkrise öffnete mit einem Schlag die Augen für diese Grenzen, die nicht nur für das Erdöl und andere Energiequellen, sondern für

viele weitere Rohstoffe gegeben sind. Einzelne Fachmänner sehen die Engpässe in der Energieversorgung für weniger bedrohlich an als die, die in bezug auf andere Ressourcen wie z. B. die Reserven an Mineralien und Metallen bestehen.[10] (Zum Teil ist dies deswegen der Fall, weil sich der Energieverbrauch etwas leichter steuern läßt, vor allem aber deshalb, weil man neue Energieformen ausfindig machen und nun sogar erschließen kann, um die heute üblichen Energiespender wie Erdöl, Gas usw. zu ersetzen.) «Die jetzigen Metallreserven werden, mit Ausnahme einiger weniger, in fünfzig Jahren erschöpft sein, wenn der Verbrauch im gleichen Maß zunimmt wie jetzt.»[11] Und neue Erfindungen und Ersatzstoffe werden bloß für einen begrenzten Zeitraum ausreichen. Selbst wenn der Verbrauchsbeschleunigung Einhalt geboten und die jetzige Verbrauchsrate beibehalten werden könnte, wären bloß Eisenerz und Chrom noch über die Mitte des 22. Jahrhunderts hinaus vorhanden.[12] Der Verbrauch begrenzter, nicht wieder zu erneuernder Rohstoffe durch einzelne Gesellschaften (sie werden gegenwärtig schätzungsweise um achtzig Prozent vom Westen verbraucht) oder einzelne Generationen nimmt immer weniger Rücksicht auf andere Gesellschaften und künftige Generationen. Der Appetit der Technik nach diesen Rohstoffen, der immer noch riesig wächst, zeigt die Ambiguität auf, die der technischen Bemeisterung der Welt und ihrer Ressourcen durch den Menschen zutiefst innewohnt. Es kann leicht der Fall sein, daß die Energiekrise zu einer Krise wird, die eher in einem Überschuß an Energie für zu wenig vorhandene Rohstoffe als in einem Energieengpaß besteht. Und selbstverständlich hat die Energieproduktion auch wieder ihre Schattenseiten: die Umweltverschmutzung durch Industrieabfälle wie z. B. durch den Müll von Kernkraftwerken und damit die Störung des Ökosystems der Erde, die Gefahr weitreichender Auswirkungen auf die klimatischen Verhältnisse, indem z. B. die Polareiskappe angegriffen, die tropische Wüstenzone in die gemäßigte Zone ausgedehnt und selbstverständlich ganz allgemein das Niveau der Entropie, der nichtverwendbaren Energie auf dem Planeten gesteigert wird, was letztlich den Hitzetod in Aussicht stellt.

Diese Prognosen sind nicht so aus der Luft gegriffen, wie das auf den ersten Blick scheint. Auf jeden Fall haben wir leicht greifbare prosaischere und hautnahere Beispiele für die Pollutionsfolgen der Technik, vom Eyrie-See bis zum Smog jeder Großstadt. Die Schäden, die dem sogenannten Ökosystem zugefügt werden durch Industrieabfälle von Fabriken und Kraftwerken sowie durch die Anhäufung von Produkten, die – im schrecklichen Jargon von heute gesprochen – sich nicht rezyklieren lassen und nicht biologisch abbaubar sind, wirken sich auf die Lebens- und Entwicklungsaussichten von Hunderten von Säugetier- und Vogelarten und Tausende von Pflanzenarten aus. Es liegt in der Logik der Ereignisse und der Einheit des Ökosystems und der Biosphäre, daß die Aussichten für das menschliche Leben ernstlich gefährdet sind.

Ökologische Auswirkungen

Die Ambiguität des technischen Fortschritts tritt auf geradezu ironische Weise bei Förderungsmaßnahmen für den Ackerbau zutage, die im Blick auf die verzweifelte Notlage der unterernährten oder verhungernden zwei Drittel der Menschheit in den letzten Jahrzehnten in so edlen Absichten und hochgespannten Erwartungen unternommen wurden. Die Urbarmachung von viel brachliegendem Land, die immer häufigere Verwendung von Pestiziden und Düngechemikalien, die Einführung von Monokulturen und die Züchtung neuer, ertragreicherer Weizen- und Reissorten (die «Grüne Revolution») haben die Lebensmittelproduktion enorm gesteigert, aber mit Folgen, die für die edlen Absichten und hochgespannten Erwartungen sehr enttäuschend, wenn nicht gar entmutigend sind. Die Nutzbarmachung von Land erscheint vielleicht noch als relativ harmloser Eingriff, doch wächst immer mehr die Einsicht, welch wichtige Rolle Moraste und Gehölze und selbst Hecken bei der Aufrechterhaltung des notwendigen Gleichgewichts und der Stabilität des Ökosystems spielen, indem sie gewissen gefährdeten Pflanzen- und Tierarten dienen und sie am Leben erhalten. Die Monokultur, die sich von den Farmen des Mittleren Westens der Vereinigten Staaten rings um die Welt verbreitet hat, bringt ähnliche Nachteile und ebenfalls eine Gefährdung des Gleichgewichts und der Stabilität mit sich. Die Verwendung von Schädlingsbekämpfungsmitteln und Düngechemikalien wurde rasch als eine Segnung erkannt, die zwei Seiten aufweist, und einige der am meisten verwendeten Pestizide wie das DDT wurden im Westen nach und nach ersetzt. Die chemischen Abwässer z. B., die sich in Seen und Flüsse ergießen, wirken sich auf das Leben im Meere verheerend aus; es kommt darin zu einem beständigen Umstoßen des Gleichgewichts

von Kräften und Gegenkräften, das die «Natur» selbst herstellt, indem sie gewisse Raubfischarten ausmerzt oder eine bis anhin harmlose Fischart befähigt, Proportionen anzunehmen, die für andere Arten bedrohlich sind. Da gewisse Schädlingsstämme immun werden, müssen die chemischen Vertilgungsmittel in immer größeren Dosen verwendet werden, so daß der Teufelskreis noch weitere Ausmaße annimmt.

Auswirkungen auf die Gesellschaft: das Wohnungswesen

Bis jetzt wurde lediglich die «kosmische» Ambiguität der technischen Entwicklung hervorgehoben: deren negative Auswirkungen auf den Kosmos und dessen Ressourcen. Aber auch ihre Auswirkung auf die Gesellschaft weist neben positiven Aspekten negative Seiten auf. Was das Obdach und die Wohnung des Menschen betrifft, lassen sich erstaunliche Fortschritte verzeichnen, doch müssen diese den Nachteilen der Industriestädte des 19. Jahrhunderts und erst recht der Erscheinung gegenübergestellt werden, daß im 20. Jahrhundert Städte wie Pilze aus dem Boden schießen; dabei hat man nicht nur an die Hafenviertel und endemischen Slums zu denken, ja nicht einmal nur an das Elendsdasein, das so viele Menschen fristen müssen, die eng zusammengepfercht hausen, und an alle damit zusammenhängenden sozialen Mißstände, sondern auch an die Schattenseite der positiven Errungenschaften wie Hochhauswohnungen oder Abwassersysteme.

Das Transportwesen

Die technischen Fortschritte auf dem Gebiet des Transport- und Kommunikationswesens haben vielleicht mehr als jede andere Errungenschaft dazu beigetragen, die gesellschaftliche Seite des menschlichen Lebens zu ändern und auf mancherlei Weisen zu verbessern. Doch auch die negativen Folgen sind sehr weitreichend und mit den positiven Erfolgen aufs engste verkettet. Auch wenn wir die von Ivan Illich angestellte Analyse über die Fortschritte im Transportwesen nicht in allen ihren harten Folgerungen übernehmen,[13] dürfen wir doch die negativen Seiten dieser Entwicklung nicht übersehen: die Luftverschmutzung, den störenden Lärm, der in die Wohnungen eindringt, die Erschöpfung karger Vorräte an Energie und an Rohmaterialien zur Errichtung von Bauten und Erzeugung von Energie, das Verschlingen von spärlich vorhandenem Acker- und Bauland für Eisenbahnen, Startfelder und alles, was dazu gehört, die immer größere Gefährdung des Lebens und der Gliedmaßen durch Unfälle und – was geradezu eine Ironie und Frustration darstellt – die Verringerung der tatsächlichen Mobilität trotz der steigenden Beschleunigung der Transportmittel. Je mehr Autos es gibt, desto langsamer kommt man damit in unseren Inner- und Kleinstädten voran; je mehr Ring- und Schnellstraßen gebaut werden, um diesen Nachteil zu beheben, desto entfernter vom Wohnquartier und Bestimmungsort müssen sie angelegt werden; je mehr und je größere Flugzeuge es gibt, desto ausgedehnter werden die Pisten und Flughäfen, desto entfernter vom Siedlungsgebiet und von den Stadtzentren müssen sie sein. Auch wenn man daraus nicht schließen darf, daß seit dem Fahrrad der Verkehr eigentlich nicht leichter und schneller geworden sei, lassen sich doch, abgesehen von den destruktiven Nebenwirkungen, die in die Entfaltung des Transportwesens gleichsam eingebauten Schranken nicht übersehen.

Das Kommunikationswesen

Die Kommunikationstechnik kann vielleicht vom ökologischen Gesichtspunkt aus als «sauber» bewertet werden, und sie hatte auf die Gesellschaft einen überaus günstigen Einfluß: sie machte bewußt, daß die Menschheit eine Schicksalsgemeinschaft bildet und förderte das gegenseitige Verständnis zwischen den verschiedenen Völkern, das Wissen um ihre Leistungen, und rief durch dieses Verständnis ein irgendwie organisiertes gemeinsames Bestreben hervor, Kommunikationsprobleme anzupacken, vom Hunger in Bangladesch bis zu den Erdbeben in Nicaragua. Wie sehr sie der Bildung und Erholung zugute kommt, braucht wohl kaum eigens erwähnt zu werden. Doch dieses Potential ist zugleich ein Zerstörungspotential, ein Fluch wie ein Segen. Die Gefahr, vom «Großen Bruder» überwacht und «gelaust» zu werden, der propagandistische Mißbrauch der Massenmedien, die Ausbeutung des Volkes durch die auf Profit ausgehende Reklame, und die mit der beständigen Zurschaustellung von Gewalttaten gegebenen Gefahren usw. stellen den üblichen Ausgangspunkt dar, um über die von den Massenmedien ausgehende Bedrohung zu reden. Eine heimtückischere Gefahr, die mit der Umwälzung des Kommunikationswesens uns droht, liegt vielleicht darin, daß man immer weniger imstande ist, mit der Fülle der von den Medien übermittelten «Mittei-

lungen» und der Unmenge der in Computern gesammelten und gespeicherten Information fertigzuwerden. Dieses Unvermögen könnte letzten Endes die Kommunikation verunmöglichen oder sie so nichtssagend machen, daß sie vielleicht arg irreführen würde, denn der immer größere Berg von Informationen könnte, wenn nicht auch die Fähigkeit, eine kluge Auswahl zu treffen, entsprechend zunimmt, das menschliche Urteilsvermögen auf verschiedensten Gebieten lähmen. Die Vervielfachung von Kommunikationskanälen und Informationsbanken führt nicht von selbst zu persönlicherer Gemeinschaft und informierteren persönlichen Urteilen. Und in einem bestimmten Entwicklungsstadium behindert sie vielleicht eher den persönlichen Fortschritt in dieser Richtung.

Die Arbeit

Man darf zwar die Auswirkungen der Technik nicht ausschließlich in der Veränderung der Arbeitsverhältnisse erblicken, doch erfuhr der Arbeitsplatz, wie er durch die Fabrik und den Industriebetrieb symbolisiert wird, durch sie den frühesten und einschneidendsten Wandel. Die Schattenseite der Einwirkung der industriellen Entwicklung auf Person und Gesellschaft hat die Aufmerksamkeit der Soziologen und Gesellschaftskritiker auf sich gelenkt. Die Zersprengung herkömmlicher Gemeinschaften und die Bildung anonymer entfremdeter Gesellschaften sowie die Verunstaltung der Landschaft stehen bei vielen Menschen in ihrer Beurteilung der Industrierevolution im Vordergrund. Und die gleichen Fehler will man in den Entwicklungsländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas wiederholen, während der Westen seit dem Aufkommen der Automation und Kybernation sich mit einer neuen Reihe von guten wie schlimmen Auswirkungen auseinanderzusetzen hat.[14] Und die Frage, wie weit der Industriekomplex, der alte und der neue, wesentlich der Ausbeutung und Sondergruppen dient und wie weit diese Ausbeutung durch das Gewicht der Technik selbst aufrechterhalten und verstärkt wird, ist für viele nachdenkliche Beobachter und Beteiligte ein entscheidendes Problem.[15]

Die Medizin

Die Technik, die sich auf das Wohnungs-, Transport- und Kommunikationswesen sowie auf die Arbeitsverhältnisse auswirkt, prägt das Gesellschaftsgefüge im Guten wie im Schlimmen und damit auch die Person, die in dieser Gesellschaft lebt. Man darf nicht meinen, dies stelle für die Einzelperson eine bloße Äußerlichkeit dar, wird sie doch bis in ihr Bewußtsein hinein zutiefst davon beeinflußt. Da es mit dem Empfinden und Erleben unserer Zeit in enger Verbindung steht, wirkt das moderne Arzneiwesen, eines der hervorragendsten Beispiele technischer Errungenschaften, noch unmittelbarer auf das Gepräge des einzelnen Menschen ein. Die Ausrottung vieler verhängnisvoller Epidemien sowie weniger ernster Gefährdungen der Gesundheit, die Steigerung der Lebenserwartung und die allgemeine Besserung der Gesundheit mögen als relativ makellose Errungenschaften gelten. Und doch bleibt die Ambiguität. Die Thalidomidaffäre bietet ein spektakuläres Beispiel für die Gefahren, die mit den in so vielerlei Hinsichten wirksamen modernen Arzneimitteln vielleicht noch immer gegeben sind. Man braucht zwar auch hierin die sehr extremen Folgerungen, die Illich zieht,[16] nicht ohne weiteres zu akzeptieren. Und doch sind viele, die mit Gesundheit und Krankheit zu tun haben, darüber besorgt, daß so viele Medikamente, deren Wirkungen, namentlich auf die Dauer, man nur vage kennt, so leicht erhältlich sind und ohne weiteres verordnet werden. Wie die Präparate für den Ackerbau, die Schädlingsbekämpfungs- und Düngemittel, ersetzen sie natürliche Vorgänge oder stören sie auf Wegen, die vielleicht doch ernsthaft gefährdend sind. Und, wie der Fall des Thalidomid gezeigt hat, werden davon nicht nur einzelne Fälle oder die jetzige Generation betroffen.

Auch abgesehen von den in sie gleichsam eingebauten Grenzen stellt die medizinische Technik vor Probleme, wie z. B. vor den Entscheid, ob die begrenzten Mittel für äußerst komplizierte Apparate – denken wir etwa an die «künstliche Niere» –, die nur einigen wenigen zugute kommen, eingesetzt werden sollen, oder für viel einfachere Vorrichtungen, von denen viele profitieren, wobei man auch noch berücksichtigen muß, wieviel schwieriger es ist, den aufs höchste ausgebildeten Ärzte- und Technikerstab zusammenzubringen, der für solche Apparaturen benötigt wird, als für ärztliches «Fußvolk» zu sorgen, das sich einer viel größeren Patientenschar annehmen kann. Wie auf allen andern Gebieten verfügt die Technik auch auf dem Feld der Medizin nur über begrenzte Mittel an Geld, Rohstoffen und Personal, und man hat auch hier schwierige Entscheide zu fällen, Entscheide, die zum Vorteil der einen und zum Nachteil der andern gereichen.

Das Bevölkerungswachstum

Die offensichtlichsten positiven Erfolge hat der medizinische Fortschritt darin gezeitigt, daß er die natale und perinatale Sterblichkeitsziffer drastisch reduziert und damit die Lebenserwartung überaus stark gesteigert hat. Dabei aber trat eine Rückwirkung zutage: das exponentielle Bevölkerungswachstum, das zur Sicherung der Ernährung, Ausbildung und Beschäftigung die abnehmenden Vorräte an Energie, Mineralien und Land und die entsprechende Technik mit ihren verheerenden Folgen immer stärker in Anspruch nehmen muß. Das Bevölkerungswachstum im heutigen Ausmaß und mit dem heutigen Bedarf an Strukturen stellt nach Meinung vieler Sachkundiger die größte Bedrohung für das Überleben der Menschheit auf diesem Planeten dar;[17] im besten Fall verstärkt es beständig die negativen Folgen jedes einzelnen Aspekts des technischen Wachstums enorm.

Die tiefere Ambiguität

Wir mußten auf die Ambiguität zu sprechen kommen, die in der Entfaltung der Technik liegt oder mit ihr zusammenhängt, damit wir den entsprechenden Rahmen haben, um über die sittliche Entscheidung zu diskutieren, vor die wir damit gestellt sind. Doch die Beachtung der negativen Seiten darf nicht den Blick für die positiven Seiten trüben. Ohne daß wir das Positive, das der heutige technische Fortschritt für so viele Menschen mit sich bringt, und die Möglichkeiten und Optionen, die er allen Menschen bietet, ebenfalls gebührend berücksichtigen, können wir die eigentliche Pein, die diese Ambiguität mit sich bringt, nicht verspüren. Wir haben uns bis jetzt bei der Darlegung dieser Ambiguität auf die erfreulichen und bedrohlichen Elemente beschränkt, die sich aus technischen Fortschritten auf einzelnen Gebieten ergeben. Doch diese Ambiguität im persönlichen und gesellschaftlichen Leben des Menschen, in Arbeit und Erholung, ist nicht erst mit der modernen Technik gegeben. Es läßt sich darüber streiten, wie weit die heutige Technik tiefere menschliche Zwiespälte bestätigt und verstärkt, ja schafft. Die «Entfremdung» des Arbeiters, namentlich die Entfremdung von seinem Werk, ist sicherlich älter als die neuere Technik, aber das Aufkommen der Industrialisierung mit der zur Automation führenden Arbeit am Fließband hat sie wohl enorm verstärkt und neue Formen von ihr geschaffen.[18] Doch die allmähliche Übertragung der mechanischen Arbeit auf Maschinen und die Verminderung der langen Arbeitsstunden, die früher zur Erreichung einer hohen Produktion benötigt wurden, sind selbstverständlich positiv zu bewerten. Auch die Entfremdung im gesellschaftlichen und politischen Sinn, wo so viele zur Bestimmung ihres Schicksals so wenig zu sagen haben, ist nicht etwas Neues. Doch ihr Umfang in einer bestimmten Gesellschaft, in einem einzelnen Staat oder in der internationalen Ordnung ist an dem Umfang der der modernen Technik zu Gebote stehenden Macht zur Hervorbringung von Wohlstand und zur Verbesserung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu messen. Die Knechtung und Ausbeutung, die man den fortgeschrittenen Ländern gegenüber den industriell noch weniger entwickelten Ländern vorwirft, stellen nichts Neues dar, doch hängen sie in der Form eines ökonomischen Neokolonialismus mehr mit der Technik der Pflugschar als der des Schwertes zusammen und sind deshalb vielleicht noch subtiler, universeller und noch schwieriger zu beheben. Die zweideutigen Resultate der Entwicklungshilfe, die den Graben zwischen Reich und Arm eher noch verbreitert als ausgefüllt hat, machten diese Schwierigkeit deutlich. Auf der persönlichen Ebene hat die von der modernen Technik ermöglichte Flut von Konsumgütern sich auf die Wünsche und Erwartungen und selbst die Bedürfnisse der Menschen so tief ausgewirkt, daß es naiv wäre, wollte man sie ohne weiteres als gut, konstruktiv oder richtig für sie ansehen. Diesen allgemeinen Hintergrund müssen wir im Auge behalten, wenn wir nun einige ethische Folgerungen ziehen, die für die Haltungen des Menschen zur Technik und für die Entwicklung und Anwendung der Technik gelten.

Die sittliche Verantwortung

Wenn es einer doppeldeutigen Realität gegenübersteht, die zugleich einen Segen und einen Fluch darstellt, sucht das Moralsubjekt zwischen den erfreulichen und den bedrohlichen Elementen zu unterscheiden und dem Segen zum Sieg über den Fluch zu verhelfen.[19] Wer das Moralsubjekt ist und wie die Unterscheidung zwischen Segen und Fluch zu treffen ist, sind grundlegende Diskussionsfragen.

Moralsubjekt und Moralobjekt[20]

Moralsubjekt ist selbstverständlich in erster Linie der einzelne Mensch. Unsere ganze Moraltheorie

und -praxis nehmen dies einfachhin an; wenn sie nicht auf dieser Grundlage aufbauen können (wie sehr diese letztlich auch gerechtfertigt ist), verlieren sie ihren streng moralischen Charakter und werden zu psychologischen oder soziologischen Studien und Praktiken. Der einzelne Mensch wird als moralisches Wesen angesehen, weil er fähig ist, zu wählen, weil es ihm freisteht, zu wählen, was er als gut oder als böse erkennt. Die menschliche Freiheit mit der damit präsumierten Erkenntnis ist das Wesensmerkmal des Menschen als Moralsubjekt, und eine gewisse Unterscheidung von gut und böse bei den an ihn herantretenden Entscheidungen (und nicht einfach in seinem Geist oder seiner Phantasie) bildet das entsprechende Objekt für seine sittliche Betätigung. Doch die Einzelperson ist nicht ein isoliertes Wesen und übt ihre Freiheit nicht in einem luftleeren Raum aus, denn das entsprechende Objekt ist ein Aspekt eines Gewebes von Wirklichkeit und Möglichkeit, auf den er im Wissen um die weiteren Maschen des Gewebes anspricht. Im Genuß und in der Ausübung seiner Freiheit ist das Moralsubjekt von der weiteren Gesellschaft abhängig, in der er zum Dasein gelangt ist und von der er seine moralischen Unterscheidungen und Praktiken lernt; er ist abhängig von der Zeit und der Geschichte, innerhalb deren er seine Befähigung entwickelt, zu unterscheiden, sich zu entscheiden und seiner Entscheidung gemäß zu handeln; abhängig vom Kosmos und dessen Kräften und Mitteln, die ihm die notwendigen Bedingungen zum menschlichen Leben und zu diesem seinem Sich-Entscheiden bieten. Seine Freiheit als Moralsubjekt ist gesellschaftlich, geschichtlich und kosmisch abhängig und bedingt. Dadurch, daß er diese seine Abhängigkeit anerkennt, und die Kräfte, die die Gesellschaft, die Geschichte und der Kosmos ihm anbieten, versteht und verwendet, kann er seine Freiheit am wirkungsvollsten ausüben.

Das entsprechende Objekt der sittlichen Wahl, dem er in jeder Situation gegenübersteht, enthält gesellschaftliche, geschichtliche und kosmische Elemente, weil dies eben die Welt ist, in der er lebt. Um sich für eine gültige Antwort zu entscheiden, muß er sich der Reihe nach bemühen, diese Elemente zu verstehen und zu respektieren.

Wer nach einer sittlichen Bewertung der technischen Entwicklung sucht, muß die gesellschaftlichen, geschichtlichen und kosmischen Dimensionen des Subjekts und des Objekts der sittlichen Entscheidung in Rechnung stellen. Wo eine dieser Dimensionen übersehen oder mißverstanden wird, kommt es zu einem sittlichen Fehlurteil. Doch müssen wir noch einige weitere Leitlinien ziehen, um dem Moralsubjekt behilflich zu sein, das Moralobjekt, um das es in seiner Entscheidung geht, richtig einzuschätzen.

Freiheit und Gleichheit[21]

Wenn man den einzelnen Menschen zum primären Moralsubjekt erklärt, ergeben sich daraus zwei ganz allgemeine sittliche Grundelemente. (Die Rolle der menschlichen Gruppe als Moralsubjekt, wovon später die Rede sein wird, ist eher als sekundär zu bezeichnen.) Ihr erstes ist das entscheidende Charakteristikum der Freiheit. Die für den moralischen Charakter der menschlichen Tätigkeit zentrale Fähigkeit, zu wählen, schließt um des sittlichen Lebens willen auch ein entsprechendes Recht zu wählen in sich, die Erfüllung der gesellschaftlichen, geschichtlichen und kosmischen Bedingungen, die dieses Recht fördern und schützen, wobei das Recht nicht sosehr als Recht eines Individuums zu individuellen Taten aufzufassen ist, sondern in einem breiteren, in einem gesellschaftlichen und geschichtlichen Sinn als Recht, innerhalb der unumgänglichen Schranken des gesellschaftlichen, geschichtlichen und kosmischen Lebens und namentlich in Anerkenntnis der Grenzen, die damit gegeben sind, daß man den andern Moralsubjekten die gleichen Rechte zugesteht, über sein Leben und sein Schicksal frei zu entscheiden. Hier stoßen wir auf ein zweites allgemeines Grundelement von sittlicher Bedeutung, auf das Charakteristikum der «Gleichheit», d.h. auf das Einverstandensein damit, daß auch alle andern Menschen das Recht besitzen, über ihr Leben und Schicksal frei zu entscheiden (freilich auch wieder in Berücksichtigung der gleichen Bedingungen und Grenzen).

Die zwei miteinander zusammenhängenden grundlegenden Fragen auch für die sittliche Bewertung der technischen Entwicklungen lauten also: Wie weit anerkennen, schützen und fördern sie die menschliche Freiheit? Wie weit ermöglichen sie in der Ausübung dieser Freiheit allen den gleichen Spielraum? Um für einen Augenblick zu den weiter oben erörterten allgemeineren Ambiguitäten zurückzukehren: Offensichtlich beeinträchtigen Knechtung und Ausbeutung auf örtlicher und internationaler Ebene die Freiheit einiger und verstoßen gegen die Forderung, alle gleich zu achten und zu behandeln. Soweit die Technik dazu gehandhabt wird, ist ihre Verwendung als

unmoralisch zu betrachten. Die enorme Zunahme von Optionen auf so vielen Gebieten und die Möglichkeiten, am Entscheid zwischen diesen Optionen teilzunehmen, die von der modernen Technologie geboten werden, bilden in dieser Hinsicht das erfreuliche Element, das dazu gebracht werden kann und sollte, über die Bedrohung durch Knechtung und Ausbeutung zu triumphieren. Von diesem Standpunkt aus ist die «Befreiung» in den politischen und wirtschaftlichen Strukturen zu gleichberechtigter Partnerschaft grundlegender als die scheinbar dringlichere «Gerechtigkeit» in der Zuteilung, über die wir nun reden müssen.

Gerechtigkeit[22]

Der Begriff der «Gerechtigkeit» in der Zuteilung der Güter, Dienstleistungen und Gelegenheiten zur persönlichen und gesellschaftlichen Entfaltung hängt eng mit der Dimension der Gleichheit zusammen, schließt aber mehr die kosmische Sphäre ein. Diesem Begriff liegt der Gedanke zugrunde, daß die Freiheit kosmisch bedingt ist. Ohne die erforderlichen kosmischen Grundlagen für zureichende Nahrung, Bekleidung, Wohnung usw. kann die menschliche Freiheit nicht im Vollsinn, ja nicht einmal im geringsten vorhanden sein. Alle Menschen haben ein Recht darauf, daß ihre menschliche Existenz und Freiheit in gleichem Maß geachtet werden. Die Güter und Hilfsmittel, die auf der Erde vorhanden sind, stehen im Dienst der Menschheit und dürfen nicht in erster Linie als Besitz einzelner Personen oder Gruppen angesehen werden. Die gesellschaftliche Bestimmung der Menschheit und die Interdependenz von Einzelnen und Gruppen, die sich durch die moderne Technik sosehr ausgeweitet hat, daß die Menschheit nun schließlich eine keimhaft universelle Gesellschaft bildet, bringt für den Privilegierten die Pflicht mit sich, für die Wohlfahrt des Benachteiligten zu sorgen. Wo die Technik verwendet wird, um die Gerechtigkeit in der Güterverteilung zu fördern, triumphiert dieser erfreuliche positive Aspekt wiederum über den bedrohlichen negativen Aspekt. Und obwohl keine technischen Fortschritte diesen Triumph über Nacht herbeizuführen vermögen, könnte doch in dieser Beziehung sehr viel mehr geleistet werden, wenn der sittliche Verantwortungssinn vorhanden wäre.

Dieser Verantwortungssinn muß den einzelnen Menschen beseelen, aber um wirkungsvoll zu sein, muß er den Einzelnen in seiner Gemeinschaft, als Mitglied einer Gruppe erfüllen. Der Entscheid, dessen es bedarf, um für eine gerechte Güterzuteilung zu sorgen und auf weiter Ebene Knechtung und Ausbeutung zu verhüten, muß ein Gruppenentscheid sein, den Staaten und Staatsgruppen treffen. Der Einzelne ist hilflos; in freiwilligen und vorgegebenen Gruppen hingegen kann er seine Wahlfreiheit für Gerechtigkeit, Gleichheit und Freiheit einsetzen. Die Gruppe auf den verschiedenen nationalen und übernationalen Ebenen wird so zum Träger der sittlichen Entscheidung, darf aber nicht in Selbstwiderspruch, in eine Haltung der Gleichgültigkeit gegenüber ihren verschiedenen Untergruppen und einzelnen Mitgliedern oder in Gegensatz zu ihnen geraten. Die Führung so auszuüben, daß entsprechende Beschlüsse unter möglichst voller Beteiligung der betreffenden Gemeinschaften gefaßt werden, ist eine der größten moralischen Forderungen unserer Zeit. Man verfügt über die technischen Mittel, um dieser Forderung zu entsprechen, sie zu ignorieren oder zu vereiteln.

Entwicklungstechnik und geschichtliche Bedingungen

Die Gerechtigkeit in der Güterverteilung, die von den darbenden Völkern immer dringlicher und offener gefordert wird, verlangt den sittlichen Verantwortungssinn und den politischen Willen, die technischen Mittel, über die wir verfügen, in Richtungen zu lenken, in die sie bis anhin noch selten gesteuert worden sind. Die Transporttechnik, die im Westen auf die Steigerung der Geschwindigkeit und des Reisekomforts ausgegangen ist, sich auf Raumfahrten begeben und, was bedrohlicher ist, auf die Mobilität der Kriegsführung konzentriert hat, könnte und sollte wirksamer zur Beförderung unentbehrlicher Güter wie Lebensmittel und Kleiderstoffe zu den notleidenden Hunderten von Millionen Menschen rings um den Erdball eingesetzt werden. Wenn auch diese Betätigung zunächst zur Behebung eines vorhandenen Notstandes dient, so ist sie doch auch notwendig für die Zukunft, wie sie sich für all das voraussehen läßt. Die Entwicklungshilfe an Ort und Stelle ist zwar, auf die Dauer besehen, offensichtlich nutzbringender. Doch die Anstrengungen in dieser Richtung dürfen nicht auf Kosten der Freiheit und Gleichheit gehen, so daß immer mehr Menschen noch abhängiger werden und zu ihrem Leben immer weniger zu sagen haben. Ein Teil der Entwicklungshilfe und -technik neigte schwer nach dieser Richtung. Und wenn dieser

technische Beistand die Menschen, denen er zuteil wird, respektieren und ihre Selbstbestimmung über ihr Leben fördern will, muß er ihrer gesellschaftlichen und geschichtlichen Situation Rechnung tragen. Die westliche Industrie hat eine Technik entwickelt, die eines sehr großen Kapitaleinsatzes bedarf und mit nur sehr wenigen Beschäftigten auskommt, während man in den Entwicklungsländern sehr oft eine Industrie mit einem hohen Beschäftigungspotential und niederen Kapitalkosten pro Arbeitsplatz benötigt: nicht eine kapitalintensive, sondern eine arbeitsintensive Industrie. Darum ist eine andere, «mittelmäßige» Technik erfordert.[23] Von einem anderen geschichtlich-gesellschaftlichen Standpunkt aus sollte der technische Beistand den herkömmlichen Beziehungsstrukturen in der Gesellschaft Rechnung tragen mit ihrer Kompetenzenverteilung, ihrer Vorsorge für Notleidende und Notlagen, für Jung und Alt, für Mittellose und Vereinsamte; er sollte diese Strukturen nicht einfach zerreißen, ohne für andere Alternativen zu sorgen. Da wir aus den Anfangsstadien der industriellen Entwicklung eine Lehre ziehen können, sollten die Fehler, die der Westen gemacht hat, nicht gedankenlos anderswo wiederholt werden, wie das bei der Einführung der modernen Technik bereits vielerorts offensichtlich der Fall ist. Die Bestrebungen, eine gerechte Güterverteilung und Entwicklung zu erreichen, sollten Anlaß dazu sein, die gesellschaftlichen und kosmischen Bedingungen zu verbessern, nicht aber neue Bedingungen herbeizuführen, die die grundlegende menschliche Freiheit und Gleichheit beeinträchtigen.[24]

Die Technik und die künftigen Geschlechter

Die geschichtliche Dimension, die im Handeln jedes Menschen gewahrt und respektiert werden muß, erstreckt sich nicht nur in die Vergangenheit. Die Gegenwart hat auch eine Verpflichtung gegenüber den kommenden Generationen und muß auch auf die gesellschaftlichen und kosmischen Bedingungen, unter denen diese zu leben haben werden, Bedacht nehmen, denn diese werden, ob man sich nun dessen bewußt ist oder nicht, vom Gebrauch, den man jetzt von der Technik macht, mitbestimmt. Die jetzigen günstigen Voraussetzungen für die Gesundheit, die so vielen Menschen zugute kommen, sind den Anstrengungen zu verdanken, die die Vergangenheit auf dem Gebiet der Gesundheitspflege unternommen hat, und umgekehrt werden sie sich auf das körperliche Wohlbefinden der kommenden Generationen auswirken. Die Thalidomidtragödie liefert nur die dramatischen Schlagzeilen, die uns darauf aufmerksam machen, wie künftige Geschlechter in Mitleidenschaft gezogen werden können. Die ganze biologische und psychologische Zukunft der Menschheit wird durch die technischen Entwicklungen auf dem Gebiet der Medikamente und des Ackerbaus, des Transport- und Wohnungswesens sowohl im guten wie im schlimmen Sinn immer stärker beeinflußt. Und wiederum besteht die moralische Verpflichtung, zwischen dem Potential zum Guten und dem Potential zum Schlimmen zu unterscheiden, eingedenk der kosmischen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Bedingungen, unter denen der Mensch in Freiheit für alle seine Erfüllung finden soll.

Auf dem medizinischen Feld im engern Sinn stellt uns dies vor den Entscheid, ob man den kargen Vorrat an Hilfsmitteln und Personal für aufwendige technische Apparaturen zum Nutzen einiger weniger Kranker einsetzen soll, wobei man sich entsprechend weniger der Nöte der vielen annehmen kann. Einige der Schwierigkeiten, vor denen man bei solchen Entscheiden steht, würden dahinfallen, wenn z. B. über Entwicklungen in der Arzneiindustrie, die gegenwärtig dem «Markt» überlassen bleiben, eine strengere Kontrolle ausgeübt würde. Ein Sprecher der Weltgesundheitsorganisation sagte kürzlich in Genf,[25] daß um die dreißig- oder vierzigtausend Arzneimittel im Umlauf sind, während drei- bis vierhundert vollauf genügen würden. Und zweifellos würden einige der charakteristischen Krankheiten des Westens, wie z. B. Kreislaufstörungen und Fettleibigkeit, durch einen andern, gesünderen Lebensstil viel wirksamer bekämpft oder verhindert als durch technische Behandlungen und Entwicklungen. Ein Lebensstil, worin der Mensch sein Schicksal mehr in die eigene Hand nehmen würde, überließe viele medizinische Hilfsgüter solchen, die ihrer unbedingt bedürfen. Da, wo die medizinische Technik sich damit beschäftigt, das Leben eines Menschen, der eigentlich ein lebendiger Leichnam ist, zu erhalten, oder dann zur Euthanasie Zuflucht nimmt, sollte eine realistischere Einschätzung des Lebens wie des Todes zum Lebensstil gehören. Bei einer solchen Geisteshaltung könnten auftauchende Probleme wie das der künstlichen Genveränderungen eine angemessene ethische Bewertung finden, die gebührend auf die kosmischen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Bedingungen Rücksicht nimmt, worin die

Menschen als freie, gleichberechtigte Wesen in Freude ihr Menschsein leben können.

Die Erschöpfung der Ressourcen und die Pollution

Die Ausrichtung nach der Zukunft sowie seine jetzige soziale Verantwortung gestatten es dem Menschen nicht mehr, vor der Auswirkung der jetzigen Technik auf die beschränkten Ressourcen der Erde und vor der von der Technik verursachten Umweltzerstörung die Augen zu schließen. Mit den kargen Rohstoffen haushälterisch umzugehen, Alternativen zu entwickeln, zu rezyklieren, eine umweltfeindliche Technik aufzugeben und sie durch eine umweltfreundliche zu ersetzen, sind selbstverständliche, ja geradezu banale Forderungen. Dennoch bleiben die grundlegenden Fragen: Wie soll dies in die Tat umgesetzt, nach welchen Kriterien soll entschieden werden und wer soll die Entscheidung treffen? Die Parole «Kein weiteres Wachstum mehr!»[26] nimmt die Überbeanspruchung der Ressourcen und die Gefährdung des Ökosystems sehr ernst, berücksichtigt aber nicht genügend die Last, die eine solche Politik der westlichen Welt auferlegen würde, den ökonomischen und sozialen Umbruch, den sie mit sich bringen würde, und sie übersieht auch, daß das Ziel eines Wachstums im technologischen und ökonomischen Sinn für die Entwicklungsländer nicht aufgegeben werden darf, sofern man Sinn für Gerechtigkeit hat und nicht drastische Folgen für die jetzigen und künftigen Populationen in Kauf nehmen will.

Das andere Extrem der Parole «Die Technik wird uns durchhelfen» ist nicht weniger unbefriedigend, obwohl ihr zugutezuhalten ist, daß sie uns von neuem darauf zu achten zwingt, daß wir die Technik mehr im öffentlichen Interesse als im privaten Interesse besonderer Gruppen kontrollieren und handhaben. Die Möglichkeit, Informationen zu speichern und zu reproduzieren, und die Verwendung hochgezüchteter Computermodelle, um die möglichen Folgen bestimmter Strategien vorauszusagen, könnten überaus nützliche Dienste leisten, um wirksame Mittel zur Lösung dieser Probleme ausfindig zu machen.[27]

Der vielleicht wichtigste Schluß, der sich aus den beiden extremen Lösungsvorschlägen ergibt, ist die Einsicht, daß die Technik aus unsern Gesellschaftsstrukturen und -bedürfnissen kaum mehr wegzudenken ist und nicht in einem bestimmten Stadium gestoppt und aufgegeben werden kann. Die Probleme sind nicht sosehr technologischer Natur im engen Sinn, sondern mehr sozialer Art mit politischem und moralischem Einschlag. Wenn sie gelöst werden können, dann nur mit Hilfe einer Technik, die man in den Dienst der Menschheit stellt statt sich ihrer als einer Herrin zu unterwerfen.

Diese Herrschaft über die Technik und die Güter, die sie hervorbringt, läßt sich nur denken, wenn sie in Zusammenarbeit auf internationaler wie auf nationaler Ebene, ja vielleicht auf globaler Ebene angestrebt wird. Und wenn sich nicht neue Knechtungs- und Ausbeutungsformen herausbilden sollen, müssen die im nationalen, internationalen und selbst globalen Rahmen zu treffenden Entscheide unter Mitwirkung von Untergruppen und Einzelpersonen getroffen werden. Die verschiedenen Vorschläge für eine Globalstrategie mit dezentralisierter Kontrolle mögen utopisch erscheinen, doch enthalten sie gewisse Grundwahrheiten, die wir zum Schaden der Menschheit übersehen.[28]

Die Kriterien für diese Entscheide drehen sich hauptsächlich um den Wert des Menschseins, wie das in verschiedenen Formen – Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit – zum Ausdruck gebracht wird und auch auf verschiedenen Ebenen, auf der individuellen und der gesellschaftlichen (mit Einschluß der geschichtlichen) sowie auf der kosmischen, z.B. auf der biologischen Ebene. Bei alledem werden manchmal der Kosmos, insbesondere die natürliche Umwelt, das Ökosystem und die Biosphäre (verschiedene, doch miteinander zusammenhängende Begriffe) bloß als Rahmen für die menschliche Anstrengung und als Rohstoffquelle ohne Eigenwert angesehen. Es spricht viel für die Ansicht, daß das westliche Denken von dieser Idee der «Herrschaft des Menschen über die Natur» beherrscht war und so dem «Raubbau an der Natur» frönte, was zu so schlimmen Schäden für die Umwelt und den Haushalt der Natur geführt hat. Wir können uns hier nicht eingehend mit der Frage befassen, wie weit dies wirklich der Fall war (und wie weit dies der jüdisch-christlichen Tradition angelastet werden kann).[29] Der Vorwurf stimmt sicher bis zu einem gewissen Grad, aber nun wird eine ausgewogenere Haltung gefordert, worin der Respekt des Menschen vor der Natur sich mit dem Respekt des Menschen vor dem Menschen paart. Der Mensch steht ja zugleich in Kontinuität und in Diskontinuität zur Natur. Das Übersehen der Kontinuität trägt viel Schuld an der ökologischen Spannung und Zerstörung, die wir heute feststellen. Das Übersehen der Diskontinuität und das Bestreben, den Menschen in

seiner natürlichen Umwelt aufgehen zu lassen, als ob er bloß eine Verbindung von Molekülen unter andern sei,[30] würden ihn als moralisch handelndes Wesen ausschalten und seine Bemühungen, die natürlichen Kräfte und Stoffe zu respektieren, zu ihnen Sorge zu tragen und mit ihnen zusammenzuwirken, sinnlos machen. Nur wenn der Mensch sich um diesen Respekt, diese Obsorge und dieses Zusammenwirken bemüht, wird er schließlich erreichen, daß seine Technik für ihn nicht mehr eine Bedrohung, sondern eine Gabe darstellt, die ihn – auch als gegenseitige Gabe – in Harmonie mit der Natur versetzt.

[1] Der «Shorter Oxford English Dictionary» definiert «technology» als «das wissenschaftliche Studium der praktischen Künste, der Handwerke», läßt aber auch den übertragenen Sinn von «Gesamtheit der praktischen Künste» gelten. Der weitere Sinn, in dem ich das Wort nehme, läßt sich leicht aus Werken ersehen wie z.B. Kranzberg / Pursell (Hrsg.), Technology in Western Civilization (Oxford University Press 1967). Vgl. Drucker, Technology, Management and Society (London 1970) Kap. 3, 4, 5, 7 und 11. Anm. d. Übers.: Wir geben deshalb «technology» hier nicht mit «Technologie», sondern mit «Technik» wieder, da der Verfasser das Wort nicht im Sinn einer Technikheorie nimmt, sondern ganz im Sinn der Definition, die W. Bernsdorf von der «Technik» gibt: «die menschliche Beherrschung der Naturkräfte durch praktische Anwendung der mit wissenschaftlichen Methoden erkannten Naturgesetze» (Wörterbuch der Soziologie 3 [Fischer Taschenbuchverlag 1972] 843).

[2] Drucker aaO. nimmt an, vor etwa siebentausend Jahren sei eine «Bewässerungsrevolution» erfolgt.

[3] Vgl. Kranzberg / Purcell aaO.; Drucker aaO.; Moorman (Hrsg.), Science and Technology in Europe (London 1968).

[4] Vgl. E. G. Mesthene, Technology and Values: K. Vaux (Hrsg.), Who shall live? (Philadelphia 1970) 55ff.

[5] Drucker aaO. 110ff. («The First Technological Revolution»).

[6] Die nun in allen Sprachen vorhandene Literatur über dieses Thema ist so überreich, daß sich nicht einmal der Versuch lohnt, eine repräsentative Auswahl zu treffen.

[7] Drucker aaO. 47ff.

[8] Dem entspricht der Titel eines lesenswerten Buches von Jacques Ellul, The Technological Society (New York 1964).

[9] B. Ward / R. Dubos, Only One Earth (London 1972) ist ein klassisches Beispiel für die hierüber vorliegende reiche Literatur.

[10] Vgl. A Blueprint for Survival, veröffentlicht von den Herausgebern des «Ecologist» (London 1972). Dieses Buch schöpft reichlich aus: Man's Impact on the Global Environment: The Study of Critical Environmental Problems (MIT PRESS) – eine sehr autoritative Studie einer Gruppe von führenden amerikanischen Wissenschaftlern – und aus D. Meadows u.a. (Hrsg.), Die Grenzen des Wachstums. Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit (Stuttgart 1972 und rororo Sachbuch 6825); dieser Bericht wird, was seine Methoden und Schlußfolgerungen betrifft, weit mehr diskutiert (vgl. W. L. Oltmans, «Die Grenzen des Wachstums» pro und contra (rororo Sachbuch 6879).

[11] A Blueprint 23–24.

[12] Vgl. B. Ward / R. Dubos aaO. usw.

[13] I. Illich, Energy and Equity (London 1974); Selbstbegrenzung. Eine politische Kritik der Technik (Hamburg 1975).

[14] Vgl. «The Triple Revolution», ein Brief an Präsident Lyndon B. Johnson, 22. März 1964, veröffentlicht in: E. Fromm (Hrsg.), Socialist Humanism (London 1967) 409ff.

[15] Vgl. z.B. H. Marcuse, Der eindimensionale Mensch (Neuwied-Berlin [7]1969).

[16] I. Illich, Medical Nemesis (London 1975); Die Enteignung der Gesundheit (Reinbek b. Hamburg 1975).

[17] Vgl. A. S. Nash, A Blueprint. Food, Population and Man's Environment: R. H. Preston, Technology and Social Justice (London 1971).

[18] Vgl. H. Marcuse aaO.; The Triple Revolution; M. Neil, The Phenomenon of Technology: Liberation or Alienation of Man: E. Fromm (Hrsg.) aaO.

[19] Vgl. E. McDonagh, Gift and Call (Dublin 1975).

[20] Eingehender dargestellt in: Gift and Call, Kap. 3: The Moral Subject.

[21] Eine nützliche, Freiheit und Gleichheit im ähnlichen Sinn beleuchtende Abhandlung über die Werte in der Sozialethik findet sich in: R. S. Downie, Roles and Values (London 1971) 25–55.

[22] Vgl. J. Rawls, A Theory of Justice (Cambridge Mass. 1971), namentlich Kap. 1, 2 und 5.

[23] Ein gutes Beispiel dafür gibt J. V. Taylor, Enough is Enough (London 1975) 89.

[24] In seinem einflußreichen Werk «Small is Beautiful» (London 1972) und einer Reihe von Aufsätzen wie «What is happening to Intermediate Technology»: Frontier Vol. 9, Nr. 11, Summer 1972, betont E. F. Schumacker, daß Wirtschaft und Technik dem Volk und seinen Bedürfnissen unterzuordnen seien.

[25] BBC Rundfunksendung, Juni 1975.

[26] Vgl. D. Meadows u.a. (Hrsg.), Die Grenzen des Wachstums aaO. und die nachfolgende Diskussion.

[27] M. Mesarovic / E. Pestel, Mankind at the Turning Point. The Second Report to the Club of Rome (London 1975) berücksichtigt die an «Die Grenzen des Wachstums» geübte Kritik, nimmt zu der Beziehung zwischen Wachstum, Stabilität und Entwicklung eine realistischere Haltung ein und schlägt zur Behandlung dieser Probleme ein flexibleres Modell vor.

[28] Vgl. A Blueprint und Mankind at the Turning Point.

[29] In einem sonst wertvollen Aufsatz (Removing the Rubbish: Encounter Vol. XLII, Nr. 4, April 1974) stellt John Passmore die ungerechte Behauptung auf, die christliche Theologie vermöge dem ökologischen Appell nach «Obsorge und Zusammenarbeit» nicht gerechtzuwerden.

[30] Dies entspricht irgendwie der Philosophie von A. Blueprint.

Übersetzt von Dr. August Berz

ENDA MCDONAGH

ist Professor für Moraltheologie, Leiter der Nachdiplomstudien, Dekan der Theologischen Fakultät des St. Patrick's College zu Maynooth (Irland). Er veröffentlichte u.a. als Herausgeber: The Meaning of Christian Marriage (1963), Moral Theology Renewed (1965), als Verfasser: Roman Catholics and Unity (1962), A Declaration on Religious Freedom (1966), Invitation and Response (1973), Gift and Call (1975).

Joseph Nash

Des Menschen Verantwortung für die Umwelt

Die Ökologie macht uns heute verständlich, wie die frühere Ausbeutung der Erde zum Konflikt mit der Natur führen mußte. In diesem Beitrag möchte ich zeigen, daß die Menschheit so eng an ihre Umwelt gebunden ist, daß sie nur dann überleben kann, wenn sie diese vor weiterer Zerstörung bewahrt. Die Umwelt ist in die Verantwortung des Menschen gestellt. Ich möchte die Reichweite dieser Verantwortung noch ausweiten und zeigen, wie sie sich in den Bereichen von Schöpfung und Erlösung verwirklicht.

I. Wissenschaftliche Perspektive

Vor der industriellen Revolution mußte der Mensch um sein Überleben kämpfen. Nur große menschliche Anstrengung konnte der Erde ausreichende Nahrung und Schutz abgewinnen. Die Umwelt schränkte das menschliche Leben ein und schien die Oberherrschaft zu haben. Die Abhängigkeit des Menschen von ihr schien sich dann mit der Entwicklung der modernen Wissenschaft zu verändern. Die Erfahrungswissenschaften brachten das Verständnis für die Natur. So konnte der Mensch beginnen, sich die Natur zu unterwerfen und sie sich dienstbar zu machen. Dieser Gebrauch des Wissens für praktische Zwecke charakterisierte die Entstehung der modernen Technologie. Dem Menschen wurde bewußt, daß er eine neue Macht über seine Umwelt gewonnen hatte. Sie wurde der menschlichen Kontrolle unterworfen. Die Geschichtswissenschaft entdeckte die frühen menschlichen Anstrengungen, sich in der Welt ein sicheres Heim zu schaffen. Mit der Entstehung der neuen Technologie wurde die physische Welt weitestgehend umgestaltet. Dies geschah in der Absicht, sie zu humanisieren oder sie mit positiven Werten für den menschlichen Fortschritt auszustatten. Die traurige Wirklichkeit, daß diese Anstrengung tatsächlich zur teilweisen Zerstörung der Umwelt führte, ließ mehr und mehr umweltbewußte Gruppen entstehen.

Einige Gruppen, wie beispielsweise der Sierra Club, haben in den Vereinigten Staaten eine lange Geschichte. Einige begannen mit dem Ziel, Gebiete von einzigartiger Naturschönheit zu erhalten. Andere befürworteten einen sinnvolleren Gebrauch der Naturschätze des Landes. Aber die wachsende Erschöpfung der natürlichen Ressourcen wog gering gegenüber dem Bedürfnis der Nation, sich zu industrialisieren. Erst das wachsende Maß einer Vielfalt von Verschmutzungen erregte die allgemeine Aufmerksamkeit und erzwang eine Besinnung auf die Nutzung der Umwelt durch den Menschen und seinen Platz in ihr. Mit zunehmender öffentlicher Unterstützung konnte der Kongreß eine Umweltschutzbehörde errichten, 1970 die «Clean Air Act» erlassen und weitere Maßnahmen wie die Wiederurbarmachung verödeter Ländereien vorschlagen.

Inzwischen ist die öffentliche Unterstützung, die in den frühen siebziger Jahren so bedeutend war, wieder geschwunden. Saubere Luft würde die Kontrolle der Verschmutzung durch Autos erfordern und dies würde höhere Preise zur Folge haben. Wenn weniger Autos gekauft werden, würde die Produktion abnehmen, Arbeiter in der Autoindustrie müßten entlassen werden und die Unternehmen würden Verluste erleiden oder geringere Einnahmen haben. Die gegenwärtige hohe Inflationsrate in der ganzen Wirtschaft erschwert die Situation weiter. Viele schlugen schon die Abschaffung der Verschmutzungskontrollen zur Entlastung der Wirtschaft vor. Wachsender Druck wie dieser drohen die Errungenschaften der Umwelt-Lobby wieder zunichte zu machen. Aber wie lange kann eine Nation Umweltrücksichten den wirtschaftlichen und politischen Zielen unterordnen? Ist die Umweltproblematik nicht von so fundamentaler Wichtigkeit, daß keiner überleben wird, wenn diese Priorität nicht eingesehen wird?

Viele verstehen den Zusammenhang von lebenden Organismen und Umwelt nur in der Sicht ihrer eigenen Nahrungsbeschaffung. Amerikaner beispielsweise essen Rindfleisch von Rindern, die auf Weiden gezüchtet und dann mit Kornfutter gemästet wurden. Früher jagte der amerikanische Indianer den Büffel, der sich von den gleichen Weiden nährte. Diese Darstellung eines Nahrungskreislaufes beginnt mit der unbelebten Umwelt als der Quelle von Rohmaterialien und Energie. Grüne Pflanzen absorbieren Substanzen und verwandeln sie in organische Formen durch die Einwirkung von Sonnenlicht. Die Pflanzen stellen die Nahrung für einige Tierarten, die Pflanzen-

fresser, die wiederum zur Nahrung der Fleischfresser werden. Das letzte Glied in dieser Kette ist der Zersetzer, wie beispielsweise die Verwesungsbakterien in Erde und Wasser. Sie zerlegen totes organisches Material in weniger komplexe Substanzen und bereiten sie so für die künftige Wiederverwendung auf.

In Wirklichkeit ist die Kette etwas komplexer als die einfache Nahrungskette Gras–Rind–Mensch. Jeder Konsument kann ja verschiedene Nahrungsquellen haben. Ein Mensch konsumiert zum Beispiel zum Fleisch noch Getreide und Gemüse. Habichte ernähren sich sowohl von Feldmäusen als auch von Kaninchen. Diese Vielfalt der Nahrungsquellen fügt der Nahrungskette noch Seitenzweige hinzu, so daß sie eher wie ein Spinngewebe aussieht. Wenn eine Strähne in diesem Gewebe reißt, so halten dennoch alle anderen Strähnen das Spinnennetz zusammen. Wenn jedoch ein Glied in einer Kette bricht, so ist die Kette zerstört. Eine Vielfalt von Nahrungsquellen macht das Gefüge komplexer und darum stabiler, d.h. je größer die Komplexität, desto größer ist die Stabilität des ganzen Gewebes. Jeder Organismus innerhalb dieses Gefüges hat eine bessere Überlebenschance, denn das ganze Gewebe ist stabiler.

Auf diesem Hintergrund wird die Besorgnis über die Trans-Alaska-Pipeline verständlicher. Ihr Bau wird das delikate Gleichgewicht der wenigen Arten, die unter diesen harten Bedingungen lebensfähig sind, stören oder gar zerstören. Da dieses Gefüge nur wenige Arten enthält, darum ist es wenig verzweigt. Dieses Gefüge ist darum auch zerbrechlicher und labiler.

Was Menschen normalerweise in ihrer täglichen Erfahrung über die Zusammenhänge zwischen Organismen und ihrer Umwelt beobachten können, haben Umweltforscher systematisch untersucht und erarbeitet. Diese Ökologen studieren die Einheit von Lebewesen und ihrer Umwelt, eine Einheit, die mit dem Begriff Ökosystem ausgedrückt wird. Das Ökosystem umfaßt die Fülle aller Organismen eines bestimmten Gebiets in ihrer Interaktion mit der physikalischen Umwelt, in dem ein Energiestrom zu eindeutig definierbaren Nahrungsketten, zu biotischer Vielfalt und einem zyklischen Austausch von Stoffen zwischen den lebenden und den unbelebten Partnern führt.[1]

Da für die Fortsetzung des Lebens alle wesentlichen Stoffe verfügbar sein müssen, ist die Verwesung toter Organismen für die Freisetzung dieser Stoffe für den Wiedergebrauch unverzichtbar. Jede Substanz hat ihren eigenen zyklischen Kreislauf durch Organismus und Umwelt. Diese Stoffe speichern die Sonnenenergie, wenn Grünpflanzen sie in Nährstoffe umwandeln. Die Nährstoffe transportieren diese Energie, um damit die Lebenstätigkeit in anderen Organismen zu unterstützen. Die Menge der verfügbaren Energie begrenzt das Ausmaß verfügbaren Lebens. Grünpflanzen absorbieren nur einen Teil der gesamten Sonneneinstrahlung auf der Erde. Der größte Teil der Sonnenenergie erhitzt Land und Wasser. Im Lauf der Zeit wird fast die ganze Energie zu Hitze, die in den Weltraum zurückstrahlt.

Die Sonne beeinflußt die physikalischen Bedingungen wie Temperatur, Winde und Niederschlag, um nur einige wenige der physikalischen Faktoren zu nennen, die das Ausmaß der lebenden Organismen begrenzen. Andere Einflüsse sind biologischer Art. Wenn beispielsweise die Kaninchen zunehmen, so nehmen in der Folge auch die Kaninchenräuber zu. Aber die größere Zahl der Räuber dezimiert die Kaninchen dann rascher, als sie ihre Verluste wieder ausgleichen können. Weniger Kaninchen aber führen dann wieder zur Verminderung der Räuber. Dieses Beispiel zeigt, wie im Ökosystem immer ein Wechsel vorhanden ist, aber auf eine Weise, daß ein Wechsel immer einen anderen mitbedingt und sich so ein Gleichgewicht einstellt. Dies ermöglicht die Entwicklung oder Evolution eines Ökosystems. Da die Gesamtheit aller Organismen die physikalische Umwelt langsam verändert, wird sie damit zugleich für neue Populationen geeignet, die gegebenenfalls die alten ersetzen. Die Gesamtheit der Organismen wird schrittweise ausgewechselt, so daß ein neues Ökosystem entsteht. Dieser Vorgang verläuft so, daß sich auf jeder Stufe der Entwicklung ein neues Gleichgewicht und eine neue Stabilität einspielen.

Nur der Mensch kann versuchen, in diese Mechanismen störend einzugreifen. Sein Einfluß mag subtil sein und erst nach langer Zeit wirksam werden, er kann jedoch ein Ökosystem ernsthaft schädigen. Während der letzten 25 Jahre hat menschliche Tätigkeit die Umwelt weitgehend verschmutzt. Diese Verschmutzung ist ein sehr komplexes Problem. Sie bedeutet eine Verschlechterung der Umwelt.[2] Diese Verschlechterung kann wie der Schmutz und Lärm in einer Stadt eine Sache der Ästhetik sein, die den Menschen belastet. Aber diese Verschmutzung kann auch einen wirklichen Schaden für das Ökosystem bedeuten. Verschmutzung ist nicht ganz das gleiche wie Abfall. Jeder lebende Organismus produziert Abfall, aber

im allgemeinen können andere Organismen diese Abfallprodukte wieder verwerten. Verschmutzung tritt dann ein, wenn der Abfall nicht mehr weiterverwertet werden kann, so daß das Ökosystem geschädigt wird. Eine Stadt kann einen Fluß überlasten, wenn sie dem Wasser mehr Abwässer zuführt, als die Bakterien abbauen können. Dann sinkt der Sauerstoffgehalt unter das für die Erhaltung höherer Organismen nötige Niveau ab, so daß diese umkommen. Oder die menschliche Industrie kann in die Umwelt Stoffe einführen, die die Natur nicht entsprechend aufarbeiten kann. Schwere metallische Substanzen wie Quecksilber oder Blei können Organismen vergiften. Synthetische Stoffe wie DDT können sich in Geweben anhäufen. DDT schwächt die Fortpflanzungsfähigkeit von Vögeln und gefährdet so ihr künftiges Überleben. Wenn alles Leben voneinander abhängig ist, dann gefährdet die Bedrohung auch nur einer Art alle anderen in diesem Ökosystem mit, den Menschen eingeschlossen. Dann ist sein eigenes Überleben bedroht.

II. Die Verantwortung der Menschheit

Der Mensch ist wie jedes Lebewesen von seiner Umwelt abhängig. Heute meinen viele Wissenschaftler, daß die Bedrohung des Ökosystems Vorrang vor allen anderen Überlegungen haben muß. Jacques Cousteau vertrat diese Sicht am 18. Oktober 1971 vor einem Wirtschaftsunterausschuß des Senats der Vereinigten Staaten. Er widmete sein Leben der Erforschung der Ozeane, die den besten Einblick in die Bedingungen der Biosphäre gewähren, denn diese Gewässer bedecken 70 Prozent der Erdoberfläche. Ihre ungeheure Größe verführt zu der Ansicht, kein menschlicher Angriff könnte ihnen schaden. 30 bis 50 Prozent des Lebens in ihnen ist jedoch bereits abgestorben, und wenn man nicht bald anders mit ihnen umgeht, so werden sie nach seiner Schätzung in 50 Jahren völlig tot sein. Städte und Industrien haben ihre Abfälle in die Flüsse entleert, die sie in die Ozeane führen. Öltanker pumpen ihre Rückstände ins Meer. Einige Nationen betreiben praktisch unbegrenzten Fischfang. Cousteau warnt wegen der Verschlechterungen, die er in den letzten zwanzig Jahren beobachtet hat. «Wir wissen, daß der Zyklus des Lebens auf das engste mit dem Zyklus des Wassers verbunden ist, so daß alles, was man dem Wasser antut, ein Verbrechen gegen das Leben ist. Wenn wir selbst auf dieser Erde überleben wollen, so muß vor allem das Wassersystem lebendig bleiben... Es gibt im Grunde nur eine Verschmutzung, denn alles, jede chemische Substanz, ob in der Luft oder an Land, wird schließlich im Ozean landen... Das Ziel ist, den Zuflüssen alle möglichen Produkte fernzuhalten. Das ist vorstellbar. Haltet eure giftigen Stoffe innerhalb eurer Zäune. Das ist die einzige Lösung.»[3]

Es gibt noch viel Unwissenheit und viele Mißverständnisse über die Beziehung zwischen der menschlichen Rasse und der Erde. Die Allgemeinheit wehrt sich gegen die Vorstellung, der Mensch könnte die Ozeane ernsthaft vergiften. Die Industrie macht sich mehr Sorgen über die Kosten der Verschmutzungskontrollen und über die Geldstrafen als über den Schutz der Umwelt. Der Mangel an ausreichenden wissenschaftlichen Untersuchungen mag zum Teil als Entschuldigung herhalten. Wenn man auch noch nicht viel über Ökosysteme weiß, so sollte diese Ungewißheit nicht unsere Gewißheit über die allgemeinen Fakten beeinträchtigen, die Vorsicht gegenüber dem Mißbrauch der Erde geboten erscheinen lassen.

Obwohl kleinere Ökosysteme sich rascher und erkennbarer verändern als große, sind sie dennoch nicht isoliert, sondern berühren eine größere Einheit und gehen ein in sie. Die ganze Erdoberfläche bildet ein einziges großes System, die Biosphäre, mit der Hauptkomponente der Ozeane. Es ist darum auch keine individuelle Aktion total abgrenzbar, sondern sie beeinflußt das größere System. Verschmutzung hört nicht auf zu existieren, weil sie sich auflöst, sondern sie häuft sich schrittweise irgendwo sonst in der Biosphäre an. Wegen der Einheit der Biosphäre betrifft jede menschliche Verantwortung gegenüber der Umwelt die ganze Menschheit.

Verantwortung ist keine Sache von Grundsätzen allein, sondern auch von deren Anwendung. Dieser Beitrag beschäftigt sich mit der Anwendung des allgemeinen ethischen Grundsatzes der Achtung vor dem Wert des menschlichen Lebens. Es soll zunächst die gegenwärtige Umweltsituation im Licht dieses Wertes eingeschätzt und dann eine angemessene Handlungsweise gesucht werden.

A. Schutz der Biosphäre

Cousteau erklärte, daß alles, was den Ozeanen geschehe, ein Verbrechen gegen das Leben selbst sei. Die Umwelt ist die unverzichtbare Grundlage und Garantie für die Fortsetzung von Leben. Alle Komponenten der Biosphäre stehen untereinan-

der in Beziehung, die Menschheit eingeschlossen. Aber den Menschen stellt man sich häufig als vom Rest abgesondert vor. Diese Vorstellung vom Menschen sieht vom Rest der Welt einfach ab. Aber die Ökologie weiß, daß der Mensch nicht allein ist, sondern in der Welt lebt. Seine Existenz ist immer mit der Umwelt verbunden. Die menschlichen Lebensbedingungen stellen somit im wesentlichen ein Beziehungsgefüge dar.

Wenn man die Verantwortung für die Achtung und Erhaltung menschlichen Lebens akzeptiert, so muß man jedes Mittel, das dieses Ziel erfordert, bejahen. Wegen der wesentlichen Abhängigkeit des Menschen von der Biosphäre gibt es auch eine Verantwortung, diesen Planeten um der Menschheit willen zu schützen. Dies ist die Pflicht jeder Nation. Jede menschliche Tätigkeit sollte zuerst in dieser Sicht abgeschätzt werden, ehe sie in die Umwelt eingeführt wird. Die menschliche Art muß die Erde zu ihrem Unterhalt benützen, aber sie muß es behutsam tun. Das Risiko, die Biosphäre zu stören, wird durch keinen unmittelbaren Gewinn für die Gesellschaft gerechtfertigt, denn ihre Verschlechterung bedroht das menschliche Überleben. Unsere erste Verantwortung muß daher sein, die Biosphäre zu schützen.[4]

B. Erforschung der Biosphäre

Um die Biosphäre zu schützen, müssen wir sie zunächst gründlich erforschen, um fundierte Entscheidungen darüber, was zu tun ist, treffen zu können. Gegenwärtig weckt die Biosphäre in der Forschung noch wenig Interesse, da diese sich eher auf rasche Anwendbarkeit und wirtschaftliche Ergebnisse richtet. Diese Einstellung zeigt, daß man sich nicht gedrängt fühlt, mehr über die menschliche Einwirkung auf die Umwelt und über die Wege, sie zu schützen, zu erfahren.

Pläne schließen Werte, Risiken und Prioritäten ein. Die Gesetzgeber können nur dann eine kluge Politik betreiben, wenn sie sich an einer ausreichenden wissenschaftlichen Information orientieren können. Die Gemeinschaft der Wissenschaft hat darum mit ihrer Fähigkeit, neue Entdeckungen zu machen, die Wahrnehmung der allgemeinen Verantwortung zum Schutz der Biosphäre zu unterstützen. Darüber hinaus sollte sie ihre Entdeckungen dem Rest der Gemeinschaft mitteilen, daß diese entscheiden und unterstützen kann, was getan werden muß. Alle Gemeinschaften haben die Verantwortung, sich besser über die Umwelt zu informieren und Schritte zu ihrem Schutz zu unternehmen. Diese Information wird Konflikte und Meinungsverschiedenheiten zwischen Nationen und Einzelnen nicht ausschließen können. Einige mögen die Angemessenheit der verfügbaren wissenschaftlichen Daten in Frage stellen oder die Warnungen vor Verschmutzung für übertrieben halten. Entwicklungs- und Industrienationen wollen ihren Lebensstandard verbessern, nicht einschränken. Zentrale Planwirtschaften und freie Wettbewerbswirtschaften scheuen die Kosten einer Verschmutzungskontrolle. Die Hauptschwierigkeit besteht darin, die Menschen dazu zu bringen, daß sie eine wirksame nationale und internationale Umweltpolitik unterstützen.[5] Unsere Information über Umweltprobleme kann diese notwendige Unterstützung ermöglichen.

C. Nationale Entwicklung und Umweltschutz

Was steht auf dem Spiel? Wenn man die Interdependenz von Menschheit und Umwelt wie oben beschrieben akzeptiert, dann ist dies eine Überlebensfrage für die ganze Menschheit. Die Einheit der Biosphäre widerlegt die Vorstellung, daß einige Länder leben können, während andere absterben. Es ist dies eine Frage des internationalen Überlebens. Es ist notwendig, alle Verschmutzung so schnell wie möglich einzuschränken. Ein Beispiel dafür ist die Kontroverse um die Außerbetriebstellung der Aerosol-Flugzeugmotoren, die bereits die schützende Ozonschicht in der oberen Atmosphäre dezimiert haben. Eine weitere Verminderung würde die ultraviolette Sonneneinstrahlung, die für lebende Wesen tödlich ist, vermehren. Da die Ozonschicht die ganze Erde überzieht, würde ihre Erschöpfung alle Menschen treffen. Aus dieser Sicht sollte der allgemeine Gebrauch dieser Flugzeugmotoren rasch verboten werden.

Ein zweites Beispiel beleuchtet das Dilemma von Entwicklungsländern. Verschmutzung scheint auf den ersten Blick nur eine der vielen ernsten Gefahren zu sein, die Entwicklungsnationen bedrohen, trotz der Meinung Myrdals, daß sie in Zukunft noch mehr unter der Umweltverschmutzung zu leiden haben werden als die Industrienationen.[6] Wenn die 18 Industrienationen, die schätzungsweise 80% der Gesamtverschmutzung der Erde verursachen, diese erfolgreich einschränken würden, so würden mit der Zeit die Entwicklungsländer, wenn sie ihre gegenwärtigen Anstrengungen zur Industrialisierung beibehalten, wahrscheinlich an ihre Stelle treten. Versuche, die

Verschmutzung auszuschalten, würden entweder die Entwicklung bremsen oder zur Katastrophe führen. DDT beispielsweise verhindert Krankheit und Mißernten. Es erscheint töricht, mit der Verwendung von DDT aufzuhören. Erst wenn die Industrienationen eine annehmbare Alternative mittels ihrer technologischen Ressourcen zur Verfügung stellen, kann die Welt realistischerweise eine bessere Zusammenarbeit bei der Beseitigung von Verschmutzung erwarten.

Die moderne Technologie ist zwar die Ursache der Verschmutzung, aber gleichzeitig gibt sie auch Grund zur Hoffnung auf deren Beseitigung. Es gibt bereits eine Technologie, die Verschmutzung beenden kann. Es können Öltanker gebaut werden, die kein Öl verlieren. Rauchgase und fliegende Asche können gehindert werden, in die Atmosphäre zu geraten. Die Sonnenenergie ist eine nichtverschmutzende und unerschöpfliche Energiequelle. Eine verbesserte Technologie könnte noch mehr als die gegenwärtige Vorteile liefern, aber dazu müßten noch viel mehr Mittel für Forschung und Entwicklung investiert werden. Die Mittel müßten umverteilt und zu einer konzertierten internationalen Anstrengung zusammengelegt werden.

Wenn man der Meinung ist, daß eine weiter fortgeschrittene Technologie die Lösung des Verschmutzungsproblems verspricht, dann würden sich aus der allgemeinen Verantwortung für den Umweltschutz komplementäre Rollen für die Industrienationen und die Entwicklungsländer ergeben. Erstere besitzen die Fähigkeit, ihre Technologie weiterzuentwickeln, um letztere und sich selbst zu schützen. Auf dieser Basis könnten die Entwicklungsländer die Verantwortung dafür übernehmen, daß sie nur eine umweltfreundliche Entwicklung betreiben würden. Diese Interdependenz motiviert jede der beiden Gruppen ausreichend, das zu fördern, was der andere Partner tun soll. Da alle nur zusammen überleben können, erfordert dieses Überleben die Anstrengungen aller Nationen. Jede hat ein Interesse an der Zusammenarbeit und dem Überleben aller anderen.

Die Annahme eines solchen technologischen Lösungsversuchs hat eine wirtschaftliche und politische Voraussetzung. Die hohen Kosten der technologischen Entwicklung und der Verschmutzungskontrolle würden einen großen Teil des nationalen Wohlstands aufzehren und die weitere wirtschaftliche Entwicklung behindern. Die Interessen der Nationen, die über das bloße Überleben hinausreichen, müssen mitbedacht werden. Die Geschichte zeigt, wie die Interessen einer Nation oder einer Gruppe von Ländern dem Vorteil anderer untergeordnet oder geopfert wurden. Die Umweltkrise rückt diese Frage der Gerechtigkeit unter den Völkern in ein anderes Licht. Kann es einen Gewinner geben außer zum Vorteil aller Nationen? Wenn einige Länder aus wirtschaftlichen Gründen Maßnahmen zum Umweltschutz ablehnen, so droht damit allen Völkern der Zusammenbruch der Biosphäre. Wenn aber alle Nationen an der Beseitigung der Verschmutzung mitwirken sollen, dann hat dies eine faire Aufteilung der Lasten und Vorteile zur Voraussetzung. Die technologische Lösung der Umweltproblematik hat eine Lösung dieser Frage der moralischen und politischen Gerechtigkeit in der Welt zur Voraussetzung.[7]

IV. Die Welt im Leben des Menschen: Der Mensch im Leben der Welt

A. Der Mensch als freies Geschöpf und die Rechte der Natur

Da der Mensch in diesem Gewebe des Lebens existiert, steht er mit anderen Organismen auf der gleichen Ebene. In der Vergangenheit kämpfte die Menschheit, um die Natur zu besiegen und zu beherrschen. Heute greifen Kritiker dieses arrogante Verhalten als die tiefste Ursache der Umweltkrise an. Der Mensch soll die Natur achten. Aber was geschieht dann mit der Herrschaft des Menschen?

Der Mensch existiert leiblich, wenn seine Leiblichkeit auch nicht gleich der anderer Organismen ist, denn sein Leib ist menschlich.[8] Der Mensch ist auch Geist, aber nicht Geist allein. Die menschliche Person ist die Einheit von Geist und Leib, so daß der menschliche Geist in der Materie und durch die Materie handelt. Zwar ist der Mensch mit der Fähigkeit zur Freiheit geboren, deren Ausübung und Weiterentwicklung ist jedoch von den materiellen Bedingungen seines eigenen Körpers und seiner Umwelt abhängig. Diese Fähigkeit zur Freiheit in all ihrer Begrenztheit unterscheidet den Menschen vom Rest seiner Welt. Freiheit macht den Menschen zur Person und nicht zum Ding. Da die Freiheit die Natur des Menschen ist, steht sie ihm auch zu. Aus diesem Grunde steht die menschliche Person über der Welt und kann berechtigterweise von ihr Gebrauch machen. Wenn die Natur Rechte hat, so sind es nicht die gleichen

wie die menschlichen Rechte, denn die Natur ist nicht frei. Obwohl einige Romantiker die Natur fälschlich auf die gleiche Ebene wie den Menschen stellen, so ist jedenfalls wahr, daß der Mensch die Natur respektieren soll.

Das erste Kapitel der Genesis stellt den Menschen in die Welt. Gott schafft alles, aber nur der Mensch ist nach seinem Bilde gemacht und darum imstande, die Erde zu erschließen und sie mittels der Technologie, die sein Werkzeug ist, zu entwickeln. Der lange Mißbrauch dieses Instruments hat die Umwelt fast schon zerstört.

Die Menschheit benützt die Erde, um das Leben mit materiellen Gütern zu bereichern und die Erde zur Heimat, zur sozialen Umwelt, in der die Menschheit sich mitteilen und kommunizieren kann, zu verwandeln. Die menschliche Natur hat viele Dimensionen, kreative, soziale, geistige, die sich komplementär verhalten und sich nicht gegenseitig ausschließen. Praktisch aber schließt eine Dimension unglücklicherweise oft eine andere aus, so daß sie miteinander in Konflikt geraten. Die Technologie beispielsweise hat alle modernen Haltungen derartig durchdrungen, daß die industrialisierte Gesellschaft die Erfahrung des Wunders und der Schönheit in der Natur fast verloren hat. Der Mangel an Sensibilität gegenüber der Welt kommt in der fehlenden Achtung gegenüber der Natur zum Ausdruck. Der Mensch sollte mehr sein als ein Konsument, der in der Welt nur Rohstoffe sucht. Die Natur fördert auch das Wachsen der menschlichen Geistigkeit. Ein Mangel an Achtung vor der Natur zeigt, daß der Mensch seine Humanität nicht voll entwickelt hat.

Jesus zeigte, daß die Natur Achtung verdient, als er auf Gottes Sorge für die Vögel und Blumen zu sprechen kam (Mt 6, 25–26). Gott sorgt für sie, weil diese Geschöpfe in seinen Augen Wert haben. Da seine Zuhörer diese Tatsache annahmen, konnte Jesus sie nun auch von Gottes noch größerer Fürsorge für den Menschen überzeugen. Auch die Genesis verkündet, daß die Schöpfung in Gottes Augen gut ist. Alle Geschöpfe zeugen von der Wahrheit und dem Wert ihres eigenen Seins und bringen so den Schöpfer in seinem Werk zum Ausdruck. Wenn der Mensch Gott und sich selbst angemessen respektieren will, so muß er mit einer rechten Einstellung gegenüber der Welt beginnen.

Indem der Mensch die Welt gestaltet, stattet er sie mit menschlichen Werten aus und erweitert sich selbst in seine Umwelt hinein. In diesem Sinne humanisiert die Menschheit die Umwelt, indem sie sie in die menschliche Existenz einbezieht, so daß der Umgang des Menschen mit der Welt zum Ausdruck bringt, welche Werte eine Person in ihrem eigenen Leben hervorbringt. Die Umweltproblematik zeigt Werte, die dem Menschen und der Welt schädlich sind. Unbegrenzte Ausbeutung der Natur beispielsweise deutet auf sinnlose Gier und Machtlust. Die Zerstörung der Umwelt kann eines Menschen Grausamkeit anderen gegenüber oder auch Selbsthaß ausdrücken. Die volle Bedeutung der Umweltkrise zeigt sich also nicht nur in der Gefährdung des menschlichen Überlebens innerhalb des gesamten Lebensgefüges, sondern auch in der Verkümmerung der Humanität des Menschen.

B. Die Erlösung innerhalb der Natur

Die Gegenwart dramatisiert die menschliche Fähigkeit, die Welt zu zerstören. Jesus Christus hingegen zeigt, zu welcher hohen Bestimmung der Mensch die Schöpfung bringen kann. Christen anerkennen, daß dieser Mensch Jesus Gottes Sohn ist. Weil der Sohn in die Menschheit eingetreten ist, zieht er die ganze Welt in seine menschliche Existenz hinein. Der Sohn Gottes erfüllt die Welt mit seiner Person und mit dem Sinn und Ziel seines Lebens. Jesus verließ die Welt nicht mit seinem Tod, so daß die Schöpfung alles, was er ihr gegeben hat, verloren hätte. Der Menschensohn erstand körperlich vom Tod, wenngleich dies ein verklärter Körper war. Durch seine bleibende Menschheit hielt der auferstandene Christus seine Beziehung zur Welt aufrecht. Die gegenwärtige Theologie richtet ihre Aufmerksamkeit vor allem auf die Vision des Apostels Paulus von der kosmischen Dimension der Auferstehung Jesu (Röm 8, 19–23). Seine Auferstehung verspricht der ganzen Schöpfung Anteil an seinem menschlichen Schicksal. Auch die Schöpfung muß verklärt werden, sich in einen neuen Himmel und in eine neue Erde wandeln. Es muß eine neue Schöpfung kommen.

Diese kosmische Auferstehung ist die letzte Umwandlung im Laufe der Entwicklung der Welt. In der Zwischenzeit wirkt der auferstandene Herr durch die Menschen auf diese Vollendung hin. Gott ist in Christus und in anderen Menschen am Werk, sein Reich zu bauen, das in der Zeit entsteht. Während der Vater die Welt bereits in Christus gerettet hat, indem er ihn vom Tod in seine Herrlichkeit auferstehen ließ, hat die Erlösung noch nicht die ganze Schöpfung verwandelt. Die

Menschen haben in der Gnade und im Glauben Anteil am göttlichen Werk der Errichtung des Reiches Gottes. Da das Dasein des Menschen mit seiner Umwelt verbunden ist, schließt das Reich Gottes nicht nur die Rettung des Menschen, sondern auch die Rettung der Welt ein. Die menschliche Aufgabe, die Schöpfung zu vollenden, wie sie am Anfang der Genesis dargelegt ist und nun im Licht des auferstandenen Christus gesehen wird, umfaßt auch die Erlösung der Welt. Die Menschen helfen, alles in Christus wiederherzustellen, indem sie die Welt so nutzen, daß sie als Kinder Gottes in ihr leben und sein Reich vorantreiben können. Alle Schöpfung muß zuerst dem auferstandenen Herrn dargebracht werden, und Christus muß alles mit sich selbst erfüllen (Eph 1, 10). Dann wird der Menschensohn dem Vater die in sein Reich verwandelte Schöpfung übergeben, so daß Gott wirklich alles in allem sein kann (Kol 1, 20).

In der Vergangenheit hat menschliche Herrschaft andere Menschen zerstört, aber nun bedroht sie selbst die Umwelt. Jesus sprach vom Wunsch des Menschen nach Macht, als er die Apostel im Streit darüber fand, wer von ihnen wohl der größte sei. Ein Mensch wird nicht dadurch groß, daß er sich über andere setzt, sondern daß er ihnen dient (Luk 22, 24–27). Ein Christ bringt seine Liebe im Dienst zum Ausdruck. Nach dieser konstruktiven Regel sollte sich die Herrschaft des Menschen über die Erde ausrichten. Die Erde dient den menschlichen Bedürfnissen, aber die Menschheit muß den Gebrauch der Erde maßvoll betreiben, um nicht gleichzeitig die Umwelt zu gefährden. Der Mensch bewahrt die Erde, während er sie durch die Einbeziehung in die menschliche Existenz und Verherrlichung zur Vollendung bringt. In diesem Sinn dient der Mensch der Erde in seiner schöpferischen Rolle. Die Verantwortung, die Erde zu bewahren, zu der er von den Ökologen gedrängt wird, ist Teil der religiösen Verpflichtung des Menschen, mitzuhelfen an der Wiederherstellung aller Dinge in Christus für den Vater.

[1] E. Odum, Fundamentals of Ecology (Philadelphia 1971) 8.
[2] Odum aaO. 432–434.
[3] J. Cousteau, Hearings before U. S. Senate Subcommittee on Oceans and Atmosphere. Oct. 18, 1971 (Washington 1972) 3–5, 12.
[4] Cousteau, aaO. 6.
[5] G. Myrdal, Economics of an Improved Environment: Who Speaks For Earth? Hsg. M. Strong (New York 1973) 89–100.
[6] Myrdal, aaO. 81.
[7] Myrdal, aaO. 102–103; Cousteau, aaO. 8.
[8] E. Schillebeeckx, Man and His Bodily World: World and Church (New York 1971) 237–242.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

JOSEPH NASH

Dominikaner, 1959 zum Priester geweiht. Er studierte am Fournier Technischen Institut und an der Universität Notre Dame, sodann Philosophie und Theologie am Aquinas Institut (Lizentiat der Philosophie und Master of Arts). Später setzte er das Studium an der Universität Chicago fort, wo er 1970 als Master of Business Administration graduiert wurde. Während 15 Jahren dozierte er am Xavier College, und gegenwärtig doziert er an der Loyola-Universität zu Chicago.

Hans Zwiefelhofer

Präferenzen bei der Gewinnung und Verteilung von Grundstoffen

I. Problemstellung

Das Erdölembargo, der vierfache Anstieg der Erdölpreise, die höheren Kosten und die schwerwiegende Knappheit von Lebensmitteln und Kunstdünger, das bisher nie dagewesene Zusammentreffen einer akuten Inflation mit einer Rezession in der ganzen industrialisierten Welt – diese Ereignisse haben das Geflecht der internationalen Beziehungen schwer belastet. Deutlicher als je zuvor zeigt sich die Last der Interdependenz: Die Menschheit ist eine für alle ihre Mitglieder lebenswichtig gewordene Beziehungseinheit geworden, ohne eine Handlungseinheit zu sein. Im Gegenteil: In dem Maß, in dem die Interdependenz mit den erdölproduzierenden Ländern die Grundlage des normalen Wirtschaftslebens der vom Erdöl abhängigen Völker zu bedrohen schien, bekamen die Vertreter eines wirtschaftlichen Nationalismus

und der Konfrontation der Wirtschaftsblöcke neuen Auftrieb. Die unzweifelhaften Vorteile einer internationalen Arbeitsteilung werden von einer sich zunehmend vertiefenden Abhängigkeitsstruktur begleitet, welche die einzelnen Länder gegenüber Entscheidungen und Entwicklungen außerhalb ihrer Grenzen verletzlicher gemacht hat. Es stellt sich die beunruhigende Frage, ob die Welt fähig ist, mit ihrer Interdependenz auf dem Wege friedlicher Zusammenarbeit fertig zu werden. In keinem Bereich gibt es die «unsichtbare Hand», die über Mechanismen irgendwelcher Art ordnend eingreift und eine friedvolle Zukunft für alle Menschen und Völker gestaltet; dies gilt auch und in besonderer Weise für den Bereich der Grundstoffe, ihrer Gewinnung und Verteilung. Seit Beendigung des Korea-Krieges zeigten die Grundstoffmärkte Symptome eines Käufermarktes und zählten zu den am wenigsten dynamischen Bereichen des Welthandels – mit allen Konsequenzen für die rohstoffexportabhängigen Entwicklungsländer. Die weltweite Nachfrageexpansion 1972 führte zu ersten Versorgungsengpässen; Ende 1973 erhöhten die erdölexportierenden Staaten die Preise und drosselten das Angebot. Seit langem standen die Industrieländer erstmals wieder vor dem Problem der Rohstoffsicherung. Der Akzent der politischen Überlegungen verlagert sich von der Öffnung und Erleichterung des Zugangs zu den Absatzmärkten (für die Entwicklungsländer) auf die Freiheit des Zugangs zu den Beschaffungsmärkten (für die Industrieländer)! Die nationale und internationale Grundstoffpolitik steht vor neuen Fragen: Ist die längerfristige Versorgung mit Primärgütern gefährdet – wegen des steigenden Verbrauchs an nicht-regenerierbaren natürlichen Ressourcen und der unzureichenden Erzeugung von Nahrungsmitteln? Wird der Wandel vom Käufer- zum Verkäufermarkt die wirtschaftlichen Beziehungen drastisch ändern? Werden sich weitere Produzentenkartelle bilden? Werden Exportländer ihre Lieferungen einschränken? – Die Wirtschaftsgeschichte kennt ähnliche Fragen, aber sie kann nicht Maßstab für die Lösung sein. Praktisches politisches Handeln ist gefordert, das die Notwendigkeiten der Situation versteht und sich an einer sittlichen Gewichtung von Entscheidungsalternativen, d.h. an Wertpräferenzen orientiert. Eine rationale und handlungsorientierte Wirtschaftspolitik benötigt operationale und präzise Zieldefinitionen und Zielhierarchien, d.h. meta-ökonomische, auf die Ziel- und Wertproblematik bezogene Normen und Kriterien ebenso wie ökonomische, zielgerechte und zielwirksame Handlungsentwürfe. – Im folgenden soll der Versuch unternommen werden, Bausteine einer Wert- und Zielhierarchie für den Bereich der Grundstoffpolitik zusammenzutragen, die sich in wirtschafts- und entwicklungspolitischen Prioritäten niederschlagen, abhängig von der Ausgangslage, von logischen, kausalen und werthaften Beziehungen zwischen den Zielen, vom Entscheidungsträger und der Entscheidungssituation, von Zeithorizont, Realitätsbezug und den vorhandenen Mitteln. Dabei wird sich eine zweifache Schwierigkeit grundlegender Art als unüberwindbar herausstellen: das Defizit an empirisch gesichertem theoretischem und interdisziplinärem Wissen und das Fehlen hinreichender Informationen über vergangene, gegenwärtige und zukünftige Ereignisse, Situationen und Entwicklungslinien.

II. Produktions- und Verteilungssituation im Grundstoffbereich[1]

Grundstoffexporte bestreiten nur einen relativ geringen Anteil am gesamten Welthandel, haben jedoch große, im Fall des Erdöls sogar durchgreifende Wirkungen. Ein großer Teil des Grundstoffhandels wird von Industrieländern getätigt; das internationale Grundstoffproblem ist nicht nur ein Nord-Süd-Problem. Doch ist der Grundstoffsektor für die Entwicklungsländer wegen Nahrungsmitteldefiziten und zum Teil ausschließlicher Exportabhängigkeit von existentieller Bedeutung. Zyklische Schwankungen der Produktion, witterungs- und vorratsbedingte Angebotsveränderungen, Überkapazitäten aufgrund rohstoffsparenden Fortschritts und Spekulationen verursachten große Preisfluktuationen und Preisverfall. Nach 1968 stiegen die Preise, zunächst langsamer als die Industriegüterpreise, ab 1971 wesentlich schneller. Die mit dem weltweiten Konjunkturaufschwung verbundene beschleunigte Nachfrageexpansion nach metallischen Rohstoffen und die vorratspolitisch motivierten Lagerkäufe trafen auf eine Angebotslücke, die nur über erhöhte Preise schließbar war; dazu kamen Hausspekulation und durch Inflationsangst und Währungsunsicherheit bedingte Flucht in die Rohstoffe. Ab Mitte 1974 ist die Preistendenz rückläufig;[2] Folge weltweiter Rezession, geringerer Spekulation, normalisierter Versorgungslage. Bei agrarischen und tropischen Ernährungsgütern

kam der Preisdruck größtenteils von der Angebotsseite. Schlechte Ernten in mehreren Teilen der Welt, nahezu erschöpfte Reserven, Mangel und Verteuerung der Düngemittel sowie Energieprobleme haben die Welternährungslage bedrohlich und unsicher gemacht. Die Entwicklungsländer mußten ihre Einfuhren immer teurer bezahlen, die Industrieländer produzierten – vor allem durch den wachsenden Verbrauch von Getreide zur Produktion von Fleisch, Eiern und Milch – Überschüsse. Vorausschätzungen lassen vermuten, daß das Nahrungsmittelangebot in den achtziger Jahren der Nachfrage entsprechen könnte.[3] Aber der Ausgleich auf Weltbasis verbirgt den Gegensatz zwischen den Industrieländern, in denen die Produktion rascher als die Nachfrage gesteigert werden kann, und den Entwicklungsländern, deren Bedarf viel rascher als ihre Produktionsmöglichkeit wächst. Selbst wenn man die periodischen Fehlernten außer acht läßt, weist der Trend in den meisten Entwicklungsländern auf Nahrungsmitteldefizite hin, die ihre Importmöglichkeiten auf der kommerziellen Basis weit übersteigen. Die Hauptschwierigkeit im Bereich der Nahrungsmittel liegt im Grunde nicht in der Produktion, sondern in der Verteilung und in politischen Zielsetzungen mancher Länder; die gerechte Verteilung der verfügbaren Exporte wird immer deutlicher zu einer dringenden wirtschaftlichen, sozialen und politischen Frage. – Auf Grund der klimatischen Voraussetzungen dürften die Entwicklungsländer auch in Zukunft die Hauptanbieter der tropischen Ernährungsgüter und der Industrierohstoffe auf Agrarbasis bleiben. Nachhaltige Veränderungen des Weltangebots erscheinen – sieht man einmal vom Sonderfall Öl ab – am ehesten im Bereich der Mineralgewinnung möglich. Wichtige Einflußfaktoren sind neben der Nachfrageentwicklung, den Substitutionsmöglichkeiten und dem Recycling, die von den Entwicklungsländern allenfalls mittelbar gesteuert werden können, die zukünftigen Vorräte und die finanziellen und technischen Abbaumöglichkeiten. Im Gegensatz zu der Gewißheit, daß die Zeiten einer vermeintlich unbegrenzten Verfügbarkeit billiger Rohstoffquellen, vor allem des Erdöls, endgültig vorbei sind, existieren bis heute noch keine allgemein verbindlichen Vorstellungen über den Umfang der Reserven, einschließlich der Möglichkeiten einer Versorgung durch Nutzung des Meeresbodens, über die anzuwendenden technischen Verfahren, die Kosten der Gewinnung und auch die rechtlichen Fragen auf nationaler und internationaler Ebene. Ferner sind keine Voraussagen möglich hinsichtlich Veränderungen im Konsumverhalten, in der Frage der Reproduzierbarkeit und der Substituierbarkeit von Rohstoffen.[4] Eine völlige Erschöpfung der Vorräte an Mineralien und regenerierbaren landwirtschaftlichen Rohstoffen ist auszuschließen,[5] nicht jedoch vorübergehende Angebotsdefizite, Nachfrageverschiebungen, Preisfluktuationen und insbesondere extrem schwierige Anpassungsvorgänge, die kaum zu bewältigen sind.

III. Zielvorstellungen im Bereich der Grundstoffpolitik

Zielvorstellungen umschreiben die «Programmsituation»; sie beruhen auf Systemen normativer Postulate. Im Fall der Grundstoffpolitik beziehen sie sich auf den Bereich der internationalen Beziehungen; denn die Interdependenzen des Grundstoffsektors, die wachsende Politisierung der Grundstoffprobleme und die internationalen Konsequenzen der durch den Faktor Rohstoffvorkommen bedingten Ausdifferenzierung einer «Vierten Welt» übersteigen den Grundstoffbereich im engen Sinn.

1. Übergeordnete Ziele (Wertprämissen der Grundstoffpolitik)

a) Die menschliche Solidarität ist nicht teilbar: Die ganzheitliche Entwicklung des Menschen kann nur in einer solidarischen Entwicklung der Menschheit erfolgen.[6] Einzelne Staaten sind nicht in der Lage, in Isolation ihre Interessen wahrzunehmen und sich entsprechend zu entwickeln, da der Wohlstand und der Fortschritt des einen Staates den Wohlstand und den Fortschritt der anderen teils zur Ursache hat, teils verursacht. Die Teilnahme aller an der «kollektiven Schöpfung» ist ebenso notwendig wie die Übernahme der sozialen Verantwortlichkeit für eine auf gegenseitige Anerkennung der Menschen gegründete Welt.

b) Die bestmögliche Verwirklichung menschenwürdiger Lebensbedingungen für möglichst viele Menschen und Völker erfordert eine gleichmäßige Verteilung des Wohlstandes – als Mindestmaß die Ausrottung des Hungers – und die Anwendung des Prinzips der Nicht-Gegenseitigkeit und der Hilfestellung im Fall der Unwirksamkeit anderer Methoden.

c) Freiheit als Bedingung wirklich menschlicher und verantwortlicher Entscheidungen – ohne

Unterdrückung, Domination und Entfremdung – verlangt das uneingeschränkte Selbstbestimmungsrecht der Völker, die souveräne Verfügung hinsichtlich der Wahl des wirtschaftlichen und sozialen Systems, der wirtschaftlichen Tätigkeit und der natürlichen Ressourcen.

d) Gerechtigkeit und Friede in den internationalen strukturellen Beziehungen beinhalten Rechte und Pflichten für die Herstellung materieller wie menschlicher Chancengleichheit durch Befriedigung der Grundbedürfnisse aller, Ausgleich materieller, kultureller und geistiger Güter, Zugang zur Nutzung der verfügbaren Ressourcen. Das wachsende gegenseitige Abhängigkeitsverhältnis der Völker macht Ungleichheiten unerträglich;[7] daraus entstehen Konfrontationen der Macht und politische Gefährdung des Friedens.

e) Das Postulat der Sicherheit erfordert territoriale Unantastbarkeit und Nichteinmischung in innere Angelegenheiten; ebenso ein System, das die Versorgung der gegenwärtigen und der künftigen Generationen mit lebensnotwendigen Gütern wie Nahrungsmitteln und Rohstoffen garantiert.

f) Gerechtigkeit und Partnerschaft sind die Grundwerte für eine Neuordnung der internationalen Wirtschaftsbeziehungen. Gerechtigkeit meint die Schaffung einer wirksamen Rechtsordnung, die Gleichheit und Unabhängigkeit garantiert. Der freie Austausch von Gütern kann nur dann recht und billig sein, wenn wirtschaftliche Gleichberechtigung gegeben ist, ohne die partnerschaftliche Zusammenarbeit eine leere Parole bleiben muß. Partnerschaft bedeutet Partizipation an Konsultationen und Entscheidungen, angemessenen Zugang zu Wissen und Technologie und besondere Hilfsleistungen zugunsten rohstoffarmer und einkommensschwacher Länder, die sich in nahezu hoffnungsloser Lage befinden.

2. Regulative Prinzipien (Formale Präferenzen)

Regulative Prinzipien geben an, welche Leitlinien politischen Handelns aus den möglichen Alternativen der Zielerreichung ausgewählt werden. Das Kriterium der Wahl ist die in der je gegebenen Ausgangslage zu erwartende größtmögliche Wirksamkeit im Hinblick auf die Realisierung der übergeordneten Werte; zugleich werden dadurch konkurrierende wie komplementäre Zielverhältnisse näher bestimmt.

a) Kooperation versus Konfrontation: Die Kartellbildung der erdölproduzierenden Länder und die wirtschaftlichen Schwierigkeiten der meisten hochindustrialisierten und einkommensstarken Staaten haben den Wunschvorstellungen ökonomischer Autarkie und einer damit zusammenhängenden restriktiven Politik der Konfrontation neuen Boden verschafft. Aber die optimale Wahrung unterschiedlicher Interessen wird nicht durch eine Vergrößerung des Spielraums nationalstaatlicher Wirtschaftspolitik, die notwendig zu Diskriminierungen durch bilaterale Vereinbarungen und oft zu politischen Repressionen und Handelskriegen führt, gelingen, sondern nur auf dem Weg ständiger Verhandlungen und Konsultationen in institutionalisierter Kooperation.

b) Langfristige versus kurzfristige Beurteilung der Lage: Die kurz- und mittelfristige Betrachtungsweise wirtschaftlicher Prozesse und Beziehungen hat in Zusammenhang mit der Gewinnung und Verteilung von Grundstoffen zu erheblichen Ungleichgewichten in der wirtschaftlichen Entwicklung und zur Gefährdung der Versorgung durch Raubbau sowie zu ernsthaften Problemen der Umweltzerstörung und des friedlichen Zusammenlebens beigetragen. Kurzfristige Gewinne exzessiven Wachstums widersprechen der für spätere Generationen lebensnotwendigen Erhaltung geologischen Kapitals und einer Konsumethik, die Einschränkungen im Verbrauch, vor allem unersetzlicher Güter verlangt.

c) Globale versus isolierte Sicht der Ziel-Mittel-Systeme: Das Denken in Partikularismen und vereinfachenden Verabsolutierungen hat, so zeigt die Geschichte der Wirtschaftspolitik, auf nationaler und internationaler Ebene kaum je zu wirklichen und beständigen Erfolgen geführt. Die umfassende Betrachtungsweise entspricht allein den globalen Problemen. Globale Gesellschaftspolitik – oft auch «Welt-Sozialpolitik» oder «Welt-Innenpolitik» genannt – ist notwendig geworden; die für sie notwendigen Überlegungen und Organe fehlen jedoch. Die Gewinnung und Verteilung von Grundstoffen ist so im Geflecht der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung verwurzelt, daß isolierte und unkoordinierte Maßnahmen zwecklos sind.

d) Strukturpolitik versus Prozeßpolitik: Die Ausgangslage für grundstoffpolitische Überlegungen zeigt, daß gewachsene Strukturen eine grundlegende Rolle spielen. Mag im Einzelfall die konjunkturelle Situation von Angebot und Nachfrage noch so bedeutsam sein, eine längerfristige Lösung der grundstoffpolitischen Probleme im Rahmen einer Neuordnung der internationalen wirt-

schaftlichen Beziehungen ist nur durch strukturelle Maßnahmen möglich. Die Gewinnung und insbesondere die Verteilung von Grundstoffen erfordert zwar immer wieder auch prozeßpolitische Eingriffe, doch sind diese nur insoweit erfolgversprechend, als indirekte strukturelle Maßnahmen neue Rahmendaten setzen. Lebensmittel- und Rohstoffbeschaffung verlangen strukturelle Anpassungen; man kann sie weder planlosen, zufallsbedingten Kräften überlassen, noch genügen expost-Reaktionen. Vielmehr muß ein rationales System der Struktursteuerung aufgebaut werden.

e) Internationale Wettbewerbsordnung versus zentrale Steuerung: Eine integrierte Politik setzt voraus, daß die einzelnen staatlichen Entscheidungen in Bezug auf makroökonomische, regionale und einzelwirtschaftliche Bereiche aufeinander abgestimmt werden. Die Zuordnung von Plan und Markt sowie Staat- und Privatbereich wirft die Frage nach dem wirtschaftspolitischen Leitbild auf. Trotz des erhöhten Gewichts, das der öffentlichen Lenkung zufällt, besonders im Abbau von unzulänglichen Marktmechanismen und Marktungleichgewichten, sollte einem funktionsfähigen Wettbewerb auf internationaler Ebene der Vorzug eingeräumt werden.

3. Grundstoffpolitische Ziele (Materiale Präferenzen)[8]

a) Ordnungs- und Sicherheitsziele
- Volle Souveränität jedes Staates über seine Bodenschätze und seine gesamte wirtschaftliche Tätigkeit;
- Partizipation aller Nationen an der Formulierung und Anwendung politischer und rechtlicher Entscheidungen;
- Überstaatliche Regulierung der Vertrags- und Eigentumsrechte multinationaler Unternehmen und ausländischer Investoren;
- Vermeidung von Kartellbildung auf Produzenten- und Verbraucherseite;
- Reform internationaler Organe zur Marktregulierung;
- Erhaltung der produktiven Reserven durch verantwortbare Ausbeutung und hinreichende Vorratshaltung;
- Sicherung der Versorgung und Stabilisierung der Märkte;
- Diversifizierung der Energieträger;
- Neuordnung der Vermarktungs- und Verteilungssysteme.

b) Produktionsziele
- Erhöhung der Nahrungsmittelproduktion in Entwicklungsländern und Beendigung der Nahrungsmittelvergeudung;
- Gezielte Angebotserhöhung im Rohstoffsektor;
- Entwicklung rohstoffsparender Technologien;
- Diversifizierung der Exportstruktur der Entwicklungsländer und Aufbau der Industrialisierung und Verarbeitung von Rohstoffen in Entwicklungsländern;
- Erforschung möglicher und verfügbarer Nahrungsmittelreserven (Meer- und Binnenwasser);
- Verbesserung der Wettbewerbsfähigkeit von Naturprodukten.

c) Verteilungsziele
- Integrierung von Vermarktungs- und Verteilungsfunktionen;
- Effizienzsteigerung der Vermarktungs- und Verteilungssysteme in den Erzeuger- und Verbraucherländern;
- Sicherung des Zugangs zu den natürlichen Ressourcen;
- Verbesserung der Zugangsbedingungen zu den Einfuhrmärkten;
- Stabilisierung der Preisrelationen für Export- und Importgüter;
- Berücksichtigung kollektiver Bedürfnisse der «Vierten Welt»;
- Abbau bilateraler Lieferbedingungen (Rohstoffe/Hilfe);
- Abbau von Monopolen und ähnlich wirkenden Zusammenschlüssen in Verbraucherländern.

IV. Entscheidungen im Bereich der Ziel-Mittel-Systeme der Grundstoffpolitik (Strategische Präferenzen)

Alternative Handlungsentwürfe beruhen auf der möglichen oder tatsächlichen Unterschiedlichkeit der Anwendungsbereiche, Instrumente und Träger der Wirtschaftspolitik. Strategische Präferenzen entscheiden über jene Maßnahmenkataloge, die das höchste Maß und die größte Wahrscheinlichkeit aufweisen, zielgerecht und zielwirksam zu sein. Während auf der Ebene der übergeordneten Werte und Ziele, die sich fast ausschließlich in feierlichen, aber unverbindlichen Proklamationen niederschlagen, weitgehend zumindest formaler Konsens besteht,[9] werfen die divergierenden Interessen auf der Ebene der operationalisierbaren grundstoffpolitischen Ziele, Prioritäten und Strategien Probleme auf. Die Produzenten von Grundstoffen – im Bereich der Industrierohstoffe und

eines Teils der Nahrungsmittel die Mehrzahl Entwicklungsländer – sehen in der Grundstoffpolitik primär ein Instrument der Entwicklungspolitik; die Verbraucher hingegen ein Instrument der Sicherheits- und Wachstumspolitik. Auf der Grundlage der regulativen Prinzipien müssen im Bereich der möglichen und gewünschten grundstoffpolitischen Ziele Kompromisse gefunden werden, die ein Optimum an Zielerreichung und ein Minimum an Nachteilen für alle Partner gewährleisten. Dazu sind nationale Maßnahmen und bilaterale Vereinbarungen nur beschränkt geeignet; unter der Rücksicht der Realisierbarkeit, Wirksamkeit und Langfristigkeit nehmen internationale Abkommen und multilaterale Systeme eine prioritäre Position ein. Gleichzeitig muß eine erfolgreiche Beeinflussung der Weltgrundstoffmärkte nach Grundstoff und Land differenzieren gemäß Anteil an Weltproduktion und -vorkommen, Preiselastizität der Nachfrage und des Angebots, Effizienz der Produktion und inländischem Beschäftigungsgrad, Bedarf an internationaler Liquidität und Wirksamkeit von Vergeltungsmaßnahmen. Diese Differenzierung ist notwendig, um zu vermeiden, daß Marktregulierungen schließlich zu einer Verschlechterung der weltwirtschaftlichen Arbeitsteilung führen. Die relative Erfolglosigkeit der bisher angewendeten grundstoffpolitischen Instrumente – Internationale Rohstoffabkommen, Ausgleichsfinanzierung, Kartellbildung, bilaterale Abkommen, einseitige Markteingriffe durch Unternehmungen und Regierungen, Importkontrollen und Ausfuhrrestriktionen u. a. m. – ist in der Hauptsache damit zu begründen, daß die Maßnahmen weder zureichend noch integriert waren. Eine künftige Grundstoffpolitik sollte folgende Maßnahmenbündel prioritär einsetzen:

1. Kurz- und mittelfristige direkte Maßnahmen

- Voller Einsatz der Technologien der «grünen Revolution»;
- Formierung von «joint ventures»[10] für Gewinnung und Verarbeitung von Rohstoffen;
- Multilaterale verbindliche (im Ausnahmefall nur nach internationalen Konsultationen veränderbare) Vereinbarungen zur Exportpolitik bezüglich Sicherstellung des Zugangs zu Rohstoffvorkommen zu angemessenen Preisen auf der Basis der Nicht-Diskriminierung, kombiniert mit Abbau von Importzöllen (Effektivzölle) und Kontingentierungen für landwirtschaftliche und verarbeitete Produkte;
- Internationale Rohstoffabkommen (Exportquoten und angemessene Preisspannen) für Rohstoffpakete unter Beteiligung aller Produzenten und Verbraucher, kombiniert mit:
- Errichtung einer internationalen Kette von Grundstofflagern, koordiniert nach multilateraler Absprache, international aufgebaut und verwaltet, finanziert durch Zweckfonds;
- Verbesserung der Vermarktungs- und Verteilungssysteme bezüglich kostensenkender Rationalisierung der Gewinnung und des Transports, Entmonopolisierung des Absatzsystems, Errichtung grundstoffspezifischer internationaler Marketing-Boards[11] mit ständigen Konsultationen und bindenden Absprachen.

2. Langfristige indirekte Maßnahmen

a) Antizipatorische Strukturpolitik in Industriestaaten:

- Kontrollierte Herbeiführung von Marktstörungen durch freizügigere Einfuhr von landwirtschaftlichen und industriellen Produkten aus Entwicklungsländern;
- Stillegung unrentabler Branchen und Betriebe durch Erhöhung der Wettbewerbsintensität auf den Binnenmärkten und durch Abbau von Subventionen;
- Schrittweises Aufgeben des durch teuren Protektionismus aufrechterhaltenen Selbstversorgungsgrades im Agrarsektor, verbunden mit sozialpolitischen Maßnahmen zugunsten der betroffenen Bevölkerung;
- Auslagerung von Branchen in Entwicklungsländer, gemäß deren Vorteile des Standorts und der komparativen Kosten;
- Umstellung der Produktion auf forschungs- und kapitalintensive hochqualifizierte Exportprodukte.

b) Subventionierte Diversifizierungspolitik in Entwicklungsländern: Änderung einseitiger Wirtschaftsstrukturen in supranationaler Koordinierung mit finanzieller Unterstützung durch Diversifizierung der

- Produktionsstruktur, d. h. Vergrößerung der Zahl der Produktionssektoren und Gewichtsverlagerung zugunsten produktiver Branchen, zunächst unter der Rücksicht der Importsubstitution (besonders Agrarproduktion in Mangelländern);

– Exportstruktur, d.h. Erweiterung der Zahl der Exportbereiche, aufbauend auf detaillierten Untersuchungen mit Priorität für vertikale[12] und punktuell-laterale[13] Diversifizierung.

Schlußbemerkung

Politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Bindungen und Abhängigkeiten haben sich weltweit verdichtet. Von dieser Interdependenz müssen alle Handlungsentwürfe ausgehen, um einen Kompromiß zwischen nationaler Souveränität und internationaler Ordnung zu finden. In besonderer Weise zeigt der Grundstoffsektor die Last der Interdependenz und die Notwendigkeit wertbezogenen Handelns; denn die Kernfrage lautet: Konfrontation oder Kooperation auf den lebensnotwendigen Beschaffungs- und Absatzmärkten? – Ausgehend von anerkannten Wertprämissen wurde versucht, Präferenzen vorzuschlagen, die das ganze Weltsystem im Blick behalten, um daraus wesentliche Elemente einer Strategie der Partnerschaft in institutionalisierter Kooperation auf kurze, mittlere und lange Frist für die Grundstoffpolitik auf nationaler und internationaler Ebene abzuleiten.

[1] Wir unterscheiden folgende Grundstoffe: Ernährungsgüter – Nahrungsmittel und Genußmittel; und Industrierohstoffe – Agrarrohstoffe, Energierohstoffe, Metallrohstoffe und sonstige mineralische Rohstoffe.

[2] Zur Preisentwicklung vgl. UN, Handbook of Trade and Development Statistics, New York, lfd. Jgg.
UN, Monthly Bulletin of Statistics, New York, lfd. Jgg.

[3] Zur gegenwärtigen und künftigen Welternährungslage vgl. die Dokumente der Welternährungskonferenz der FAO (Rom 1974).

[4] Vgl. R. L. Heilbroner, Wirtschaft und Wissen (Köln 1960).

[5] Vgl. zur gegenteiligen Auffassung: D. Meadows, Die Grenzen des Wachstums (Stuttgart 1972).

[6] Vgl. Paul VI., Populorum Progressio (Rom 1967) Nr. 43.

[7] Vgl. Partner in der Weltwirtschaft, Erklärung der Kirchen in der BRD zur 3. Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung (Bonn-Bad Godesberg 1972).

[8] Im Zusammenhang mit der Frage der Präferenzen kann es hier nur um eine Auflistung von Zielen und Zielbündeln gehen, die weder operationalisiert noch kompatibilisiert sind.

[9] Vgl. z.B. die Grundsatzerklärung der drei UN-Konferenzen für Handel und Entwicklung, der UN-Rohstoff- und Entwicklungskonferenz, der «Charta der wirtschaftlichen Rechte und Pflichten der Staaten».

[10] «Joint Ventures» = Unternehmungen mit in- und ausländischer Beteiligung.

[11] Marketing-Boards = Grundstoff-Agenturen.

[12] Vertikale Diversifizierung = Erweiterung auf der Basis desselben Ausgangsmaterials.

[13] Punktuell-laterale Diversifizierung = Erweiterung durch einzelne Produktionen unterschiedlicher Erzeugungsstufen.

Bibliographische Hinweise

B. Balassa, Die Entwicklungsländer in der Weltwirtschaft, in: Besters, H.; Boesch, E. E. (Hrsg.), Entwicklungspolitik. Handbuch und Lexikon (Berlin/Mainz 1966) Sp. 71 bis 104.
Beihefte der Konjunkturpolitik Nr. 19, Probleme der Arbeitsteilung zwischen Industrie- und Entwicklungsländern (Berlin 1972).
K. Dorner, Probleme einer weltwirtschaftlichen Integration der Entwicklungsländer (Tübingen/Basel 1974).
Institut für Gesellschaftspolitik (Hrsg.), Handel statt Hilfe? (Mannheim/Ludwigshafen 1972).
Institut für Weltwirtschaft, Weltrohstoffversorgung – Konflikt oder Kooperation? Kieler Diskussionsbeiträge Nr. 36 (Kiel 1974).
D. Jaeger, Handelspolitik als Entwicklungspolitik (Bielefeld 1968).
P. Jaleé, Die Ausbeutung der Dritten Welt (Frankfurt 1968).
D. Kebschull u.a. (Hrsg.), Vermarktung und Verteilung von Rohstoffen (Hamburg 1973).
D. Kebschull u.a. (Hrsg.), Rohstoff- und Entwicklungspolitik (Stuttgart 1974).
D. Lorenz, Dynamische Theorie der internationalen Arbeitsteilung = Wirtschaftswissenschaftliche Abhandlungen Bd. 25 (Berlin 1967).
G. Myrdal, Politisches Manifest über die Armut in der Welt (Frankfurt 1970).
Das Zweite Vatikanische Konzil, Pastoralkonstitution «Gaudium et Spes», Nr. 63–90.

HANS ZWIEFELHOFER

geboren 1932, Jesuit; Studium der Philosophie, Theologie, Nationalökonomie; Aufenthalte in Lateinamerika; Dr. rer. pol.; Ordentlicher Professor für Sozialwissenschaften, Gesellschafts- und Entwicklungspolitik an der Hochschule für Philosophie in München; Leiter des Instituts für Gesellschaftspolitik.

Vincent Cosmao

Ist Entwicklungshilfe die beste Bevölkerungspolitik?

Ein Jahr nach der Weltkonferenz für Bevölkerungsfragen im August 1974 in Bukarest ist es weder zu spät noch zu früh, die Überlegungen über die komplexen und heiklen Probleme wieder aufzunehmen, welche sich mit der Lenkung der Bevölkerungsentwicklung und ihren Beziehungen zu jeder Art Entwicklungspolitik ergeben: Für die einen ist eine solche Lenkung Bedingung der Entwicklungspolitik, für die anderen kann sie nur deren Konsequenz sein. Den einen wie den anderen aber erscheinen Entwicklung und Bevölkerungsregelung in wachsendem Maße als etwas ebenso Unmögliches wie Notwendiges.

Eine internationale Konferenz folgt der anderen, und jedesmal werden andere Aspekte der Problematik der Entwicklung und des internationalen Lebens in den Vordergrund gestellt, die dann in der Folge wieder von anderen Ereignissen und Konstellationen abgelöst werden, ohne daß irgendein offenkundiger Fortschritt erreicht worden wäre. Und dennoch vollzieht sich nach Ansicht der hellsichtigsten Beobachter ein gewisser Fortgang in der internationalen Konfrontation und vielleicht auch in der Bewußtseinsbildung einer Menschheit, die sich sonst in sich selbst verschließt: Die Fragen werden ausdrücklicher, genauer und tiefgründiger formuliert, selbst wenn die Antworten nur noch unwahrscheinlicher werden – wenigstens auf kurze Sicht betrachtet. Die geistigen Welten, die Kulturen und politischen Zielsetzungen unterziehen sich Schritt für Schritt einem Strukturwandel, indem sie diese Problematik in sich aufnehmen, die in der Geschichte der Menschheit etwas ganz Neues darstellt, wenigstens soweit diese hier immer klarer als eine Problematik im Weltmaßstab definiert wird.

Unter den in Bukarest erzielten Fortschritten kann man nicht genug die dort erreichte Übereinstimmung über die enge Verbindung hervorheben, die anerkanntermaßen zwischen Entwicklung und Bevölkerungsregelung besteht – wenn auch diese Übereinstimmung noch nicht zu praktischen Konsequenzen geführt hat. Um dies klar zu erkennen, dürfte es von Nutzen sein, einen Blick zurückzuwerfen, um so die erkennbaren Fortschritte in Praxis und Theorie der Entwicklung analysieren und werten zu können, Fortschritte, welche eine Verhältnisbestimmung zwischen Bevölkerungsregelung und Entwicklung denkbar erscheinen lassen.

Unterentwicklung als Rückständigkeit und Entwicklungshilfe

Als die Probleme der Unterentwicklung zu Beginn der sechziger Jahre im Zusammenhang mit der Kampagne der FAO (der Organisation der Vereinten Nationen für Landwirtschaft und Ernährung) anfingen, einen Platz im internationalen Leben zu beanspruchen, stand im Mittelpunkt des Interesses die Tatsache, daß es ganzen Völkern, die im Kampf mit einer feindlichen Natur standen, unmöglich war – wenigstens für den Augenblick – selbst die Mittel zu ihrem Lebensunterhalt zu produzieren. Sehr bald aber entdeckte man, daß es sich dabei nicht um ein bloß zufälliges oder konjunkturbedingtes Problem handelte, sondern um ein «endemisches» Problem, da man sich nämlich bewußt wurde, daß es struktureller Natur sei.

Zu dieser Zeit hatten die Industrieländer, die von den Verwüstungen des Zweiten Weltkriegs betroffen waren, es fertiggebracht, sich von ihrem Zusammenbruch zu erholen und ihre Wirtschaft wieder in Gang zu bringen. Sie waren dabei sogar in eine Periode außergewöhnlichen Wirtschaftswachstums eingetreten: Der Sieg im tausendjährigen Kampf gegen den Mangel an Konsumgütern erschien ihnen möglich. Und dann drängte sich ihnen langsam aber unaufhaltsam die unverkennbare Gewißheit auf, daß zwei Drittel der Menschheit an chronischem Hunger litten. Zunächst noch in einem Kalten Krieg engagiert, der dann aber umschlug in einen friedlichen Wettbewerb um die Herrschaft über diesen Planeten mittels desjenigen Gesellschaftssystems, das für die allgemeine Nutzbarmachung des Überflusses oder für die gerechte Neuverteilung der verfügbaren Rohstoffe am geeignetsten wäre, waren die Industrieländer dazu gebracht worden, Programme der Lebensmittelhilfe, des technischen Beistandes oder der Zusammenarbeit einzuleiten, welche den wesentlichen Inhalt der «Ersten Entwicklungsdekade» (1960 bis 1970) bildeten, eines Jahrzehnts der Entwicklungshilfe, das weithin auch noch die Vorbereitungs-

arbeiten und die Blickrichtung der «Zweiten Entwicklungsdekade» (1970–1980) bestimmen sollte.

Die Auffassung von Unterentwicklung, welche diesen Programmen und dieser Politik zugrundelag, war einfach: Die Ursache der Hungersnot – mochte sie nun konjunkturbedingt oder aber chronisch sein – lag in der Unterentwicklung, und diese, welche sich anhand von Indikatoren der verfügbaren oder doch zugänglich zu machenden Rohstoffe und Energiequellen bemessen ließ, war wiederum nichts anderes als ein Rückstand im Erwerb der Techniken und des nötigen Wissens, welche es den industrialisierten Ländern ermöglicht hatten, die Knappheit an Gütern zu überwinden und zum Überfluß zu gelangen. Von daher gesehen konnte die Hilfe, die zu leisten man sich aus humanitären Beweggründen oder im langfristigen Eigeninteresse der Weltwirtschaft gedrängt sah, die Lösung für die Probleme des Hungers und der Unterentwicklung darstellen.

Auf die Verlagerung von Überschüssen an Nahrungsmitteln folgte bald die Verlagerung von Kapitalien, von Techniken, von technischem Personal und von «know how» mit dem Ziel, den unterentwickelten Ländern die Möglichkeit zu geben, selbst «moderne» Wirtschaftssysteme zu «starten», die fähig wären, dank einer vermehrten Produktivität und einer rationellen Ausnützung der Produktionsfaktoren zunächst das Überleben und dann das wirtschaftliche Wachstum der von Hungersnot und wachsender Verarmung bedrohten Länder zu sichern.

Die Programme und politischen Maßnahmen zugunsten der Entwicklungshilfe wurden dank der Initiative staatlicher Instanzen, internationaler Organisationen und nichtstaatlicher Zusammenschlüsse immer zahlreicher. Die Studien, welche aufgrund der Planung oder der Durchführung dieser Programme oder dieser politischen Maßnahmen erforderlich geworden waren, ließen immer häufiger deutlich werden – in einer ersten Phase – daß das Übel hartnäckiger sei als es zunächst den Anschein gehabt hatte und – in einer zweiten Phase – daß es immer von neuem auftrete in dem Maße, wie man es zu beheben suchte. Die Hilfe selbst – hinsichtlich derer man sich nach und nach bewußt geworden war, daß sie eine Verlagerung von 1% des Bruttonationalproduktes der industrialisierten Länder betragen müsse – schien bisweilen die Probleme zu verschärfen statt sie zu lösen: So desorganisierten oder demobilisierten die Lieferungen von Nahrungsmittelüberschüssen bisweilen die Landwirtschaft eines Landes, weil der Zufluß von Nahrungsmitteln aus dem Ausland ihrer schwachen Produktion Konkurrenz machte; und Landwirte, welche den Überschuß ihrer eigenen Produktion nicht richtig in den Handel bringen konnten, verzichteten auf ihre geringe Ausbeute zugunsten der auf Intensivwirtschaft angelegten und auf Kulturen für den Export spezialisierten Großunternehmen. Und so begannen die Zahlen der Arbeitslosen zu steigen, welche sich dann in den Randzonen der großen Städte zusammenballten. In gewissen Fällen dienten die importierten Nahrungsmittelüberschüsse aber doch als Naturallohn für Arbeiten zur Verbesserung der Infrastruktur, zur Aufforstung oder zur Erhaltung des Bodens, aber diese Arbeiten waren doch nur auf weite Sicht produktiv.

Die Vermittlung technischer Methoden war im allgemeinen weit entfernt davon, wirklich angemessen zu sein, da die Techniker und selbst die Hersteller von Maschinen oder Werkzeugen sich auf nichts anderes verstanden, als Techniken oder Instrumente herzustellen oder zu verwenden, die den Problemen der schon industrialisierten Länder entsprachen. So kam es dazu, daß Methoden oder Techniken, welche in tausendjähriger Anstrengung zum Zwecke der Beherrschung der Natur entwickelt worden waren, kurzerhand als veraltet abgetan wurden, statt daß sie, wie es eigentlich notwendig gewesen wäre, einfach verbessert worden wären: so z.B. gewisse Techniken zur Erhaltung karger Böden, zur Entsalzung von Ländereien, zur Erneuerung des Humus usw.

Mangels ausreichender Erkundung der Möglichkeiten und dringlichen Bedürfnisse, mangels Programmierung oder Planung warfen diese Kapitalien oft nur Erträge ab für die Länder, welche sie zur Verfügung gestellt hatten oder für die Industrien, deren Märkte sie ausdehnen halfen, selbst wenn sie vorübergehend Infrastrukturen, Industrieanlagen und Arbeitsplätze schufen. Das dadurch ausgelöste Wirtschaftswachstum selbst war nicht einmal ausreichend für die Leistung des Schuldendienstes: Für die Gesamtheit der Dritten Welt gingen die dafür benötigten Beträge bald in mehrere zehn Milliarden Dollar!

Man kann verstehen, daß dieses erste Jahrzehnt der Entwicklungshilfe von manchen Vertretern der Dritten Welt als das Jahrzehnt der Enttäuschung oder der Frustration bewertet wurde. Aber nicht nur die Augen der Dritten Welt taten sich nun auf. Auch in den Industrieländern begannen Praktiker und Theoretiker der Entwicklung und verantwortliche Politiker nach den Gründen

für das Scheitern der Entwicklungshilfe und vor allem danach, ob dieses Scheitern nicht auf das Konto einer Fehlanalyse der Unterentwicklung gehe, zu fragen.

Gegen Ende der sechziger Jahre begann in Reflexion und Praxis eine solche Auseinanderentwicklung zweier verschiedener Richtungen sich anzubahnen, daß es erst anläßlich internationaler Konferenzen im Jahre 1974 und vor allem im August dieses Jahres bei der Bevölkerungskonferenz in Bukarest und bei der Welternährungskonferenz im November in Rom erstmals dazu kam, daß diese beiden Blickrichtungen sich einer wirklichen Konfrontation stellten. Die eine Seite setzte den Akzent auf die Kontrolle des Bevölkerungswachstums, während die andere Seite das internationale System, welches selbst die Unterentwicklung erzeuge, in Frage stellte.

Bevölkerungsexplosion und Unterentwicklung

Es kann hier nicht darum gehen – und sei es auch nur summarisch –, die neumalthusianische Argumentation von Ende der sechziger Jahre und von Beginn der siebziger Jahre zu analysieren. Die Literatur darüber ist unübersehbar, und wir können hier nichts anderes tun als daran erinnern, was hierzu gesagt wurde und auch heute noch gesagt wird, und zwar in der Ebene einfacher Feststellung von Tatsachen oder übereinstimmender Überzeugungen in der öffentlichen Meinung oder unter Fachleuten der Industrieländer und auch eines bedeutenden Teiles der unterentwickelten Länder. Die fragliche These, die noch verstärkt wurde durch das Aufkommen der Problematik der Umweltverschmutzung und der endgültigen Erschöpfung nicht mehr zu erneuernder Energie- und Rohstoffquellen, hat im übrigen solide Grundlagen in den Realitäten.

Wenn die Menschheit so fortfährt in ihrem unkontrollierten Bevölkerungswachstum, dessen natürliche Regelung mit dem medizinischen Fortschritt oder mit der friedlichen Lösung der zerstörerischsten Konflikte weggefallen ist, geht sie in nicht so ferner Zukunft einer katastrophalen Lage entgegen, die ihr zum Verhängnis werden könnte: Weder die Energie- und Rohstoffquellen – wie groß auch immer die technischen und wirtschaftlichen Fortschritte sein mögen – noch auch nur der verfügbare Raum würden ausreichen für eine Erdbevölkerung, welche sich alle 25 oder 30 Jahre verdoppelte. Jenseits aller Kontroversen über die Priorität von Wirtschaftswachstum einerseits und Verlangsamung der Bevölkerungsexplosion in ihrem wechselseitigen Verhältnis ist man sich heute allgemein einig in der Anerkennung der Tatsache, daß das mutmaßliche Wachstum der Erdbevölkerung, welches die Hochrechnungen der Entwicklungskurven der demographischen Statistik erahnen lassen, tatsächlich undenkbar ist und daß es daher wohl unumgänglich ist, daß dieses Wachstum sich auf die eine oder die andere Weise verlangsame, zumal die Auswanderung auf andere bewohnbare Planeten noch in das Gebiet der «science fiction» gehört. Die Meinungsverschiedenheiten beziehen sich nur noch auf die Durchführung möglicher politischer Maßnahmen zur Beherrschung des biologischen Fortpflanzungsprozesses des Menschengeschlechtes.

Die Industrieländer, welche dieses Problem in ihrer jüngsten Geschichte gelöst haben – und zwar viel zu gut, wenn man an die negativen Bilanzen der Bevölkerungsverjüngung gewisser Länder denkt – und die vergessen, daß die Stabilisierung ihrer Bevölkerungszahl nur eines der Elemente eines Prozesses wachsender Beherrschung der Dynamik ihres Gemeinschaftslebens ist, möchten nun mit aller Kraft die unterentwickelten Länder dazu bewegen, daß sie ihr Bevölkerungswachstum auch unter Kontrolle bringen, ja sie möchten sie dazu zwingen, indem sie zum Beispiel ihre Entwicklungshilfe nur unter der Bedingung einer drastischen Familienplanung zuteilen. In gewissen Fällen haben sie auch nicht davor zurückgescheut, unmittelbar einzugreifen, zumindest auf dem Wege durch die Hintertür mittels Programmen der Gesundheits- und Ernährungshilfe: die Sterilisierungen, die ohne Wissen der Betroffenen durchgeführt wurden, gehören keineswegs mehr in das Reich der phantastischen Literatur. Wenn die Enzyklika «Humanae Vitae» in Lateinamerika als eine antiimperialistische Stellungnahme aufgefaßt wurde, so hatte dies seinen Grund wohl darin, daß man damals schon zu erkennen begann, daß die Interventionen ausländischer Mächte bisweilen solche Formen annahmen.

Unabhängig von solchen Exzessen, die freilich nicht bloße gelegentliche Betriebsunfälle waren, hat man in der bilateralen oder multilateralen Zusammenarbeit nicht aufgehört, immer wieder nachdrücklich die Anregung auszusprechen, es sollten politische Maßnahmen zur Stabilisierung der Bevölkerungszahl in die Wege geleitet werden, und noch in Bukarest hat man sich mit dem Thema der programmierten Senkung der Geburtenrate befaßt.

Bei der Untersuchung der Perspektiven, die sich damit für das internationale Leben ergeben, erhoben sich zwei Schwierigkeiten. Einerseits: bevor eine drastische internationale Politik der Geburtenregelung spürbare Wirkungen erbringt – und man beginnt schon die Kompliziertheit einer Planung zu erkennen, welche allen Erfordernissen einer Bevölkerungsverjüngung Rechnung trägt, die ein optimales Gleichgewicht zwischen aktiven und nicht aktiven Personen sicherstellt – werden die wirtschaftlichen und sozialen Probleme eine derartige Zuspitzung erfahren haben, daß man ihnen wohl begegnen muß, ohne die Ergebnisse einer eventuellen Stabilisierung der Bevölkerungszahl abwarten zu können.

Andererseits: selbst wenn die Völker die Notwendigkeit bevölkerungspolitischer Maßnahmen begriffen haben, so sind sie und bleiben sie empfindlich gegenüber jeder äußeren Einmischung in ihr nationales Leben und vor allem in alles, was ihre biologische und soziale Fortentwicklung berührt. Sie haben tatsächlich auch schon begonnen, zu ermessen, in welch hohem Grade ihre Unterentwicklung das Nebenprodukt der Entwicklung der Industrieländer und des internationalen Systems ist, das sowohl den Rahmen wie das Ergebnis alles dessen darstellt. Jeder von außen kommende Eingriff in ihre gesellschaftliche Dynamik wird von ihnen als eine Gefahr der Verschärfung des Prozesses ihrer Unterentwicklung empfunden, um so mehr als in gewissen Fällen gerade die allzu schwache Bevölkerungsdichte ein Hindernis für die Entwicklung darstellt.

Der Circulus vitiosus der Abhängigkeit und des Strukturverfalls

Die neuen Analysen der Unterentwicklung, welche zu einem Teil durch das Scheitern der politischen Maßnahmen zur Entwicklungshilfe herausgefordert wurden, können helfen, Verständnis zu gewinnen für jene ablehnende Haltung gewisser Länder der Dritten Welt gegenüber einer internationalen Politik der Bevölkerungslenkung, welche von den Industrieländern befürwortet oder durchgesetzt wird. Indem sie den strukturbedingten Charakter der Unterentwicklung deutlich machen, zeigen diese Analysen tatsächlich, in welchem Maße jede Entwicklungspolitik sich auf dem Wege über die Wiedereinsetzung der unterentwickelten Länder in die Herrschaft über ihre gesellschaftliche Dynamik und über die Gestaltung ihres Gemeinschaftslebens vollziehen muß.

Ob man die Analysen der Unterentwicklung nun struktural oder marxistisch nennen mag – oder was auch sonst immer ihre ideologischen Voraussetzungen sein mögen – so wie sie in den letzten zehn Jahren praktiziert werden, laufen sie alle auf einen gemeinsamen Punkt hinaus, den man schematisch so beschreiben könnte: Die Abhängigkeit, vor allem eine derartige Abhängigkeit, wie sie in der Polarisierung der Welt durch deren industrialisiertes Zentrum allgemeine Wirklichkeit geworden ist, ist an sich schon ein bestimmender Faktor der Unterentwicklung, da sie ein Faktor des Strukturverfalls der Volkswirtschaften, der Gesellschaftsordnungen, der Kulturen usw. ist oder auch ein Faktor der Verkehrung der sozialen Dynamik auf außerhalb ihrer selbst gelegene Zielpunkte, so daß sie dadurch unfähig wird, ihre haltgebenden Bezüge in sich selbst zu finden.

Man hat ausgiebig Anklage erhoben gegen die «Plünderung» der Dritten Welt, gegen die Ausbeutung ihrer natürlichen Energie- und Rohstoffquellen oder ihrer hauptsächlichen Produkte zum bloßen Nutzen der Industrieländer, welche so überdies Märkte für ihre Fertigwaren eroberten. In Wirklichkeit ist diese Tatsache unbestreitbar, selbst wenn man über ihre Interpretation verschiedener Meinung sein kann. So kann man zum Beispiel nicht leugnen, daß die Industriewirtschaft Energie- und Rohstoffquellen aufgewertet hat, die bisher ohne Wert, weil ohne Nutzen waren; sie hat Arbeitsplätze geschaffen und den unterentwickelten Ländern den Zugang zu Techniken erschlossen, durch welche sie selbst erst möglich geworden war und die sie dann weiter vervollkommnet hatte. Die Zukunftsaussichten, welche die Verwertung eines Erdölvorrats, welcher nichts wert war, solange er im Boden schlummerte, gewissen Erdölländern kraft ihrer eigenen Entscheidung eröffnete, genügen wohl als Beweis dafür, daß die Ausweitung der Industriegesellschaft nicht notwendigerweise und unwiderruflich zur Verarmung führen muß, wenn die unterentwickelten Länder nur genügend Macht erhalten, ihre natürlichen Energie- und Rohstoffquellen wieder in Besitz zu nehmen, welche sich die Industrieländer im Zuge ihrer Auswertung angeeignet hatten.

In gewissen Fällen jedoch hat die restlose Ausbeutung knapp bemessener Ressourcen bestimmten Ländern den Zugang zur Modernisierung mittels Energie- und Rohstoffquellen, welche seinerzeit einmal zum Start der Entwicklung der Industriegesellschaften gedient hatten, unmöglich ge-

macht. Man denke zum Beispiel nur an das Gold Lateinamerikas oder an das in manchen Fällen unheilbare Sterilwerden gewisser übermäßig ausgebeuteter Böden. Die Aussicht auf eine solche endgültige Erschöpfung ihrer Reserven hat übrigens beigetragen zu der Entscheidung der Erdölländer, ihre Ressourcen aufzuwerten, um sie so zur treibenden Kraft ihrer Entwicklung zu machen, so lange sie noch zum Abbau und zur Verwertung zur Verfügung stehen.

So schwerwiegend aber auch die Plünderung der physischen Ressourcen gewesen sein mag, so ist sie doch weder für sich allein genommen noch im Endergebnis der Analyse der schwerwiegendste Faktor der Unterentwicklung. Der bestimmende Faktor des Prozesses, welcher die Unterentwicklung ausmacht, scheint wohl der Zusammenbruch, die Desintegration, die Desartikulation, der Strukturverfall der Gesellschaftsgefüge selbst, zweifellos auch durch die Umgestaltung ihrer Produktionsweisen, vor allem aber durch ihre Außengelenktheit, so daß alles nach den von der herrschenden Industriegesellschaft vorgegebenen Bedingungen verläuft, entsprechend den Interessen und der inneren Dynamik dieser herrschenden industriellen oder kapitalistischen Gesellschaft.

Die Abwertung der Rohstoffe oder der Arbeit zugunsten der Produktivität des Kapitals, dann aber – in dem Maße, wie die Kampfmaßnahmen der Gewerkschaften eine gewisse Wiederaufwertung der Industriearbeit durchsetzten – die Abwertung der Rohstoffe und der Arbeit der Lieferländer unfertiger Produkte zugunsten des Kapitals, der Forschung und der Arbeit der Industriegesellschaften ist ein Kennzeichen der inneren Logik der Industriewirtschaft, sicherlich der kapitalistischen, aber vielleicht auch der sozialistischen, vor allem dann, wenn der Sozialismus sich in Staatskapitalismus verkehrt.

Dies ist dann nur die Logik der Industriegesellschaft selbst, welche nicht nur die Arbeit und die Energie- und Rohstoffquellen der an der Peripherie liegenden und in eine Satellitenrolle gedrängten Gesellschaften abwertet, sondern diese eben dadurch jeder Möglichkeit der Einflußnahme auf die Entscheidungen beraubt, welche ihre Volkswirtschaft und ihre gesellschaftliche Organisation bestimmen, Entscheidungen, die nun mehr und mehr entsprechend der inneren Dynamik der Industriegesellschaft erarbeitet und beschlossen werden. Indem diese Industriegesellschaft immer komplizierter wird, ist sie gezwungen und wird auch immer fähiger, in wachsendem Maße ihre Strukturprobleme zu bewältigen, wenn auch die soziale Rollenverteilung bei dieser Bewältigung dem Gesellschaftssystem verpflichtet bleibt, das ihrer Dynamik die Organisation gegeben hat.

Zu gleicher Zeit aber, da die Industriegesellschaften sich derart auf eine soziale oder politische Meisterung ihrer gesellschaftlichen Strukturprobleme hin entwickeln, müssen die Gesellschaften an der Peripherie zusehen, wie ihre traditionellen gesellschaftlichen Organisationsformen zusammenbrechen, ohne daß sie die Hoffnung hätten, Herr über die strukturellen Wandlungen zu werden, die sich auf anarchische Weise entsprechend den wirtschaftlichen, technologischen, kulturellen und politischen Bindungen vollziehen, durch die sie von den in den Industrieländern im Gange befindlichen Prozessen abhängig sind. Ihr Strukturverfall und ihre strukturellen Umgestaltungen sind nur Rückwirkungen, Folgeerscheinungen und Nebenprodukte der Strukturwandlungen, die in den Industriegesellschaften im Gange sind.

Die Mechanismen der Unterentwicklung sind dem Endergebnis der Analysen nach nichts anderes als diese fortschreitende Entfremdung der Gesellschaften, welche der Macht beraubt sind, sich selbst zu bestimmen, sich selbst als Gesellschaften zu entwerfen, die Zugang zur Meisterung ihrer sozialen Dynamik haben. So wird man leicht begreifen, daß die Unterentwicklung als Prozeß in engster Verbindung steht mit der Kolonialisierung oder mit dem Kolonialismus und daß die Entwicklung mit der Entkolonialisierung beginnt – welches auch immer die Absichten der treibenden Kräfte des kolonialen Abenteuers gewesen sein mögen (welches kein noch so radikaler Manichäismus zwingend als rundum pervers hinstellen kann) oder welches möglicherweise auch immer die positiven Auswirkungen der Kolonialisierung gewesen sein mögen.

Darum geht der Weg der Entwicklung, der nur die Umkehrung des Prozesses der Unterentwicklung sein kann, notwendigerweise über die Wiederaneignung eines Minimums der für die Meisterung ihrer sozialen Dynamik notwendigen Macht durch die abhängigen Gesellschaften, durch die Verlagerung der Macht in das Innere dieser Gesellschaften.

Wenn auch noch keine Gesellschaft in der Welt an dem Punkt angelangt ist, wo der Zugang zur kollektiven Meisterung, das heißt zu einer auf Chancengleichheit beruhenden Meisterung ihrer Selbstauferbauung als Gesellschaft offensteht, so gilt doch genau so, daß alle Gesellschaften sich im

Sinne einer solchen kollektiven Kontrolle entwickeln. Wenn auch dieses Jahrhundert der Sozialwissenschaften damit begonnen hat, aufzuzeigen, in welchem Maße die Gesellschaften noch davon entfernt sind, in sich selbst durchschaubar zu sein, so konnte man doch zur gleichen Zeit beobachten, wie sich in den Gesellschaften die Tendenz bemerkbar machte, reflexionsfähig zu werden, und zwar in dem Maße, wie sich die Erforschung des historischen Entstehens der Gesellschaften oder die Erforschung der Gesellschaften als historische Prozesse entwickelte und ausbreitete. In dieser Sicht wurde es möglich, zu begreifen, daß eine von außen her bestimmte Gesellschaft noch weniger Chancen hat als eine Gesellschaft mit innengesteuerter Dynamik – um nicht zu sagen, daß sie gar keine Chance habe – Zugang zur Kontrolle ihrer Strukturierung und ihres Werdens zu erlangen.

Allein eine bewußte Willensentscheidung kann zugleich einen Prozeß der Unterentwicklung zum Stillstand bringen und einen Prozeß der Entwicklung in Gang setzen. Um eben dies geht es wohl bei den Maßnahmen zur Entkolonialisierung und zur Wiederaneignung oder Verstaatlichung der natürlichen Energie- und Rohstoffquellen ebenso wie bei der Organisation von Erzeugerzusammenschlüssen mit dem Ziel der Bestimmung oder der Veränderung der Preise für ihre Produkte.

Hinter den rein wirtschaftlichen Interessen wird hier eine Zurückverlegung der politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Macht in das Innere dieser Gesellschaften versucht. Dies wird mehr undeutlich oder auch in aller Klarheit als die Grundvoraussetzung für die Wiederankurbelung der inneren Dynamik einer Gesellschaft verstanden. Ohne Zweifel kann in einer Welt, die immer mehr weltweite Dimensionen annimmt, kein Land mehr Anspruch auf völlige Unabhängigkeit erheben, aber die wechselseitige Abhängigkeit wird erst möglich jenseits einer gewissen Schwelle, die bedeutet, daß die Ungleichheit nicht mehr die Schwächsten dazu verdammt, auf unerbittliche Weise von den Stärksten abhängig zu sein.

Die Bevölkerungsregelung kann nur eines der Elemente einer Entwicklungspolitik sein, das heißt einer Politik des Selbstaufbaus und der Selbstkontrolle einer Gesellschaft

Wenn die Entwicklung sich auf dem Weg über die Selbstbestimmung der Gesellschaften vollzieht, wird es verständlich, daß jede Einmischung von außen her Gefahr läuft, mit Recht als eine Verstärkung des gesellschaftlichen Strukturverfalls oder als eine Störung der Initiativen zur Neustrukturierung verstanden zu werden.

Eine Politik der Entwicklung, das heißt der durch Selbstbestimmung getragenen Neustrukturierung, wird in dem Maße möglich, wie ein Volk oder ein Zusammenschluß von Völkern im Rahmen einer Nation oder einer Lebensgemeinschaft von Nationalstaaten beginnt, seine Identität oder seine strukturbildende Dynamik wiederzufinden: Die Gemeinschaft kann sich den Entwurf einer Gesellschaft und die Mittel zu seiner Verwirklichung schaffen: Machtbefugnisse, Pläne, Organisationen usw. Zweifellos ist diese Dynamik unendlich viel komplizierter und vieldeutiger als diese hier auf einige wenige Grundlinien reduzierten Entwürfe es ahnen lassen. Die in einer solchen kollektiven Dynamik wirksamen Kräfte bilden tatsächlich immer ein Geflecht, das umso schwerer entwirrbar ist als der darin enthaltene Koeffizient an Irrationalität sehr stark ist. Der Beobachtung und der Analyse erschließen sich aber Kraftlinien, die in gleichem Maße auch von den handelnd Beteiligten oder wenigstens von manchen unter ihnen wahrgenommen werden können und nach denen sich ein Gemeinschaftsleben aufbauen oder wiedererrichten läßt.

In die Perspektiven einer solchen Selbstbestimmung und Handlungsfähigkeit, die sicherlich relativ sein mag und immer auch nur relativerweise Sache der ganzen Gemeinschaft ist, kann sich dann auch die Bemühung, der Entwurf oder das konkrete Programm einer Politik der Bevölkerungsregelung einordnen. Wenn eine solche Politik von außen her bestimmt oder auferlegt wird, hat sie alle Chancen, die Abhängigkeit und den gesellschaftlichen und kulturellen Strukturverfall zu unterstreichen. Wenn sie dagegen Gestalt annimmt in der Ankurbelung einer umfassenden oder wenigstens beginnenden Politik der Entwicklung durch Selbstbestimmung und gesellschaftliche Neustrukturierung, kann eine Bevölkerungspolitik – wenn sie nur mit Intelligenz und der nötigen Pädagogik durchgeführt wird – eine der Achsen der Wiedergewinnung und der Ausweitung der Herrschaft über die soziale Dynamik durch die Gesellschaft und in der Gesellschaft werden.

Das heißt: ebenso wie eine solche Politik sich auf Unabhängigkeit hin ausrichten muß, so muß sie sich auch auf Demokratisierung hin ausrichten: Jede autoritäre oder totalitäre Politik der Bevölke-

rungsplanung hat alle Chancen, ein Faktor der gesellschaftlichen und kulturellen Desintegration und damit der Unterentwicklung zu werden. In dem Maße dagegen, wie eine Gesellschaft sich demokratisiert, indem sie sich selbst plant oder wenigstens eine Tendenz zur Beherrschung ihrer sozialen und kulturellen Dynamik entwickelt, begünstigt oder ermöglicht sie es, daß das Bewußtwerden der Notwendigkeit bevölkerungspolitischer Maßnahmen und ihre Durchführung Sache der Allgemeinheit werden.

Politische und ethische Verantwortung

In einer solchen Sicht von Entwicklung durch die Wiedergewinnung der kollektiven Herrschaft über die gesellschaftlichen Prozesse und über die Strukturen, in denen diese organisierte Gestalt annehmen, ordnet die ethische Problematik der Geburtenregelung oder der Familienplanung sich ein in eine politische Problematik der Lenkung der Gesellschaft durch sich selbst.

Zweifellos könnte man sich in einer idealistischen oder utopischen Vision eine Gesellschaftsstruktur vorstellen, welche die Verwirklichung der durch die Religionen, die Morallehren oder die anderen Quellen der Sinngebung für das Gemeinschaftsleben verbreiteten Wertvorstellungen wäre. In einer solchen Sicht würden Politik und Ethik sich wechselseitig bestimmen, ohne daß man dabei schwerwiegende Spannungen oder Konflikte zu befürchten hätte. Dies könnte der Fall sein in Gesellschaften, in denen die Instanzen für die Verbreitung von Wertvorstellungen sich auch einer gesellschaftlichen Stellung erfreuen, welche sie mit einer starken ideologischen Machtvollkommenheit begabt. Dies ist aber im allgemeinen nicht der Fall in der modernen Welt, in der die Faktoren der gesellschaftlichen Dynamik für gewöhnlich Gestalt annehmen in komplexen Überschneidungen von divergierenden, ja einander widersprechenden Interessen und von Bestrebungen, Macht zu erlangen oder wenigstens eine Mindestbeteiligung an der gemeinsamen Kontrolle über das Leben der Gemeinschaft.

In den Gesellschaften im Prozeß der Unterentwicklung oder in der Wiedergewinnung der Herrschaft über ihre soziale Strukturierung sind die Instanzen für die Schaffung von Wertvorstellungen oft genau so desintegriert worden wie die anderen Strukturen, wenn sie nicht gar völlig entwertet worden sind. So wird oft – wie zum Beispiel in den sogenannten säkularisierten Ländern – in der politischen, sozialen und kulturellen Selbststrukturierung auch das Ethos bestimmt, auf dessen Grundlage dann eine Ethik erarbeitet werden kann. So nehmen Ethos und Ethik also auch mit der Verbreitung der politischen Verantwortung oder dem Bewußtwerden der Teilhabe an der politischen Verantwortung konkrete Gestalt an. Der sittliche und geistige Fortschritt wird hier mehr als anderswo dem politischen Fortschritt verbunden sein, das heißt der Wiedergewinnung der Macht der Gesellschaft, sich selbst zu bestimmen und sich eine Entwicklungspolitik zu geben.

Ist Entwicklungshilfe für die Dritte Welt die beste Politik im Blick auf das Bevölkerungsproblem?

Wenn das Schema der Analyse, welches wir hier soeben vorgelegt haben, einen richtigen Zugang zur derzeitigen Problematik der Entwicklung und der Bevölkerungsregelung ermöglicht, so fordert die Antwort auf die mit dem Titel gestellte Frage einige Nuancierungen oder Präzisierungen.

Eine Hilfe für die Dritte Welt, so wie sie noch häufig von den «Spendern» dieser Hilfe gedacht ist oder wie sie sich in den Augen derer darstellt, welche sie bei diesen erbitten, das heißt also eine Entwicklungshilfe für die Dritte Welt, deren Initiative zurückgeht auf die Staatsorgane oder die nichtstaatlichen Organisationen der Industrieländer, wäre nicht die beste Politik im Blick auf das Bevölkerungsproblem. Sie wäre ebenso wenig die beste Politik für die Entwicklung. Indem sie ihre Entwicklungsmodelle mittels ihrer vorgängigen oder nachfolgenden Bewertungskriterien für bestimmte Projekte aufzwingen oder nahelegen würde, liefe sie Gefahr, zu einem Faktor der Unterentwicklung verfälscht zu werden, indem sie ihre Partner aus der Dritten Welt ihrer Initiative und ihrer Möglichkeit beraubte, ihre eigenen Entwicklungsmodelle zu entwerfen und durchzuführen. Die Bewußtseinsbildung gegenüber dieser Gefahr ist aber hinreichend weit fortgeschritten, so daß man nicht mehr fürchten muß, daß man ihr allgemein erliegen könnte.

Eine Hilfe für die Dritte Welt aber, die sich unklugerweise von der Entwicklung weg- und der Bevölkerungslenkung zuwenden würde, wäre noch viel gefährlicher, selbst wenn sie von den besten Absichten geleitet wäre. Wenn die Reichen sich damit abgeben, die Armen zu belehren, sie sollten weniger Kinder zeugen, so sehen die Armen sich immer vor die Frage gestellt, ob es ihr

Elend ist, welches man lindern will, oder ob es um den Schaden geht, welchen ihre Vermehrung darstellt, so daß man sie einschränken möchte. Die Empfindlichkeit der Völker in diesem Punkt ist beachtlich, selbst wenn man Gründe genug hat, anzunehmen, daß es in ihrem eigenen Interesse liegt, daß sie ihr Bevölkerungswachstum unter Kontrolle bringen.

Wo ist dann die Hilfe für die Dritte Welt anzubringen, wenn sie sich nicht durch diese Warnungen entmutigen läßt?

Die Antwort auf diese Frage fällt von Tag zu Tag klarer aus, je mehr die Dritte Welt sich selbst zu Wort meldet, sei es durch ihre Vertreter bei internationalen Konferenzen oder durch militante Gruppen, welche sich auf den Versuch einlassen, mit den Organisationen oder den Gruppen im Dienste der «Hilfe für die Dritte Welt» Beziehungen auf Gegenseitigkeit einzugehen. Die Hilfe für die Dritte Welt muß sich ausrichten auf die aktive Unterstützung der Ansprüche und Vorschläge der Dritten Welt im Blick auf die Projektierung und Verwirklichung einer *neuen internationalen Wirtschaftsordnung*. Tatsächlich zeichnet sich die Zukunft der Entwicklung und der Bevölkerungsregelung in einer Neustrukturierung des internationalen Zusammenlebens ab, welche den unterentwickelten Ländern maximale Chancen bietet für die Wiedergewinnung ihrer naturgegebenen Energie- und Rohstoffquellen und ihrer Macht zur Selbstbestimmung.

Die Christen haben, wenn sie ein neues Empfinden für die universale Bestimmung der materiellen Güter wie für die Einheit und Solidarität der Menschheit in ihrer Verantwortung für das gemeinsame Leben gewonnen haben, einigen Grund, Pioniere bei jener Umgestaltung der Machtblöcke zu sein, von denen die Reorganisation der Welt und die Lösung der dramatischen Probleme der Unterentwicklung und der Bevölkerungsexplosion abhängen. Indem sie ihrem ethischen Streben diese internationale politische Dimension geben, haben sie im übrigen auch einige Chancen, ihr altes Problem, wie Werte in das gemeinsame Leben eingebracht werden können, auf eine neue Weise anzugehen.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

VINCENT COSMAO

geboren 1923 in der Bretagne, Dominikaner. Er ist Lektor der Theologie (1950), war von 1950 bis 1955 Studentenseelsorger an der Naturwissenschaftlichen Fakultät zu Lyon und von 1955 bis 1959 an der Universität Dakar. Von 1959 bis 1965 war er Superior der Dominikanerfraternität von Dakar. Von P. Lebret an das IRFED (Institut de Recherche et de Formation en Développement) berufen war er von 1966 bis 1972 dessen Leiter, gründete 1972 das Zentrum Lebret «Glaube und Entwicklung». Er schreibt in «La Croix» über Probleme der Entwicklung und ihre Beziehungen zum Glauben, doziert am ISTR (Institut de Science et de Théologie des Religions). Er veröffentlichte u.a. eine Einführung in «Populorum progressio» (Centurion, Paris 1967), Développement et Foi (Cerf, Paris 1972) sowie Beiträge für verschiedene Zeitschriften.

André Hellegers

Präferenzen in der Gesundheitspolitik

Bei jedem Versuch, über die Frage, wie die medizinischen Hilfsmittel am sinnvollsten zugeteilt werden können, einsichtig nachzudenken, stellt sich ein Problem der Zweckbestimmung und Abgrenzung.

Wer über ethische Grundsätze in bezug auf die Zuteilung der medizinischen Hilfsmittel reden will, muß zuerst den geographischen Raum abstecken, auf den er sich bezieht. Ich will in diesem Aufsatz nicht Erwägungen darüber anstellen, ob die Welt als eine Einheit zu betrachten sei. Damit kommen wir von selbst um wohl eines der größten ethischen Probleme herum, die sich auf dem Feld der Gesundheitspflege stellen, um die Frage nämlich, ob der Arztberuf als ganzer gegenüber der gesamten Menschheit eine moralische Verpflichtung habe. Wir werden dieses Problem nur am Rande streifen.

Eine weitere Knacknuß für unser Denken ist mit der Notwendigkeit gegeben, zu bestimmen, was man als «die eigentliche Sphäre» der Medizin zu betrachten habe. Dieser Aufsatz hat sich vorwiegend mit diesem Problem zu befassen, denn

erst wenn dieses gelöst ist, kann man eine sinnvolle Zuteilung der medizinischen Hilfsgüter vornehmen.

Vom Eid des Hippokrates an bis zu den modernen Kodizes, die für das ärztliche Berufsethos gelten (Helsinki, World Medical Association, American Medical Association usw.), war das Arzt-Patient-Verhältnis bloß eine Beziehung zwischen zwei Personen. Diese ethischen Berufskodizes scheinen vor allem dazu bestimmt zu sein, das gestörte Verhältnis zwischen einem mächtigen Arzt und einem machtlosen Patient wieder ins Gleichgewicht zu bringen. Auch wurde die Krankheit im allgemeinen als Degenerationsprozeß aufgefaßt, der, falls er nicht rückgängig gemacht werden kann, zu weiterem Verfall und selbst zum Tode führt.

I. Die medizinischen Voraussetzungen

Die Hauptthese dieses Aufsatzes wird die sein, daß in unserem Verständnis der Gesundheit ein Wandel eingetreten ist. Damit ist auch das Problem des richtigen Einsatzes der medizinischen Hilfsmittel noch viel verzwickter geworden. Wollen wir diesen Meinungswandel prüfen, müssen wir die Umschwünge besehen, zu denen es in der Medizin gekommen ist, und es dürfte wohl möglich sein, wenigstens einige der hauptsächlichsten Umwälzungen zu beleuchten, die zu den jetzigen ethischen Problemen führten.

1. Infektionskrankheiten

Dank der Entwicklung der modernen Bakteriologie und Virologie ist es möglich geworden, eine Krankheit zu bekämpfen ohne daß man mit einem Patienten überhaupt Kontakt aufzunehmen braucht. Die Reinigung von Wasser und Luft und die Nahrungsmittelkontrolle tragen indirekt zur Verminderung der Patientenzahl bei, indem sie Krankheiten verhindern. Mit dem Fortschritt in der Kenntnis der ansteckenden Krankheiten stellte sich erstmals auf breiter Ebene die Frage, ob die medizinischen Anstrengungen auf Heilung oder auf Verhütung von Krankheiten auszurichten seien.

Die Medizin wird nicht nur praktiziert, ohne daß der Patient darum ersucht hat, sondern gelegentlich wird sie sogar gegen dessen Willen ausgeübt. Wer interkontinentale Reisen macht, muß ein Impfzeugnis vorlegen, nicht weil das Land, in das er reist, sich um seine Gesundheit kümmern würde, sondern weil es sich vor einer eventuellen Epidemie schützen will. Man kann selbstverständlich einwenden, es werde ja niemand gezwungen, eine Reise zu unternehmen. Das vielleicht deutlichste Beispiel eines gegen den Willen Einzelner erzwungenen medizinischen Eingriffs ist die Beimischung von Fluor ins Trinkwasser. Oft wird das in einer Abstimmung beschlossen, und die Minderheit ist dann gezwungen, auf Betreiben der Mehrheit gegen ihren Willen Fluor zu konsumieren.

2. Quantitative Medizin

Zu einem weiteren wichtigen Umschwung in der Gesundheitspflege kam es durch den Fortschritt in der Epidemiologie und Biostatistik. Die ausgeklügelte Entwicklung dieser Methoden ermöglichte die Schaffung von Frühwarnsystemen zur Verbesserung der Präventivmedizin. Diese Entwicklungen haben namentlich zu der durch die Präfixe *hyper-* und *hypo-* charakterisierten Definition von Krankheiten geführt. Diese Vorsilben beziehen sich auf einen Normalzustand, der für gewöhnlich mit dem Präfix *eu-* bezeichnet wird.

In dieser Sicht der Krankheit ist diese eine statistisch signifikante Abweichung von einem Befund, der sonst bei der betreffenden Bevölkerung im allgemeinen vorliegt. Krankheiten in diesem Sinn stellen uns bei der Frage nach der richtigen Zuteilung der medizinischen Hilfsmittel wiederum vor das Problem, ob man sich für die Therapie entscheiden soll oder eher für die Vorbeugung, indem man solche von der Statistik abweichende Personen eingehend beobachtet, um ihre Erkrankung hinauszuzögern oder die Krankheit schon in ihren frühesten Stadien zu behandeln. Es ist zu bemerken, daß Personen, die an solchen *hyper-* oder *hypo-*Zuständen leiden, manchmal keine anderweitigen Symptome aufweisen. Zu hoher oder zu niedriger Blutdruck, Hypercholesterolaemia und Hypocholesterolaemia sind Beispiele solcher Krankheiten.

3. Psychosomatische Medizin

Die Entdeckung, daß körperliche Erkrankungen von psychischen Ursachen hervorgerufen werden können, führte zu einer weiteren möglichen Krankheitsdefinition: Krankheit als Funktionsuntüchtigkeit in einer bestimmten Gesellschaft. In diesem Fall kann man sich fragen, ob eigentlich die betreffende Gesellschaft krank sei oder die

Person, die in ihr leben muß. Ein treffendes Beispiel dafür wäre es, wenn man in einer nazistischen Gesellschaft eine zwar vollkommen gesunde, aber jüdische Nase besäße; plastische Nasenchirurgie könnte dann als lebensrettender Eingriff in eine «Krankheit» gelten. In Gesellschaften, welche die Alterungsprozesse nicht akzeptieren, könnten ein Hängegesicht oder eine Hängebrust, obwohl sie biologisch ganz in Ordnung sind, einen Grund zu einem chirurgischen Eingriff bilden.

4. Extensivität und Perpetuität

Unter Extensivität verstehen wir den mit den Fortschritten der Wissenschaft immer mehr erkannten Sachverhalt, daß die Krankheit (wie immer man sie definieren mag) einer Einzelperson sich auf deren Zeitgenossen stark auswirken kann. Unter Perpetuität verstehen wir die Tatsache, daß gewisse Krankheiten, zumal Erbkrankheiten, auf spätere Geschlechter übertragen werden können. Bei der Zuteilung der medizinischen Hilfsmittel wird es deshalb zu einer Frage, wie hoch das Wohlergehen künftiger Generationen gegenüber dem der jetzigen Generation einzuschätzen ist.

5. Die Weltgesundheitsorganisation

Die am weitesten verbreitete neue Fassung des Gesundheitsbegriffs kommt in der Definition zum Ausdruck, die von der Weltgesundheitsorganisation formuliert worden ist. Darnach besteht die Gesundheit nicht bloß im Nichtvorhandensein einer Krankheit, sondern «Gesundheit ist ein Zustand völligen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens».[1] Wollte man diese Definition nicht bloß im Sinn eines erstrebenswerten Ideals, sondern ganz wörtlich nehmen, müßte sie zu absurden Konsequenzen für die Zuteilung der medizinischen Hilfsmittel führen. Würde sich z. B. jemand deshalb gesellschaftlich nicht wohlbefinden, weil er keinen Rolls Royce besitzt, so könnte er logischerweise verlangen, daß ein Arzt ihm einen solchen verschreibe. Nach dieser Definition könnte man sich auch fragen, ob die Beschäftigung mit unsozialem Verhalten eine besondere Sparte des Arztberufes bilden sollte.

Dann und wann kommen solche Vorstellungen bereits zum Ausdruck. Bei Verbrechen, Trägheit in der Schule und weiteren solchen Fällen meint man oft, es sei ein medizinischer Eingriff erfordert. Schuldgefühle, die man vordem als eine Folge von Sünde ansah, meint man nun auf medizinischem Wege beseitigen zu müssen.[2] Man hat schon gesagt, daß wir in einem Zeitalter des «Verlangens nach einer beschwerdefreien Gesellschaft» leben.[3] Mit der zunehmenden Entwicklung einer Industrie psychomotorischer Drogen kann theoretisch postuliert werden, der Arzt habe die Pflicht, Patienten in einen beschwerdelosen Zustand zu versetzen. Diese Frage ist selbstverständlich nicht neu, schon Aldous Huxley hat sich mit ihr befaßt.[4]

Diese Fortschritte in der Medizin und diese Auffassungen über das Betätigungsfeld des Arztberufes stellen im Verein mit dem alten Anliegen der Medizin, den Tod zu verhüten, diese vor eine vielleicht neue Aufgabe: für ein endloses Leben in totaler Glückseligkeit zu sorgen.

II. Die Lösung des Problems

Angesichts der Aufgabe, zwischen einem theoretisch unbegrenzten Bedürfnis und begrenzten Hilfsmitteln einen Ausgleich zu finden, muß irgendeine Entscheidungsbasis gefunden werden. In der Praxis scheinen für gewöhnlich zwei Lösungsmethoden vorzuherrschen. Die erste ist der alte Grundsatz, das zu tun, «was für die möglichst große Zahl möglichst gut» ist. Damit steht man natürlich vor der Frage, was wirklich gut ist und wie disparate Güter einzustufen sind. Dieser Grundsatz ist namentlich dann schwierig anzuwenden, wenn man sich nicht darüber klar ist, was das Ziel der Medizin zu sein hat.[5]

Ein zweiter Grundsatz, der für gewöhnlich angeführt wird, ist das Prinzip der «distributiven Gerechtigkeit».[6] Wenn man die beiden Grundsätze miteinander vergleicht, so scheint der erste mehr auf das Ziel, der zweite mehr auf die Mittel ausgerichtet. Sofern dies stimmt, hat die Aufgabe, sich für eine der beiden Methoden zu entscheiden, mit all den Schwierigkeiten zu ringen, die für den einen und für den andern Entscheid sich aus den üblichen Debatten zwischen teleologischen und deontologischen Ansätzen des ethischen Denkens ergeben können.

In einem zielbestimmten Schema des Einsatzes der medizinischen Hilfsmittel gilt die Rettung des Lebens oft als die Hauptfunktion der Medizin. Daß diese Auffassung ihre Grenzen hat, ist klar; man braucht bloß an die jetzigen Auseinandersetzungen z. B. über die Euthanasie zu denken, zumal in deren negativer Form, wo zumindest die Pflicht bestritten wird, sich außergewöhnlichen

Eingriffen zu unterziehen.[7] Damit ist die Frage nicht gelöst, ob es eine Pflicht ist, außergewöhnliche Therapien anzuwenden, sofern dies verlangt wird. Wenn man die Verhütung des Sterbens zum einzigen Kriterium für die Zuwendung der medizinischen Hilfsmittel macht, besteht die Hauptschwierigkeit darin, daß sich die Kosten für die Rettung des Lebens nicht konstant voraussagen lassen. Es ist auch nicht klar, weshalb die Rettung des Lebens stets das erste Anliegen sein sollte. Man kann z.B. die Meinung vertreten, daß es ebenso gut oder ebenso gerecht sei, die medizinischen Hilfsmittel so einzusetzen, daß gesamthaft möglichst viele Lebensjahre hinzugewonnen werden können.

Im Rahmen dieses Denkens könnte die Auffassung vertreten werden, daß man in gewissen Fällen dadurch, daß man nicht für einen einzelnen Menschen sorgt, am besten für das allgemeine Wohl sorgt. So kann man sich fragen, ob sich der Aufwand nicht besser lohnen würde, wenn man, statt einen verschütteten Minenarbeiter zu befreien, zu verhüten suchte, daß Kinder von Elendsvierteln eine Bleivergiftung bekommen. So würden nicht nur mehr Leben gerettet, sondern auch viel mehr Lebensjahre. Mancher Einsatz von Mitteln erscheint in jeder Unkosten-Ertrags-Analyse kontraproduktiv, sofern nicht anerkannt wird, daß Lebensrettung auch einen wichtigen symbolischen Wert darstellt. Die Frage lautet dann: Was darf dieser Zeichenwert kosten? Der allgemeinen Überzeugung, daß das Leben Bedeutung hat, ist wohl dann am besten gedient, wenn man von Zeit zu Zeit in ein Leben, das zu einem Zeichenwert wird, übermäßig viel Aufwand investiert. Dieses menschliche Bedürfnis nach Wertsymbolen kommt dann und wann darin zum Ausdruck, daß für ein einzelnes Kind, zumal ein Kleinkind, außerordentlich viel Pflege aufgewandt wird. Unterließe man dies, so geriete der Wert, der jedem Leben zugesprochen wird, ins Wanken (was der allgemeinen Wohlfahrt abträglich wäre). Dies spielt auch eine Rolle für die Unterscheidung zwischen dem individuell Guten und dem statistisch Guten, ohne die es schwer hält, im erzieherischen Bemühen auf individueller Ebene Güte und Liebe als erstrebenswerte Eigenschaften zu fördern. Damit wollen wir einfach sagen: Die der Medizin zur Verfügung stehenden Mittel sind nicht nur im Hinblick auf die guten Folgen für die Patienten zu verteilen, sondern auch im Blick auf das Gute, das denjenigen, die diese Mittel anwenden, daraus erwächst. Dabei denken wir hier nicht an finanziellen Gewinn, sondern an das größere Gut der Förderung der allgemeinen Güte und Liebe. Dieser humanisierende Einfluß der therapeutischen Betreuung anderer wird in modernen Unkosten-Gewinn-Analysen so selten in Rechnung gestellt.

Eine eingehende Analyse der gängigen Auffassungen über das, was die soziale Gerechtigkeit in bezug auf die Zuteilung der medizinischen Hilfsmittel erfordert, findet sich in einem neueren Aufsatz von Outka[8] und in einem Buch, das das Institute of Medecine of the National Academy of Sciences jüngst herausgegeben hat.[9] Houtka analysiert diese Probleme anhand von fünf Grundsätzen sozialer Gerechtigkeit: «Jedem entsprechend seinem Verdienst»; «jedem entsprechend seinem Beitrag zur Gesellschaft»; «jedem dem Beitrag entsprechend, den er leistet, um allem, was von anderen auf dem offenen Marktplatz des Angebots und der Nachfrage frei gewünscht wird, zu genügen»; «jedem seinen Bedürfnissen entsprechend» und schließlich «gleiche Fälle sollen gleich behandelt werden.» Was näherhin den Entscheid betrifft, der in einem Fall zu treffen ist, wo nicht alle Gefährdeten gerettet werden können, aber auch nicht alle zu sterben brauchen, scheint sich Outka der Meinung Ramseys anzuschließen, der für den Grundsatz eintritt, in einem solchen Fall dürfe man sich aufs Geratewohl entscheiden.[10] Ramsey räumt dem Überleben den moralischen Primat ein, da dieses die Vorbedingung für jedes weitere Gut darstellt. Er verwirft eine Auswahl aufgrund irgendeines Schemas, das auf der Abschätzung der Bedeutung eines Menschen für die Gesellschaft beruht, da eine solche Abschätzung unmöglich vorzunehmen sei; er scheint aber eine Ausnahme für diejenigen zu machen, ohne deren Fertigkeiten kein Leben anderer gerettet werden könnte – so wie man in erster Linie darauf bedacht ist, daß in einem Rettungsboot der Ruderer am Leben bleibt.

Außer im Fall dieses Entscheides, der innerhalb der engeren Grenzen einer Situation zu treffen ist, in der man zwischen bestimmten Patienten, die für eine begrenzte Lebensrettungstechnik in Frage kommen, zu wählen hat, sind alle Kategorien Outkas irgendwie kritikanfällig. Daß diese Methodologie ihre Grenzen hat, sagt Calabresi,[11] der von «tragischen Entscheiden» spricht, d.h. von Entscheiden, bei denen es überhaupt keinen richtigen Entscheid geben kann. Er behauptet, es sei letztlich kein Entscheidungsmechanismus vorhanden, der gültig sei, und der beste Weg, um den äußeren Aufwand für den Entscheid möglichst

niedrig zu halten, bestehe vielleicht darin, daß man von System zu System übergehe. Zu diesem Schluß gelangt er von seiner Auffassung her, in unserer Gesellschaft bestehe keine feste Wertordnung. Solange keine feste Wertreihe herrsche, bleibe der einzige Weg, um sämtliche Werte in Geltung zu erhalten, der, einige von ihnen während einiger Zeit außerachtzulassen, um sie in der Folge umso lauter «auszuposaunen». Er schreibt: «Dieses Ausposaunen soll darauf aufmerksam machen, daß man nun einen grundlegenden, früher vernachläßigten Wert wiederum zur Geltung bringen will.» Während man so einen Wert von neuem betont, tritt hingegen ein anderer in den Hintergrund und muß später wieder zur Geltung gebracht werden, und Calabresi gibt zu, daß dieses Vorgehen kaum als glücklich bezeichnet werden kann. Zu diesem Hin- und Herschwanken zwischen verschiedenen Methodenlehren scheint man namentlich dann gezwungen zu sein, wenn das Ziel der Medizin von neuem bestimmt wird. Kass[12] z. B. leistet einen aufschlußreichen Beitrag zur Frage, ob nicht vielleicht unsere heutige Einstellung zur Gesundheitspflege veraltet sei. Schon seine einfache Frage nach dem medizinischen Wert der Errichtung von Sporthallen im Vergleich zu Erleichterungen der Gesundheitspflege hat ihre Gültigkeit. Auch sucht er die Verantwortung der Menschen für ihre eigene Gesundheit in eine Analyse der Pflichten, die die Medizin und die Regierung in dieser Hinsicht haben, zu integrieren. Es ist hier nicht meine Aufgabe, zwischen den verschiedenen Vorschlägen, die von andern Autoren gemacht werden, mit ihren Vor- und Nachteilen eine Wahl zu treffen.

Vielmehr ist zu sagen, daß die Probleme von der sich wandelnden Natur der Medizin selbst herrühren. Die entscheidende Änderung ergibt sich meines Erachtens aus der Fähigkeit, auf dem Weg der Biostatistik und Epidemiologie vorauszusagen, was aus bestimmten Einsätzen von Mitteln herausschaut. Wo man nicht wußte, daß verschiedene Entscheide getroffen werden könnten, stand man gar nicht vor einer Wahl. Solange man annahm, daß Krankheit bloß einen Einzelmenschen in einen Verfallsprozeß hineinbringe, konnte einfach das Gesetz der Nachfrage von seiten des Patienten und des Angebots von seiten des Arztes spielen. Bleibt die Medizin auf die Ebene zwischen einem einzelnen Arzt und einem einzelnen Patienten beschränkt, kann eine auf Recht und Pflicht beruhende medizinische Ethik die Beziehung zwischen Arzt und Patient auf vernünftige Weise regeln. Wo indes die Medizin institutionalisiert wird und über reiche Hilfsmöglichkeiten an Gebäulichkeiten und Apparaturen verfügt, ist eine private medizinische Ethik wohl nicht mehr ausreichend. Dann muß eine Ethik distributiver Gerechtigkeit zu den älteren Formen ethischer Analyse hinzukommen, und um dies geht es in der heutigen Diskussion.[13]

Die primäre Krise ist somit nicht eine Krise der Methodologien, die zur Wertanalyse verwendet werden. Vielmehr ergibt sie sich aus der Einsicht, daß vieles von dem, was die Medizin tut, Werturteile enthält und den Rahmen der wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Methodenlehre sprengt.

Während für diese das Problem in der Frage nach der richtigen Verteilung von Gesundheitsdollars für medizinische *Dienstleistungen* liegt, so erscheint wohl das Problem der *Forschung* in der Theorie einfacher, obwohl die Praxis viel zu wünschen übrig läßt.

Es ist eine Tatsache, daß die Forschung der letzten Jahrzehnte, die das Leben bis zu dessen normalem Ende verlängern wollte, viel mehr zur Verlängerung des Lebens an dessen Beginn beitrug. Die Antibiotika, die das Leben derjenigen verlängerten, die – was sehr oft der Fall war – eine tödliche Lungenentzündung hatten, hat mehr Säuglinge als Greise gerettet. Dies ist ein Ergebnis der Altersstruktur: es sind mehr junge als alte Menschen zu retten.

Während dies in der Vergangenheit gegolten haben mag, so trifft dies immer weniger auf die Gegenwart zu und auf die Zukunft wird dies noch weniger zutreffen, da die Kindersterblichkeit auf ein absolutes Minimum zurückgedrängt worden ist und die Geburtenraten fallen. Man hat ausgerechnet, daß der Sieg über den Krebs und die Herzkrankheiten die mittlere Lebenserwartung um vielleicht zwei Jahre verlängern wird. Damit steht man vor der Frage: Welches werden die neuen Krankheits- und Todesformen sein und welche ethischen Probleme werden damit aufgeworfen werden? Und da wir nun den genetisch bestimmten Grenzen der Lebensspanne der Species Mensch näherrücken, wäre es wohl sinnvoller, wenn man der Grundlagenforschung für die Erleichterung des Leidens in sämtlichen Altersgruppen den Vorzug geben würde, beispielsweise der Forschung über den Schmerz, der mehr ein Symptom als eine Krankheit ist. Im allgemeinen wünschen die Menschen, in aller Ruhe, mit Vorliebe im Schlaf zu sterben. Ein solcher Tod wird für gewöhnlich von einer Koronarherzattacke

herbeigeführt, von einer Krankheit also, die man paradoxerweise mit großem Aufwand zu verhüten sucht. Altsein steht nicht hoch im Kurs und doch wird das Altwerden durch die Beseitigung akuter Todesursachen gefördert. Es bedarf keines großen Ahnungsvermögens, um vorauszusagen, daß dies in einer Zeit der Aufwand-Etrag-Analysen zwangsläufig zu einem Interessenverband für positive Euthanasie führen wird. So wird allmählich der menschliche Leib gleichsam als Maschine angesehen, die regelmäßig zu inspizieren ist, damit nicht vorzeitig Defekte eintreten, aber auch damit man sie außer Betrieb setzen kann, wenn sie abgenutzt ist.

Letztlich hängt die Lösung der Frage nach dem richtigen Einsatz der medizinischen Hilfsmittel für die Gesundheitspflege und Geundheitsforschung damit zusammen, ob man gewillt ist, den Tod als etwas, das zum Leben gehört, zu akzeptieren, als wie bedauerlich dies auch empfunden werden mag.

[1] World Health Organisation: The Constitution (Geneva, W.H.O. 1946).
[2] K. Menninger, Whatever Became of Sin? (Hawthorn Books, New York 1973).
[3] R. E. Cooke, Whose Suffering?: J. Peds 80, no. 5, Mai 1972, 906–908.
[4] A. L. Huxley, Brave New World (Chatto and Windus, London 1966).
[5] L. R. Kass, Regarding the End of Medecine and the Pursuit of Health: The Public Interest, Summer 1975.
[6] J. Rawls, A Theory of Justice (Harvard University Press, Cambridge, Mass. 1971).
[7] Papst Pius XII., Acta Apost. Sedis 49 (1957) 1031–1032.
[8] G. Outka, Social Justice and Equal Access to Health Cure: J. Rel. Ethics 2 (1974) No. 1 (Spring) 1974.
[9] L. R. Tancredi, Ethics of Health Care (Institute of Medecine, National Academy of Sciences, Washington, D.C. 1974).
[10] P. Ramsey, The Patient as Person (Yale University Press, New Haven 1970).
[11] G. Calabresi, Commentary on Arrow, K. J.: Government Decision Making and the Preciousness of Life (aaO. Anm. 9).
[12] L. R. Kass aaO. Anm. 5.
[13] A. R. Jonsen / A. E. Hellegers, Conceptual Foundations for an Ethics of Health Care aaO. Anm. 9.

Übersetzt von Dr. August Berz

ANDRÉ HELLEGERS

geboren 1926 in Venlo (Niederlande). Er studierte an der Medizinischen Fakultät der Universität Edinburgh, am Belgischen Nationalkollegium zu Brüssel (Doktorat 1952) und an der Universität von Paris. Seit 1967 war er Professor für Geburtshilfe und Gynäkologie und seit 1969 für Physiologie und Biochemie an der Georgetown Universität, 1971 Leiter der Bevölkerungsforschung. Seit 1971 ist er Leiter des Joseph-und-Rose-Kennedy-Instituts zum Studium der menschlichen Fortpflanzung und Bioethik an der Georgetown Universität. Er war Mitglied zahlreicher Ausschüsse für Bevölkerungsfragen (Päpstliche Kommission für Bevölkerungsfragen und Geburtenkontrolle, Präsident Johnson's Kommission für Bevölkerungsfragen und Familienplanung usf.).

Der Mensch im Arbeitsprozeß

In letzter Zeit mehren sich die Stimmen, die eindringlich eine Verbesserung der Arbeitsbedingungen in den industriellen Betrieben verlangen. Bisher standen die Erhöhung des Einkommens sowie die Verkürzung der Arbeitszeit im Vordergrund gewerkschaftlicher Forderungen. Die durch die steigenden Lohnkosten notwendige Rationalisierung der Betriebe hat in mancher Hinsicht auch zu einer Erleichterung der Arbeit geführt. Schwere Muskelarbeit wurde dem Menschen durch die Maschinen abgenommen, moderne Be- und Entlüftungseinrichtungen schaffen ein besseres Klima, Sicherheitseinrichtungen vermeiden die Unfallgefahr. Aber die Technisierung und Organisierung der Arbeitsprozesse bringen auch eine Reihe neuer Belastungen: Streß als Folge eines von der Maschine diktierten Arbeitstempos, Nachtschichten, weil die Produktionsanlagen rentieren müssen; Maschinenlärm, der auf die Dauer das erträgliche Maß überschreitet; Monotonie einer auf wenige Handgriffe reduzierten Fließbandarbeit. Hier erhebt sich die Forderung, daß die Technik an den Menschen besser angepaßt werden und daß man bei der Fertigung auf die menschliche Natur mehr Rücksicht nehmen müsse. Daß sich diese Postulate unter Umständen auch mit der Rentabilität der Betriebe gut vertragen, zeigt der folgende Beitrag eines Unternehmers der Elektroindustrie, der im Laufe der letzten zehn Jahre in all seinen Betrieben die Fließbandarbeit systematisch durch Einzelarbeitsplätze ersetzt hat. Der Bericht wird ergänzt durch ein Dokument, das von Arbeitgebern und Arbeitnehmern gemeinsam erarbeitet wurde.

Gert Moeller

Absage an das Fließband

Unsere Kommunikationsmittel haben ein solch engmaschiges Netz über die Welt gezogen, daß ein jeder von allen Geschehnissen rasche und genaue Informationen erhalten kann, wenn er es nur wünscht. Das bringt manch einen allerdings in die Versuchung, über vieles als Sachverständiger zu urteilen, obwohl er nur eben an der Oberfläche des Wissens gekratzt hat.

So geht es auch mit Problemen der industriellen Fertigung. Begriffe wie Job-Enrichment, Ergonometrie, Humanisierung des Arbeitsplatzes, führen natürlich auch Leute im Munde, die eigentlich keine Ahnung von ihnen haben. Versuchen wir deshalb ein wenig die Details zu beleuchten.

Wollen wir uns heute ein handgetischlertes Wohnzimmer, ein handgeschmiedetes Fenstergitter, einen handgeschneiderten Anzug leisten, müssen wir sehr tief ins Portemonnaie greifen, denn Maßarbeit ist teuer; fabrikerzeugte Dinge dagegen sind preisgünstig! Wie aber brachte die Industrie es fertig, den ständig steigenden Bedarf trotz ständig sinkender Preise zu decken? Eine ihrer Antworten heißt: Einsatz von Fließbandarbeit. Unter dem Zwang der Automatisierung werden die Einzelteile auf Halb- und Vollautomaten gefertigt und mittels des Fließbandes montiert.

Häufig liest man, Henry Ford I. habe die Arbeitsteilung als erster in die Industriefertigung eingeführt. Tatsächlich gab es aber bereits bei den alten Waffenschmieden ein feingefächertes Spezialistentum, sozusagen als Vorläufer der industriellen Arbeitsteilung. Um den Ausstoß zu erhöhen, stellte ein Schmied nur Dolchklingen, der andere nur Schwertknäufe her. Des weiteren wissen wir, daß in den großen Malerwerkstätten der flämischen Meister der eine Geselle nur Hände, ein anderer nur Faltenwürfe malte. Zu der industriellen Arbeitsteilung stellt das Fließband, an dem Einzelteile montiert werden, den Prototyp dar. Gelegentlich kommen dann allerdings zur Montage noch mechanische Arbeiten wie Pressen, Stanzen, Bohren hinzu. Bei der Fließbandarbeit bestand das Ziel der Vorbereitung bis vor einiger Zeit darin, die Arbeit immer feiner aufzuteilen. Oft wiederholte sich z. B. eine Tätigkeit nach weniger als zehn Sekunden. Der Mitarbeiter, zum anonymen Rädchen einer Maschine degradiert, verödete geistig und seelisch. Meist war er sich dessen gar nicht bewußt; er sah seine Arbeit nicht als Fron an, wie ein Werksbesucher leicht hätte denken können. Unbewußt jedoch stemmte er sich oft gegen sein Tun, weil es ihm keinen rechten Spaß machte und ihm keine berufliche Erfüllung brachte. Dann waren Fehlstunden die Folge, zu großer Materialverbrauch, ungewöhnlich hohe Ausschüsse, Fluktuation usw.

Die Vorbereitung der «geteilten Tätigkeit» war nicht Sache des Arbeiters. Das planerische Denken geschah zentral. Der zeitliche Ablauf wurde diktiert, abhängig vom Fließband. Als Erfolg aber ergab sich eine Bedarfsdeckung zu günstigen Bedingungen: billige Waren von gleichmäßiger Qualität.

Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß die Arbeitsmentalität sich mit der Zeit verändert. Morgen geht ein Arbeitnehmer mit ganz anderen Erwartungen an seine Arbeit heran als gestern. Hat der Arbeiter von gestern die Nervosität noch hingenommen, die das Taktdiktat der Fließbandmontage bei ihm erzeugte, so begehrt der Arbeiter von heute auf. Zudem haben die Arbeitspsychologen erkannt, daß der Mensch nicht im voraus verplant werden kann. Ein jeder ist individuell verschieden vom anderen, ja, ein jeder ist an jedem Tag, zu jeder Stunde individuell gestimmt im Vergleich zur Zeit vorher. Darum verwundert es nicht, daß der Arbeiter nicht maschinenmäßig im Arbeitsprozeß eingesetzt werden kann. Er möchte vielmehr mitgestalten, verbessern, vergrößern, ein Ganzes schaffen. Wo ihm die Möglichkeit gegeben ist, auch über seine Arbeitszeit und seine Arbeitsintensität weitgehend frei zu verfügen, wird er sich wohl fühlen. Wenn es sich um einen aktiven, intelligenten, vorwärtsstrebenden Menschen handelt, sollte man ihm dazu die Chance bieten. Ein Unternehmen, welches entsprechende Arbeitsplätze schafft, erfüllt die arg strapazierte Forderung nach mehr Lebensqualität ein gutes Stück.

Die Rationalisierung indes fordert dauernd die betriebliche Planung. Rationalisierung heißt die Erfolgsquelle, aus der sich die ständigen Lohnerhöhungen speisen lassen. Deshalb dachten wir darüber nach, wie man Einzelteile mit Automaten fertigen könne. Solche automatischen Maschinen arbeiten unermüdlich, präzis, tausendfach pro Zeiteinheit und ersetzen die Handarbeiten vieler Monteure. Wir ordneten die Maschinen an den

Fließbändern an, die folglich immer mehr zusammenschrumpften. Wir befanden uns auf einem empirischen Weg, Einzelarbeitsplätze entstehen zu lassen. Materialpuffer hoben das fließbandbedingte Taktdiktat weitgehend auf. Die Einzelplätze wurden nur noch durch Transportbänder miteinander verkettet. So kam es zur Entwicklung des flexiblen Montagesystems, das aus einzelnen Arbeitstischen in Verbund mit Gliedbändern und Schoßbändern eine funktionstüchtige Montagekette ergab. Die Leistungsverbesserung lag in der Größenordnung von 10%.

Seit 1965 werden in unserem Unternehmen alle Einzelplätze nach einem auf unsere Bedingungen zugeschnittenen Kleinzeitverfahren analysiert, um sie optimaler zu gestalten. Es entstanden zusammengefaßte Montagevorgänge, die beidhändig bei symmetrischen Armbewegungen ausgeführt werden können. Daraus folgte, daß wir mehrere Einzelplätze zu einem zusammenfassen konnten. Schließlich riskierten wir den Versuch, ein Schaltgerät an einem einzigen Platz komplett zu fertigen. Das war dann die Geburtsstunde des methodisch aufgebauten Einzelarbeitsplatzes. Etwa 12 bis 18 Montagevorgänge lassen sich sinnvoll an einem solchen Einzelplatz unterbringen. So erzielten wir ein Optimum an Wirtschaftlichkeit, eine große Leistungssteigerung in Höhe von 30 bis 50%, ohne den Mitarbeiter physisch oder psychisch mehr zu belasten, mehr zu ermüden. Die Maße des Einzelplatzes, systematisch aus den optimalen Griffbereichen des Menschen entwickelt, schlugen sich in Gestalt, Konstruktion und Anordnung der Bedienungselemente des Einzelarbeitsplatzes nieder. Er ist, entsprechend den Arbeitsaufgaben, mit rationellen Montagehilfen, Vorrichtungen und Werkzeugen bestückt, um dem Bedienungsmann ein höchstes Maß an Arbeitsvorbereitung zu bieten. Der Einzelarbeitsplatz läßt dem Arbeiter auch die Wahl, ob er sitzend oder stehend «seine» Geräte baut. Der Arbeitserfolg wird ihm durch die Anzahl der gefertigten Stücke, die den Materialpuffer füllen, vor Augen geführt. Das Ergebnis des Tages wird in ein Formblatt selbstverantwortlich eingetragen. Als Gründe für Schwankungen werden angeführt: fehlendes Material, mangelhaftes Werkzeug oder auch Übelkeit; sie sind in der Spalte «Bemerkungen» abzulesen.

Von großer Bedeutung ist natürlich auch die Einarbeitung am Einzelarbeitsplatz. Ein grifftechnisch gut aufgebauter Einzelarbeitsplatz nützt wenig, wenn der Monteur nicht sachgerecht von einem erfahrenen Meister eingearbeitet wird. Die Einarbeitung sollte in einem eigens dafür hergerichteten Raum (Anlernraum) vorgenommen werden, damit sie ungestört durchgeführt werden kann. Die Einzelarbeitsplätze sollten in der Fertigung genauso wie im Anlernraum aufgestellt werden, damit der soziale Kontakt unter den Mitarbeitern möglich ist. Das Gruppengefühl wird hierdurch gestärkt. Während am Fließband die Anlernphase stets in Bezug auf die Taktzeit steht, ist die Leistung am Einzelarbeitsplatz auf einen Tag bezogen und kann variiert werden. Das ist ein Grund mehr dafür, daß die Einzelarbeitsplätze beliebter als der Platz am Fließband sind. Es ist immer wieder festzustellen, daß jeder Mensch für eine bestimmte Tätigkeit eine individuelle Anlernkurve hat. Bei dem einen ist die Anlernzeit länger, bei dem anderen kürzer. Mitarbeiter, die schon längere Zeit an einem Einzelarbeitsplatz gearbeitet haben, können im allgemeinen auch schnell an Einzelarbeitsplätzen für andere Gerätearten eingearbeitet werden. Die Anlernkurve verläuft flacher, die Endleistung ist in einer kürzeren Zeit erreicht.

Abrundend läßt sich sagen, daß der Einzelarbeitsplatz nicht die Monotonie der Fließbandarbeit kennt. Das Verhältnis zum Arbeitsprodukt ist ganzheitlicher. Der Einzelarbeitsplatz stellt eine optimale Liaison zwischen den Belangen eines gewinnorientierten Unternehmers und den Wünschen des Mitarbeiters dar.

Es wäre nun aber grundfalsch, den Einzelarbeitsplatz als eine modern aufgemachte «Akkordpeitsche» schmackhaft zu machen. Nein, er muß so gestaltet werden, daß an ihm eine Hundertprozentleistung als Dauerleistung möglich ist. Ziel bleibt, daß der Mitarbeiter die Tätigkeit in höchstens 20 Arbeitstagen erlernen kann. Danach bewegt sich das Leistungsband auf dem Formblatt höchstens bei plus/minus 5% von der Normalleistung. Eine Erfolgskurve zeigt, ob der Einzelplatz richtig gestaltet wurde und die Arbeiter mit ihm zurechtkommen.

Bei aller Begeisterung für den Einzelplatz sollten wir nicht vergessen, daß trotz aller Bildungswut, die angeblich über unsere Bevölkerung hereingebrochen ist, es sicherlich noch viele Jahre lang einen nicht kleinen Teil der Arbeitenden gibt, der sich bei Taktarbeit am Fließband durchaus wohl fühlt. Die Handgriffe sind in Fleisch und Blut übergegangen, wie etwa der versierte Autofahrer auch nicht über Kuppeln–Schalten–Gasgeben–Bremsen nachdenkt. Man kann trotz Arbeit ein wenig träumen vom letzten schönen Stell-

dichein, kann die Sommerferien nacherleben oder die Skatpartie vom Wochenende in Gedanken nochmals nachspielen. Nur der Lehrer, der Pfarrer, der Reporter sehen vorschnell im Fließband das infame Verdummungsmittel, die menschenunwürdige Monotonie, ja, die Sklaverei. Rasch wird vergessen, daß der liebe Gott die Menschen doch sehr verschieden gemacht hat. Unser Marsch «weg vom Fließband» ließ sich nur deshalb so reibungslos vollziehen, weil wir praktisch die ersten waren, die ihn antraten und uns aus dem Arbeitskräftereservoir die geistig und manuell Geschicktesten auswählten. Und das nur während einer Zeitspanne von fast zehn Jahren. Dabei ließen wir uns auch von gelegentlichen Rückschlägen nicht entmutigen. Unter dem Aspekt, daß ein Erwerbsunternehmen natürlich auf eine positive Bilanz achten muß, sollen im folgenden die Vor- und Nachteile des Einzelarbeitsplatzes aufgezählt werden.

Vorteile für den Mitarbeiter:

1. Die Lohnhöhe ist objektiver festzustellen.
2. Der höheren Arbeitsleistung entsprechend liegen die Löhne höher.
3. Das Arbeiten am Einzelplatz wird vom Mitarbeiter als höherwertig angesehen.
4. Es ist möglich, die Gleitzeit einzuführen.
5. Der Einzelarbeitsplatz gestattet dem Monteur, das Arbeitspensum seiner im Laufe des Tages schwankenden persönlichen Leistungsfähigkeit besser anzupassen. Am Fließband muß im Gegensatz dazu, zu einem bestimmten Zeitpunkt eine bestimmte Arbeit erledigt sein.
6. Bei Krankheit eines Mitarbeiters ist ein Puffer von vormontierten Baugruppen vorhanden, so daß sich die Abwesenheit der Arbeitskraft nicht unmittelbar auf das Tagesergebnis auswirkt.
7. Man ist am Einzelplatz weniger von den Arbeitsplätzen abhängig, die vor- oder nachgeordnet sind, was persönliche Differenzen reduziert.
8. Das Arbeiten am Einzelplatz ist für deutsche Arbeiter wieder attraktiv.

Vorteile für den Unternehmer:

1. Eine höhere und gleichmäßige Produktionszahl.
2. Der erhebliche Rückgang des Ausschusses um 40–50%.
3. Der Materialverbrauch ist kleiner.
4. Fehlstunden und Fluktuation gehen zurück.
5. Im Gegensatz zur Fließbandarbeit dürfen Jugendliche und werdende Mütter am Einzelplatz beschäftigt werden.
6. Mit der Anzahl der Einzelplätze kann man sich den wachsenden Zahlen beim Anlaufen eines neuen Produkts oder bei Marktschwankungen oder bei kleinen Stückzahlen von zahlreichen Varianten einer Grundtype leicht anpassen.
7. Einzelplätze können oft auch zu Heimarbeitsplätzen umgewandelt werden.

Nachteile für das Unternehmen:

1. Die Investitionskosten eines Einzelplatzes liegen meist sehr viel höher als die des Fließbandplatzes.
2. Materialpuffer bedeuten größeren Lageraufwand.
3. Der Platzbedarf ist größer.
4. Das Führungspersonal ist auf die neue Fertigungsmethode sorgfältig vorzubereiten. Sparsamkeit an dieser Stelle würde sich rächen.
5. Die Anlernzeit für die Montagearbeit ist erheblich länger.
6. Umstellungen in der Unternehmungsorganisation sind nötig.
7. An die Konstruktion werden in montagetechnischer Hinsicht größere Anforderungen gestellt.

Nachteile für die Mitarbeiter sind bis heute nicht bekannt geworden.

Wie geschildert haben wir das Problem des Einzelarbeitsplatzes nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Investitionsentscheidung kalkuliert. Vielmehr haben wir uns eine Zeitlang von den Notwendigkeiten der Rationalisierung treiben lassen. Dann erst fanden wir durch Rentabilitätsuntersuchungen im Nachhinein die Richtigkeit unseres Tuns bestätigt. Heute wissen wir, daß wir unseren Weg bis zum völligen Ersatz aller Fließbänder gehen werden. Vielleicht dauert es noch einige Zeit, da die Investitionen aufgebraucht werden müssen.

Vor allem aber lassen wir uns nicht von ideologischem Geschwätz treiben. Der Arbeitsplatz, der von allen beklatscht wird, aber nicht zu bezahlen ist, dürfte abzulehnen sein. In erster Linie ist nicht ein interessanter Arbeitsplatz human, sondern ein sicherer.

GERT MOELLER

geboren 1923 in Bonn, erwarb sich an der Universität Bonn das Diplom in Physik, ist Direktor und Teilhaber der Firma Kloeckner-Moeller, Bonn, einem international anerkannten Unternehmen zur Fabrikation von elektrischen Schaltgeräten.

Gemeinsame Erklärung zur Humanisierung der Arbeitswelt[1]

Katholische Arbeitnehmer und Unternehmer, organisiert in der Katholischen Arbeiterbewegung (KAB) und im Bund Katholischer Unternehmer (BKU), sehen in der «Humanisierung der Arbeitswelt» ein wichtiges gesellschaftspolitisches Anliegen, dem sie sich aufgrund ihrer gemeinsamen geistigen Grundlage, der katholischen Soziallehre, von jeher verpflichtet fühlen.

Für die Gestaltung der Arbeitswelt gilt als oberster Grundsatz, daß «der Mensch der Träger, Schöpfer und das Ziel aller gesellschaftlichen Einrichtungen sein» muß (Mater et Magistra 219). Demgemäß muß er in der Wirtschaft den Vorrang vor den Sachfaktoren haben, die nur werkzeuglicher Natur sind.

Die Humanisierung der Arbeitswelt bezieht sich einmal auf die Frage der gerechten Teilhabe am Ergebnis des Wirtschaftsprozesses, zum anderen auf die verantwortliche Mitwirkung aller Beteiligten in Unternehmen und Betrieb. Die folgende Stellungnahme beschränkt sich auf die Probleme der Humanisierung des Arbeitsvollzugs im betrieblichen Bereich:

1. Humanisierung der Arbeitswelt erfordert eine engagierte Einstellung zur Partnerschaft. Sie macht organisatorische und institutionelle Maßnahmen notwendig, wobei in stärkerem Maße als bisher arbeitswissenschaftliche, psychologische und soziologische Erkenntnisse nutzbar gemacht werden sollten. Mehr Humanität setzt aber auch eine leistungsstarke Wirtschaft voraus.
2. Humanisierung darf nicht ersetzt werden durch mehr Freizeit, mehr Lohn, mehr Konsumchancen als Kompensation für an sich überwindbare menschlich und sozial unbefriedigende Arbeitsbedingungen.
3. Ist für alle Lebensbereiche mehr Selbstverwirklichung und Mitverantwortung gefordert, so ergibt sich gerade aus der wechselseitigen Abhängigkeit der Lebensbereiche die Notwendigkeit einer beide Ziele fördernden Humanisierung der Arbeitswelt.
4. Die Arbeitswelt menschlicher zu gestalten, ist ein komplizierter und andauernder Prozeß, der alle betrieblichen Vorgänge erfassen und deshalb gleichzeitig in verschiedenen Bereichen des Betriebes gefördert werden muß.

   Im einzelnen sehen wir folgende Möglichkeiten konkreter Verwirklichung dieses Zieles, die von allen Beteiligten angestrebt werden sollte:

4.1. Die Arbeitsbedingungen sind so zu gestalten, daß der Mensch in der technischen Produktionsorganisation mehr Möglichkeiten erhält, seine Anlagen und Fähigkeiten zu aktiver und sinnerfüllender Mitgestaltung der Arbeitsvorgänge zu entfalten.

4.2. Daher dürfen technischer Fortschritt, Konstruktion und Anwendung technischer Anlagen nicht nur einen höheren und besseren Ausstoß an Gütern zum Ziel haben, sondern müssen künftig zunehmend schon im Stadium der Planung für eine humanere Arbeitsgestaltung genutzt werden.

4.3. Das neue Arbeitssicherheitsgesetz wird begrüßt: Es wird in Zukunft bessere Voraussetzungen für mehr Sicherheit und Gesundheit am Arbeitsplatz schaffen. Dazu bedarf es aber dringend einer stärkeren Berücksichtigung der Arbeitsmedizin in Forschung und Lehre und eines verstärkten Ausbaus des arbeitsmedizinischen Dienstes im Betrieb.

4.4. Es müssen Maßnahmen ergriffen werden, die es dem einzelnen ermöglichen, den richtigen Arbeitsplatz zu finden und Aufstiegsmöglichkeiten wahrzunehmen. Dazu gehört die Aus- und Fortbildung der Mitarbeiter.

4.5. Ein gezielter Arbeitsplatzwechsel, quantitative und qualitative Anreicherung der Arbeitsaufgaben und Arbeitserlebnisse, Intensivierung der sozialen Kontakte sind zu ermöglichen, ebenso ein eignungsgerechter Personaleinsatz und eine integrierte Personalplanung, wie es das Betriebsverfassungsgesetz vorsieht.

4.6. Die Delegation von Verantwortung, sei es an einzelne Arbeitnehmer, sei es an halb- oder vollautonome überschaubare Arbeitsgruppen, ist zu fördern.

4.7. Die Anwendung eines kooperativen Führungsstils trägt dazu bei, unnötige Konflikte im Arbeitsvollzug zu vermeiden. Führungskräfte brauchen neben der fachlichen Qualifikation auch die Fähigkeit, mit Menschen umgehen zu können. Wie die Praxis zeigt, ist das für den mittleren Führungsbereich von besonderer Bedeutung.

4.8. Nach wie vor bedarf es der Verminderung belastender Arbeitsbedingungen (wie etwa Lärm, Schmutz, Hitze). Bloßes Ausweichen auf Zulagen ist keine Lösung, sondern eher Rechtfertigung an sich überwindbarer Mängel. Nicht zuletzt gilt dies im Hinblick auf die Schichtarbeit. Die Möglichkeiten der Einführung variabler oder gleitender Arbeitszeiten und Pausenregelungen sind stärker als bisher zu nutzen. Wo es die Betriebsorganisation zuläßt, sollte die flexible Arbeitszeit mit abgestimmten Pausen eingeführt werden.

4.9. Eine größere Durchschaubarkeit aller den Betrieb und das Unternehmen betreffenden Vorgänge ist durch Ausbau eines Informationssystems von unten nach oben und oben nach unten zu gewährleisten.

5. Entlohnungssysteme sollten auf die langfristig mögliche Leistungsfähigkeit des einzelnen abgestellt sein. Sie müssen den Grundsatz «gleicher Lohn für gleichwertige Arbeit» verwirklichen und dürfen die Solidarität der Arbeitnehmer nicht überfordern.

6. Die überholte arbeits- und sozialrechtliche Unterscheidung zwischen Arbeitern und Angestellten ist durch Einführung eines einheitlichen Arbeitnehmerbegriffs zu ersetzen.

7. Wenngleich das Konzept einer Humanisierung der Arbeitswelt für viele Gruppen differenzierte Lösungen erfordert (Frauen, Jugendliche, ausländische Arbeitnehmer), soll hier auf die Probleme der älteren Arbeitnehmer eingegangen werden: Mit zunehmendem Alter treten Arbeitsprobleme und Fälle von Diskriminierung auf, die ihre Ursachen oft in Vorurteilen und Fehlverhalten haben.

Neben den Fragen der Lohnabsicherung sind zur Humanisierung der Arbeitsbedingungen der älteren Arbeitnehmer folgende Maßnahmen erforderlich:

- rechtzeitige Umschulung für einen altersfesten Arbeitsplatz;
- Fortbildung und Bildungsurlaub besonders für ältere Arbeitnehmer;
- altersspezifische Bildungseinrichtungen für ältere Arbeitnehmer;
- besserer Kündigungsschutz für ältere Arbeitnehmer;
- Schaffung von Stufen des Übergangs ins Rentenalter, individuell angepaßt;
- verstärkte betriebliche Anstrengungen zur Erhaltung der Arbeitsplätze – insbesondere der älteren und behinderten Arbeitnehmer.

8. Das neue Betriebsverfassungsgesetz und die anderen Gesetze zur Verbesserung der Arbeitsbedingungen bieten schon jetzt viele Möglichkeiten, durch konkrete kooperative Maßnahmen der Betriebspartner die Arbeitsbedingungen in unseren Betrieben schrittweise, aber nachhaltig zu verbessern und somit den Menschen im Arbeitsleben mehr Selbstverwirklichung, Sinnerfüllung und Persönlichkeitsentfaltung zu ermöglichen.

9. Die Katholische Arbeitnehmerbewegung Deutschlands und der Bund Katholischer Unternehmer rufen ihre Mitglieder auf, gemeinsam verstärkt an der Humanisierung des betrieblichen Arbeitsvollzuges auf der Grundlage eines christlichen Menschenbildes mitzuwirken.

Darüber hinaus appellieren KAB und BKU an den Gesetzgeber und die Tarifparteien, die Bemühungen zur Humanisierung der Arbeitswelt zu unterstützen.

[1] Entommen aus: UNIPAC, Zeitschrift des Weltverbandes christlicher Unternehmer, Ausgabe für Deutschland, Österreich, Schweiz 7 (1974) 20–21.

Johann Baptist Metz

Unsere Hoffnung

Die Kraft des Evangeliums zur Gestaltung der Zukunft

Vorbemerkung

Der Verfasser hat die nachfolgenden Ausführungen im Auftrag der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland für die Sachkommission I (Glaubensfragen) entworfen. Es handelt sich um den Text der Vorlage «Unsere Hoffnung. Ein Glaubensbekenntnis in dieser Zeit», der von der Vollversammlung der Synode in 1. Lesung am 8. Mai 1975 angenommen worden ist. Der Bekenntnischarakter dieses Textes sowie sein «Sitz im Leben» bedingen auch seine sprachliche und inhaltliche Eigenart. Die Redaktion hat den Text unwesentlich gekürzt und den IV. Teil, der sich speziell auf die bundesdeutschen Verhältnisse bezieht, weggelassen.

Eine Kirche, die sich erneuern will, muß wissen, wer sie ist und wohin sie zielt. Nichts fordert so viel Treue wie lebendiger Wandel. Darum müssen wir als reformbereite Gemeinschaft gerade auch davon sprechen, wer wir als Christen und Glieder dieser Kirche sind und was allen Bemühungen um eine lebendige Kirche in unserer Zeit zugrundeliegt. Wir müssen versuchen, uns und den Menschen, mit denen wir leben, «Rechenschaft zu geben über die Hoffnung, die in uns ist» (1 Petr 3, 15). Wir müssen zusehen, daß über den vielen Einzelfragen und Einzelinitiativen nicht jene Fragen unterschlagen werden, die unter uns selbst und in der Gesellschaft, in der wir leben, aufgebrochen sind und nicht mehr verstummen: die Fragen nach dem Sinn des Christseins in dieser Zeit überhaupt. Gewiß, darauf wird es schließlich so viele konkrete Antworten geben wie es Gestalten lebendigen Christentums unter uns gibt. Gleichwohl dürfen wir den einzelnen in der Feuerprobe solcher Fragen nicht allein lassen, wenn wir nicht hilflose Vereinsamung, Indifferenz und lautlosen Abfall (weiter) riskieren wollen und wenn wir nicht tatenlos zusehen wollen, daß die innere Distanz zur Kirche immer mehr wächst. Wir dürfen die Augen nicht davor verschließen, daß allzu viele zwar noch einen rein feierlichen, aber immer weniger einen ernsten, lebensprägenden Gebrauch von den Geheimnissen unserer Kirche machen.

Sich solchen «radikalen» Fragen in der Öffentlichkeit der Kirche zu stellen, gehört zur Radikalität der pastoralen Situation, in der unsere Kirche heute steht und das Zeugnis ihrer Hoffnung weitergibt. Nur wenn unsere Kirche diese Fragen – wenigstens ansatzweise – im Blick behält, wird sie den Eindruck vermeiden, als gäbe sie vielfach nur Antworten, die eigentlich gar nicht gefragt sind. Wir müssen von unserer Hoffnung selbst öffentlich reden; sie nämlich scheint vor allem herausgefordert und heimlich gesucht. In ihr uns zu erneuern und aus ihr den «Beweis des Geistes und der Kraft» für unsere Zeit zu erbringen, muß schließlich das Interesse sein, das alle Einzelerwägungen und Einzelinitiativen kirchlicher Erneuerungsarbeit leitet. So wollen wir von der tröstenden und provozierenden Kraft unserer Hoffnung sprechen – vor uns selbst, vor allen und für alle, die mit uns in der Gemeinschaft dieser Kirche leben, aber auch für alle, die sich schwertun mit dieser Kirche, für die Bekümmerten und Enttäuschten, für die Verletzten und Verbitterten, für die Suchenden, die sich nicht mit dem drohenden Verdacht der Sinnlosigkeit des Lebens ausgesöhnt haben und für die deshalb auch Religion nicht von vornherein als durchschaute Illusion gilt, als ein Restbestand früherer Kultur- und Entwicklungsstufen der Menschheit.

I. Zeugnis unserer Hoffnung in unserer Zeit

Wenn wir hier vom Inhalt und Grund unserer Hoffnung sprechen, so können wir das nur in Andeutung und Auswahl tun; wir können nicht die ganze Fülle unseres christlichen Credo entfalten. Doch nicht Geschmack und nicht Willkür lassen uns auswählen, sondern der Auftrag, unsere Hoffnung in dieser Zeit und für diese Zeit zu verantworten. Wir wollen von dem sprechen, was uns hier und jetzt notwendig erscheint.

Unsere Lebenswelt ist nicht mehr die einer selbstverständlich religiösen Gesellschaft. Im Gegenteil, die «Selbstverständlichkeiten», die in ihr herrschen, wirken oft wie kollektive Gegenstimmungen zu unserer Hoffnung. Sie machen es deshalb auch besonders schwer, die Botschaft dieser Hoffnung und die Erfahrungen unserer Lebenswelt zusammenzuführen, und sie verstärken in

vielen den Eindruck, als wären sie von dieser Botschaft nicht mehr inmitten ihrer Lebenssituation getroffen und gedeutet, getröstet und angespornt. Deshalb wollen wir versuchen, das Zeugnis unserer Hoffnung gerade auf diese vermeintlichen «Selbstverständlichkeiten» unserer gesellschaftlichen Lebenswelt zu richten. Es geht uns dabei nicht um unbelehrbare Selbstverteidigung, sondern immer auch um kritische Selbstbefragung, um die Einheit von Sinn und Tun, von Geist und Praxis, damit sich unser Zeugnis in eine Einladung zur Hoffnung verwandle.

1. Gott unserer Hoffnung

Der Gott, den wir bekennen, ist der Grund unserer Hoffnung, nicht der Lückenbüßer für unsere Enttäuschungen. Dieser Gottesname ist tief eingegraben in die Hoffnungs- und Leidensgeschichte der Menschheit, geschändet und doch unvergessen. Der «Gott unserer Hoffnung» (vgl. Röm 15, 13) ist «der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs» (Ex 3, 6; Mt 22, 32), dessen öffentliches Gedächtnis wir mit dem jüdischen Volk und auch mit der Religion des Islam teilen, so wie wir alte Hoffnungsrufe bis in unsere Tage weiterbeten (vgl. Psalm 55, 3–7a; 17). Wenn wir solche Hoffnungsworte heute weitersprechen, räumen wir der Geschichte der Menschheit, die schließlich bis in unsere Gegenwart immer auch Religionsgeschichte ist, ein Stimmrecht, sozusagen ein Mitspracherecht bei dem ein, was wir von uns selbst zu halten haben und worauf wir vertrauen dürfen.

Nun versteht sich die Gesellschaft, in der wir leben, immer mehr als eine reine Bedürfnisgesellschaft, als ein Netz und System von Bedürfnissen. Wo jedoch die gesellschaftlichen und öffentlichen Interessen ausschließlich von dieser Bedürfnisstruktur geprägt sind, hat unsere christliche Hoffnung nur ein verschwindendes Dasein. Denn in dieser Hoffnung drückt sich eine Sehnsucht aus, die alle unsere Bedürfnisse übersteigt. Wer sich vom Zwang eines reinen Bedürfnisdenkens nicht freimachen kann, wird den «Gott unserer Hoffnung» letztlich nur als vergebliche Vorspiegelung, als eingebildete Erfüllung vereitelter Bedürfnisse, als Täuschung und falsches Bewußtsein kritisieren können, und er wird die Religion der Hoffnung leicht als eine inzwischen durchschaute und eigentlich schon überholte Phase in der Geschichte menschlicher Selbstgestaltung ansehen. Die Gottesbotschaft unserer christlichen Hoffnung widersetzt sich einem schlechthin geheimnisleeren Bild vom Menschen, das nur einen reinen Bedürfnismenschen zeigt, einen Menschen ohne Sehnsucht, das heißt aber auch ohne Fähigkeit zu trauern und darum ohne Fähigkeit, sich wirklich trösten zu lassen und Trost anders zu verstehen denn als reine Vertröstung. Die Gottesbotschaft unserer Hoffnung widersteht einer totalen Anpassung der Sehnsucht des Menschen an seine Bedürfniswelt. Dadurch wird der Name Gottes nicht zum Deckwort für eine gefährliche Beschwichtigung oder vorschnelle Aussöhnung mit unserer leidvoll zerrissenen Wirklichkeit. Erst diese Hoffnung auf Gott ist es ja, die uns am sinnlosen Leiden immer wieder leiden macht. Sie ist es, die uns verbietet, mit der Sinnlosigkeit dieses Leidens zu paktieren und unsere widerspenstigen, unangepaßten Erwartungen entsprechend zu zähmen. Sie ist es, die in uns immer neu den Hunger nach Sinn, das Dürsten nach Gerechtigkeit für alle, für die Lebenden und die Toten, die Kommenden und Gewesenen weckt und die es uns verwehrt, uns ausschließlich innerhalb der verkleinerten Maßstäbe unserer Bedürfniswelt erfolgreich einzurichten.

2. Leben und Sterben Jesu Christi

Wir Christen benennen unsere Hoffnung nach Jesus Christus, in dem sich der Gott unserer Hoffnung als «Vater» kundgetan und unwiderruflich zugesagt hat.

In neuer Weise ist heute unter vielen Menschen das Interesse am Leben und Verhalten Jesu erwacht: das Interesse an seiner Menschenfreundlichkeit, an seiner selbstlosen Teilnahme an fremden, geächteten Schicksalen, an der Art, wie er seinen Zuhörern ein neues zukunftsreiches Verständnis ihres Daseins erschließt, wie er sie aus Angst und Verblendung befreit und ihnen zugleich die Augen öffnet für ihre menschenverachtenden Vorurteile, für ihre Selbstgerechtigkeit und Hartherzigkeit angesichts fremden Leids, und wie er sie in all dem immer wieder aus Hörern zu Tätern seiner Worte zu machen sucht. In solchen Begegnungen mit Jesus lassen sich wichtige Impulse und Weisungen für ein Leben aus der Hoffnung gewinnen. Und es ist von entscheidender Bedeutung, daß diese Impulse das öffentliche Leben der Kirche ebenso prägen wie das Handeln der einzelnen Christen. Nur dann kann auch jener Zwiespalt hilfreich überwunden werden, in dem heute nicht wenige Christen zu leben scheinen, nämlich der Zwiespalt zwischen der Lebensorientierung an Jesus und der Lebensorientierung an einer Kirche, deren öffent-

liches Erscheinungsbild nicht hinreichend durchgeprägt ist vom befreienden Geist des Lebens und Verhaltens Jesu. Freilich kann dieser Zwiespalt nicht dadurch vermieden werden, daß wir das Gottgeheimnis im Leben Jesu zugunsten seiner vermeintlich eingängigeren und praktischeren Liebesbotschaft zurücktreten oder verblassen lassen. Denn schließlich fiele die Liebe, die Jesus tatsächlich kündete, ohne sein Gottgeheimnis ins Leere. Sie würde in ihrer Radikalität – bis hin zur Feindesliebe – allenfalls als eine groteske Überforderung der Menschen anmuten. Die Hoffnungsgeschichte, die in Jesus angebrochen ist, gewinnt im Bekenntnis zu ihm als dem «Christus Gottes» (Lk 23, 35) ihre lebensbestimmende und befreiende Macht über uns. Diese Hoffnungsgeschichte, in der sich Jesus als der lebendige Sohn Gottes erweist, ist keine ungebrochene Erfolgsgeschichte nach unseren Maßstäben, sie ist keine Siegergeschichte. Sie ist vielmehr eine Leidensgeschichte, und nur in ihr und durch sie hindurch können wir Christen von jenem Glück und jener Freude, von jener Freiheit und jenem Frieden sprechen, die der Sohn uns in seiner Botschaft vom «Vater» und vom «Reich Gottes» verheißen hat. Der Sinn einer solchen Hoffnungsgeschichte scheint sich freilich gerade für den Menschen unserer Wohlstandsgesellschaft nachhaltig zu verdunkeln. Gerät nicht unsere Gesellschaft immer mehr unter den Bann einer allgemeinen Verständnislosigkeit, einer tiefsitzenden Unempfindlichkeit gegenüber dem Leiden? Verführt von der Illusion einer leidfreien Gesellschaft befinden wir uns allenthalben auf der Flucht vor dem Leiden, das wir längst heimlich zu einer sinnleeren Verlegenheit degradiert haben. Ein entsprechend steil und hoch angesetztes Ideal von totaler Emanzipation weiß nichts mehr vom Leid, kennt es nur als abgestreifte Vorgeschichte des endgültigen Sieges menschlicher Freiheit und Selbstbefreiung. Leid wurde zu abschaffbarem Leid verdinglicht. In sozialen und politischen Utopien unserer Tage wird die menschliche Leidensgeschichte oft zu problemlos mit der Geschichte abschaffbarer sozialer Unterdrückung einfach identifiziert. Um dem Sinn unserer christlichen Hoffnungsgeschichte näher zu kommen, müssen wir deshalb zuvor das anonym verhängte Leidensverbot unserer «fortschrittlichen» Gesellschaft durchbrechen. Dabei geht es nicht darum, auf dieses Leidensverbot mit einem abstrakten Gegenkult des Leidens zu reagieren. Es geht vielmehr darum, uns selbst leidensfähig zu machen, um dann auch am Leiden anderer zu leiden und darin dem Mysterium des Leidens Jesu nahezukommen. Ohne diese Leidensfähigkeit mag es Fortschritte in der Technik und in der Zivilisation geben. In Sachen der Wahrheit und der Freiheit jedoch kommen wir ohne sie nicht voran. Und einer Hoffnung, die auf einen leidenden, gekreuzigten Messias blickt, nicht einen Schritt näher! Hier können wir Christen unsere Hoffnung nur in kritischer Zeitgenossenschaft bezeugen.

Freilich wendet sich die Botschaft Jesu sofort und immer auch gegen uns selbst, die wir hoffnungsvoll auf sein Kreuz blicken. Sie läßt es nämlich nicht zu, daß wir über seiner Leidensgeschichte die anonyme Leidensgeschichte der Welt vergessen; sie läßt es nicht zu, daß wir über seinem Kreuz die vielen Kreuze in der Welt übersehen, neben seiner Passion die vielen Qualen verschweigen, die ungezählten namenlosen Untergänge, das sprachlos erstickte Leiden, die verfolgten Kinder seit den Zeiten des Herodes bis Auschwitz und Vietnam. Haben wir indes, in der Geschichte unserer Kirche und des Christentums, sein hoffnungschaffendes Leid nicht zu sehr von der einen Leidensgeschichte der Menschheit abgehoben? Haben wir fremdes Leid nicht in den «rein profanen Bereich» ausgestoßen – so als hätten wir nie davon gehört, daß der, auf den unsere Hoffnung blickt, uns gerade aus dieser «profanen» Leidensgeschichte entgegentritt und den Ernst unserer Hoffnung prüft: «Und sie wunderten sich und fingen an, ihn zu fragen: ‹Herr, wann hätten wir dich je leidend gesehen?› ... ‹Wahrlich, ich sage euch, was ihr einem dieser Geringsten getan habt, habt ihr mir getan›» (vgl. Mt 25). Nur wo wir Christen ein Ohr haben für die dunkle Prophetie dieses Leidens und ihm uns hilfreich zuwenden, hören und bekennen wir die hoffnungsvolle Botschaft von seinem Leiden zu Recht.

3. Auferweckung der Toten

Im Blick auf Jesus, den Gekreuzigten und Auferstandenen, erhoffen wir die Auferweckung der Toten. Unserer heutigen Lebenswelt scheint dieses Geheimnis unserer Hoffnung besonders weit entrückt. Offenbar stehen wir alle zu sehr unter dem anonymen Druck eines gesellschaftlichen Bewußtseins, das uns von der Botschaft der Auferweckung der Toten immer weiter entfernt, weil es uns zuvor schon von der Sinngemeinschaft mit den Toten überhaupt getrennt hat. Gewiß, auch wir Menschen von heute werden noch heimge-

sucht vom Schmerz und von der Trauer, von der Melancholie und vom oft sprachlosen Leiden am ungetrösteten Leid der Vergangenheit, am Leid der Toten. Aber stärker, so scheint es, ist unsere Berührungsangst vor dem Tod überhaupt, unsere Fühllosigkeit gegenüber den Toten. Die Welt des Todes und der Toten verdrängen wir aus unserem Bewußtsein oder denunzieren sie als «unrealistisch». Doch was definiert dabei unseren «Realismus»? Etwa Flüchtigkeit unseres unglücklichen Bewußtseins und die Banalität unserer Depressionen? Ein solcher «Realismus» hat offensichtlich wiederum seine eigenen Tabus: z. B. jene Verbote der Trauer, jene Verbote der Melancholie, die in seinem Namen über unser gesellschaftliches Bewußtsein verhängt sind und die die Frage nach dem Leben der Toten als müßig und sinnlos erscheinen lassen.

Doch diese Frage nach dem Leben der Toten zu vergessen und zu verdrängen, ist zutiefst inhuman. Denn es bedeutet, die vergangenen Leiden zu vergessen und zu verdrängen und uns der Sinnlosigkeit dieser Leiden widerspruchslos zu ergeben. Schließlich macht auch kein Glück der Enkel das Leid der Väter wieder gut, und kein sozialer Fortschritt versöhnt die Ungerechtigkeit, die den Toten widerfahren ist. Wenn wir uns zu lange der Sinnlosigkeit des Todes und der Toten unterwerfen, werden wir am Ende auch für die Lebenden nur noch banale Versprechen parat haben. Nicht nur das Wachstum unseres wirtschaftlichen Potentials ist begrenzt, wie man uns heute einschärft; auch das Potential an Sinn scheint begrenzt und es ist, als gingen die Reserven zur Neige und als bestünde die Gefahr, daß den großen Worten, unter denen wir unsere eigene Geschichte betreiben – Freiheit, Emanzipation, Gerechtigkeit, Glück – am Ende nur noch ein ausgelaugter, ausgetrockneter Sinn entspricht.

In dieser Situation bekennen wir Christen unsere Hoffnung auf die Auferweckung der Toten. Sie ist keine schön ersonnene Utopie; sie wurzelt vielmehr im Zeugnis von Christi Auferstehung, das von Anbeginn die Mitte unserer christlichen Gemeinschaft bildet, in jenem Zeugnis, das nicht den Wunschträumen der Jünger entsprang, sondern das sich gegen ihre Zweifel in ihnen durchsetzte: «Der Herr ist wahrhaft auferstanden!» (Lk 24, 34). Das Hoffnungswort von der Auferweckung der Toten, das sich auf dieses österliche Geschehen gründet, spricht von einer Zukunft für alle, für die Lebenden und die Toten. Und gerade weil es von einer Zukunft für die Toten spricht, davon, daß sie, die längst Vergessenen, unvergeßlich sind im Gedenken des lebendigen Gottes, spricht dieses Hoffnungswort von einer wahrhaft menschlichen Zukunft, die nicht immer wieder von den Wogen einer anonymen Evolution überrollt, von einem gleichgültigen Naturschicksal verschlungen wird. Gerade weil es von einer Zukunft für die Toten spricht, ist es ein Wort der Gerechtigkeit, ein Wort des Widerstands gegen jeden Versuch, den immer wieder ersehnten und gesuchten Sinn menschlichen Lebens einfach zu halbieren und ihn allenfalls für die jeweils Kommenden, die Durchgekommenen, gewissermaßen für die glücklichen Endsieger und Nutznießer unserer Geschichte zu reservieren. Die Hoffnung auf die Auferweckung der Toten, der Glaube an die Durchbrechung der Schranke des Todes macht uns frei zu einem Leben gegen die reine Selbstbehauptung, deren Wahrheit der Tod ist. Diese Hoffnung stiftet uns dazu an, für andere da zu sein, das Leben anderer durch solidarisches und stellvertretendes Leiden zu verwandeln. Darin machen wir unsere Hoffnung anschaulich und lebendig, darin erfahren wir uns und teilen uns mit als österliche Menschen. «Wir wissen, daß wir vom Tod zum Leben hinübergeschritten sind, weil wir die Brüder lieben; wer nicht liebt, der bleibt im Tode» (1 Joh 3, 14).

4. Gericht

Eng verbunden mit unserer Hoffnung auf die Auferweckung der Toten ist die christliche Hoffnung als Erwartung des endzeitlichen Gerichts Gottes über unsere Welt und ihre Geschichte. Läßt sich aber die Botschaft vom Gerichte Gottes überhaupt als Ausdruck unserer Hoffnung artikulieren? Gewiß, sie mag unseren eigenen Fortschritts- und Harmonieträumen, mit denen wir gern unsere Vorstellung vom «Heil» verbinden, widersprechen. Doch in ihr drückt sich gleichwohl ein verheißungsvoller Gedanke unserer christlichen Botschaft aus: nämlich der spezifisch christliche Gedanke von der Gleichheit aller Menschen, der nicht auf Gleichmacherei hinausläuft, sondern der die Gleichheit aller Menschen in ihrer praktischen Lebensverantwortung hervorhebt und der deshalb auf Gerechtigkeit für alle aus ist. Dieser christliche Gleichheitsgedanke lähmt darum auch nicht das Interesse am geschichtlichen Kampf um Gerechtigkeit für alle, er weckt vielmehr immer neu das Verantwortungsbewußtsein für diese Gerechtigkeit.

Freilich: hat die Kirche diesen befreienden Sinn der Botschaft vom endzeitlichen Gericht Gottes nicht selbst oft verdunkelt, weil sie diese Gerichtsbotschaft zwar laut und eindringlich vor den Kleinen und Wehrlosen, aber häufig zu leise und zu halbherzig vor den Mächtigen dieser Erde verkündet hat? Wenn jedoch ein Wort unserer Hoffnung dazu bestimmt ist, vor allem «vor Statthaltern und Königen» (vgl. Mt 10, 18) mutig bekannt zu werden, ist es offensichtlich dieses! Dann auch zeigt sich seine ganze Tröstungs- und Ermutigungskraft: Es spricht von der gerechtigkeitsschaffenden Macht Gottes, davon, daß unsere Sehnsucht nach Gerechtigkeit gerade nicht am Tode strandet, davon daß nicht nur die Liebe, sondern auch die Gerechtigkeit stärker ist als der Tod. Es spricht schließlich von jener gerechtigkeitsschaffenden Macht Gottes, die den Tod als den Herrn über unser Gewissen entthront und die dafür bürgt, daß mit dem Tod die Herrschaft der Herren und die Knechtschaft der Knechte keineswegs besiegelt ist. Und dies sollte kein Wort unserer Hoffnung sein? Kein Wort, das uns freimacht, für diese Gerechtigkeit einzustehen, gelegen oder ungelegen? Kein Ansporn, der uns den Verhältnissen himmelschreiender Ungerechtigkeit widerstehen läßt? Kein Maßstab, der uns jedes Paktieren mit Ungerechtigkeit verbietet und uns immer wieder zum Aufschrei gegen sie verpflichtet, wenn wir unsere eigene Hoffnung nicht schmähen wollen?

5. Vergebung der Sünden

Wir nennen Jesus Christus unseren Erlöser, in dem uns Gottes Verzeihen nahe ist und der uns befreit von Sünde und Schuld. Dieses Bekenntnis unserer Hoffnung trifft auf eine Gesellschaft, die sich von dem Gedanken der Schuld selbst immer mehr freizumachen sucht. Christentum widersteht mit seiner Rede von Sünde und Schuld jenem heimlichen Unschuldswahn, der sich in unserer Gesellschaft ausbreitet und mit dem wir Schuld und Versagen, wenn überhaupt, immer nur bei «den anderen» suchen, bei den Feinden und Gegnern, bei der Vergangenheit, bei der Natur, bei Veranlagung und Milieu. Die Geschichte unserer Freiheit scheint zwiespältig, sie wirkt wie halbiert. Ein unheimlicher Entschuldigungsmechanismus ist in ihr wirksam: die Erfolge, das Gelingen und die Siege unseres Tuns schlagen wir uns selbst zu; im übrigen aber kultivieren wir die Kunst der Verdrängung, der Verleugnung unserer Zuständigkeit, und wir sind auf der Suche nach immer neuen Alibis angesichts der Nachtseite, der Katastrophenseite, angesichts der Unglücksseite der von uns selbst betriebenen und geschriebenen Geschichte.

Dieser heimliche Unschuldswahn betrifft auch unser zwischenmenschliches Verhalten. Er entpflichtet uns immer mehr im Umgang mit andern Menschen. Er überwindet nicht, er bestätigt vielmehr die wachsende Beziehungslosigkeit der Menschen untereinander. Er opfert die berechtigten Ziele einer zwischenmenschlichen Emanzipation dem fragwürdigen Ideal einer Freiheit, die auf die Unschuld eines naturhaften Egoismus pocht.

Uns Christen rückt die Erfahrung dieses heimlich grassierenden Willens zur Unschuld schließlich immer wieder vor die Gottesfrage. Halten wir Gott vielleicht nur deswegen nicht stand, weil wir dem Abgrund unserer Schulderfahrung und unserer Verzweiflung nicht standhalten? Weil unser unglückliches Bewußtsein sich verflacht und wir uns die geahnte Tiefe unserer Schuld, diese «Transzendenz nach unten», verbergen? Weil wir sie uns heute gern ideologiekritisch oder psychoanaltytisch ausreden lassen? Der «Gott unserer Hoffnung» ist uns nahe über dem Abgrund unserer anerkannten Schuld. Und so führt uns unsere christliche Hoffnung nicht an unserer Schulderfahrung vorbei; sie gebietet uns vielmehr realistisch an unserem Schuldbewußtsein festzuhalten – auch und gerade in einer Gesellschaft, die zu Recht um mehr Freiheit und Mündigkeit für alle kämpft und die deshalb in besonderem Maße empfindlich ist für den Mißbrauch, der mit der Rede von Schuld getrieben werden kann und der auch in der Geschichte des Christentums damit getrieben worden ist. Deshalb dürfen wir auch nicht der Frage ausweichen, wie weit die Praxis unserer Kirche selbst den verhängnisvollen Eindruck genährt hat, daß ein Fortschritt im Freiheitsbewußtsein und in der menschlichen Freiheitsgeschichte nur durch die Bekämpfung der kirchlichen Schuldverkündigung gelänge und wie weit sie so ihrerseits am Entstehen dieses Unschuldswahns in unserer Gesellschaft beteiligt ist.

Unsere christliche Predigt der Umkehr muß jedenfalls immer der Versuchung widerstehen, Menschen durch Angst zu entmündigen. Sie muß gegen jeden Versuch kämpfen, der die christliche Rede von Schuld und Sünde mißbraucht, eine unheilige Unterdrückung von Menschen durch Menschen zu legitimieren, so daß schließlich die Ohnmächtigen mit mehr Schuld und die Mächtigen mit noch mehr «unschuldiger» Macht ausge-

stattet würden. Sie muß aber auch den Mut haben, das Bewußtsein von Schuld zu wecken und wachzuhalten – gerade auch im Blick auf die immer mehr zunehmende gesellschaftliche Verflechtung unseres Handelns und unserer Verantwortung, die heute weit über den nachbarschaftlichen Bereich hinausreicht. Die christliche Rede von Schuld und Umkehr muß jene geradezu strukturelle Schuldverstrickung ansprechen, in die wir heute, durch die weltweiten Verflechtungen und Abhängigkeiten, angesichts des Elends und der Unterdrückung ferner, fremder Völker und Gruppen geraten. Sie muß darauf bestehen, daß wir nicht nur durch das schuldig werden können, was wir andern unmittelbar tun oder nichttun, sondern auch durch das, was wir zulassen, daß es andern geschehe. In all dem ist unsere christliche Rede von Schuld und Umkehr keineswegs eine freiheitsgefährdende Rede; sie ist geradezu eine freiheitsentdeckende Rede, eine freiheitsrettende Rede; sie reklamiert auch dort anrufbare Freiheit, wo man heute oft nur noch biologische, wirtschaftliche oder gesellschaftliche Zwänge am Werk sieht und wo man sich durch einen «Fatalismus der Zwänge» gern von Verantwortung dispensiert.

Unser Glaube an die göttliche Vergebung unserer Schuld führt uns nicht in die Entfremdung von uns selbst; er schenkt die Kraft, unserer Schuld und unserem Versagen ins Auge zu sehen, unser schuldiggewordenes Leben auf eine größere heilige Zukunft hin anzunehmen. Das Hoffnungswissen um Vergebung macht uns frei. Es läßt uns nicht vor dem heimlichen Argwohn kapitulieren, daß unsere Macht zu zerstören und zu erniedrigen letztlich immer größer sei als unsere Fähigkeit zu bejahen und zu lieben. Die Hoffnung auf Vergebung unterscheidet das Christentum aber auch von allen grauen Systemen eines rigorosen, selbstgerechten und freudlosen Moralismus. Sie erlöst uns von jener sterilen Überforderung, in die uns ein moralistisch angeschärfter Vollkommenheitswahn hineintreibt, der letztlich jede Freude an konkreter Verantwortung zersetzt. Der christliche Vergebungsgedanke hingegen schenkt gerade Freude an der Verantwortung – Freude an jener persönlichen Verantwortung, mit der auch die Kirche immer mehr rechnen, die sie immer mehr anrufen und kultivieren muß in der wachsenden Anonymität unseres gesellschaftlichen Lebens mit seinen komplexen, schwer überschaubaren Lebenssituationen.

6. Reich Gottes

Wir Christen hoffen auf den neuen Menschen, den neuen Himmel und die neue Erde in der Vollendung des Reiches Gottes. Wir können von diesem Reich Gottes nur in Bildern und Gleichnissen sprechen, so wie sie im Alten Testament unserer Hoffnung, vor allem von Jesus selbst, erzählt und bezeugt sind. Diese Bilder und Gleichnisse vom großen Frieden der Menschen und der Natur im Angesicht Gottes, von der einen Mahlgemeinschaft der Liebe, von der Heimat und vom Vater, vom Reich der Freiheit, der Versöhnung und der Gerechtigkeit, von den abgewischten Tränen und vom Lachen der Kinder Gottes – sie alle sind eigentlich genau und unersetzbar. Wir können sie nicht einfach «übersetzen», wir können sie eigentlich nur schützen, ihnen treu bleiben und ihrer Auflösung in die geheimnisleere Sprache unserer Begriffe und Argumentationen widerstehen, die wohl zu unseren Bedürfnissen und von unseren Plänen, nicht aber zu unserer Sehnsucht und von unseren Hoffnungen spricht.

Die Verheißungen des Reiches Gottes, die durch Jesus unter uns unwiderruflich angebrochen sind, führen uns mitten in unsere Lebenswelt hinein – mit ihren je eigenen Zukunftsplänen und Utopien. An ihnen brechen und verdeutlichen sich diese Verheißungen, auch in unserer Zeit der Wissenschaft und Technik, der großen sozialen und politischen Wandlungen.

War unser öffentliches Bewußtsein nicht zulange von einem naiven Entwicklungsoptimismus durchstimmt? Von der Bereitschaft, sich widerstandslos einem vermeintlichen Stufengang im Fortschritt von Aufklärung und technologischer Zivilisation zu überlassen und darin auch unsere Hoffnung zu verbrauchen? Heute scheint der Traum von einer schrankenlosen Herrschaft über die Natur im Interesse einer ebenso unbegrenzt vermehrbaren Bedürfnisfindung wie Bedürfnisbefriedigung langsam ausgeträumt. Zugleich spüren wir deutlicher die Fragwürdigkeit und geheime Verheißungslosigkeit, die in einer rein technokratisch geplanten und gesteuerten Zukunft der Menschheit steckt. Schafft sie wirklich einen «neuen Menschen» im aufgeklärten Licht der Freiheit oder nur den völlig angepaßten Menschen, den Menschen mit vorfabrizierten Lebensmustern, mit nivellierten Träumen, eingemauert in eine überraschungsfreie Computergesellschaft, erfolgreich eingefügt in die anonymen Zwänge und Mechanismen einer von fühlloser Rationalität konstruierten Welt – rück-

gezüchtet schließlich auf ein anpassungsschlaues Tier? Diese Fragen wenden sich keineswegs gegen Wissenschaft und Technik und wollen deren besondere Bedeutung für die Gestaltung einer menschenwürdigen Lebenswelt nicht antasten. Sie richten sich nur gegen einen blinden Verheißungsglauben an Wissenschaft und Technik.

Gewiß ist das christliche Hoffnungsbild vom neuen Menschen im Reiche Gottes tief hineinverwoben in jene Zukunftsbilder, die die politischen und sozialen Freiheits- und Befreiungsgeschichten der Neuzeit bewegt haben und bewegen; es kann und darf von ihnen auch nicht beliebig abgelöst werden. Denn die Verheißungen des Reiches Gottes sind nicht gleichgültig gegen das Grauen und den Terror irdischer Ungerechtigkeit, die das Antlitz des Menschen und seine geschöpfliche Identität entstellen. Die Hoffnung auf diese Verheißungen wecken in uns und fordern von uns eine gesellschaftskritische Freiheit und Verantwortung, die uns vielleicht nur deswegen so blaß und unverbindlich, womöglich gar so «unchristlich» vorkommt, weil wir sie in der Geschichte unseres kirchlichen und christlichen Lebens so wenig praktiziert haben. Und wo die Unterdrükkung und Not sich – wie heute – ins Planetarische steigern, muß diese praktische Verantwortung unserer Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes auch ihre privaten und nachbarschaftlichen Grenzen verlassen können. Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Welthandelspreisen! Dennoch sind seine Verheißungen nicht etwa identisch mit dem Inhalt jener sozialen und politischen Utopien, die einen neuen Menschen und eine neue Erde, eine geglückte Vollendung der Menschheit als Resultat gesellschaftlich-geschichtlicher Kämpfe und Prozesse erwarten und anzielen. Unsere Hoffnung erwartet eine Vollendung der Menschheit aus der verwandelnden Macht Gottes, als endzeitliches Ereignis, dessen Zukunft für uns in Jesus Christus bereits unwiderruflich begonnen hat. Indem wir uns unter sein Gesetz stellen und in seiner Nachfolge leben, werden wir auch zu Zeugen der Macht dieser Zukunft inmitten unseres gegenwärtigen Lebens; als Friedensstifter und Barmherzige, als Menschen der Lauterkeit und Armut des Herzens, als Trauernde und Streitende, im unbesieglichen Hunger und Durst nach Gerechtigkeit (vgl. Mt 5, 3 ff).

7. Schöpfung

In der Hoffnung auf den Himmel und die neue Erde kommt unser Glaube an die Welt als Schöpfung Gottes in sein Ziel. Hoffnung und Schöpfungsglaube gehören untrennbar zusammen, wie zwei Seiten einer Münze. Deshalb gehört zu unserer Hoffnung die Bereitschaft, diese unsere tödliche, in sich verfeindete und leidvoll zerrissene Welt ohne Zynismus und ohne schlechte Naivität als letztlich zustimmungsfähig anzuerkennen, als verborgenen Anlaß zur Dankbarkeit und zur Freude: als Schöpfung Gottes. Zu unserer Hoffnung gehört also die Fähigkeit, ja zu sagen und die Bereitschaft, zu feiern und zu loben – obwohl es so viel Verneinungswürdiges gibt und obwohl keineswegs alles gut ist, so wie es ist. Die Zustimmungsbereitschaft zur Welt, die in unserer Hoffnung steckt, weil sie getragen ist vom Glauben an die Schöpfung, bedeutet keineswegs eine kritiklose Affirmation der bestehenden Verhältnisse; sie betreibt keine religiöse Verschleierung der Ungerechtigkeiten, die in unserer Welt tatsächlich herrschen und die das Gute der Schöpfung, das uns zu Freude und Dankbarkeit führt, oft übermächtig entstellen. Sie macht uns vielmehr empfänglich für die Wehen der Schöpfung, für das Seufzen der Kreaturen und diese Zustimmungskraft unserer Hoffnung kann in uns nicht bleiben, wenn wir nicht immer wieder dafür einstehen, daß auch das Leben anderer zustimmungswürdig wird und seinerseits Quelle von Dankbarkeit und Freude sein kann.

Freilich, Zustimmung und Dankbarkeit, Lob des Schöpfers und Freude an der Schöpfung sind kaum gefragte Tugenden in einer Gesellschaft, deren öffentliches Bewußtsein zutiefst verstrickt ist in das universale Spiel der Interessen und Konflikte, das seinerseits die Starken und Mächtigen begünstigt, die Dankbaren und Freundlichen aber leicht überspielt und an den Rand drängt. In einer Lebenswelt, für die als gesellschaftlich bedeutsames Handeln des Menschen eigentlich nur gilt, was sich als Naturbeherrschung oder Bedürfnisbefriedigung, das eine im Interesse des anderen, ausweisen läßt, schwindet die Fähigkeit zu feiern ebenso wie die Fähigkeit zu trauern. Wie weit haben wir uns diesen Prozessen widerstandslos unterworfen? Und wohin führen sie uns? In die Apathie? In die Banalität? So unbegrenzt auch das Leistungspotential unter uns Menschen sein mag, die Reserven an Sinngebungskraft, der Widerstand gegen drohende Banalität – sie scheinen nicht unerschöpflich zu sein. Ob uns da die immer deutlicher sich abzeichnenden Grenzen der Naturausbeutung zur Besinnung bringen können? Ob

sie uns neue Möglichkeiten schenken, die Welt als Schöpfung zu erahnen? Und ob dann wieder andere praktische Verhaltensweisen des Menschen wie das Beten und das Feiern, das Loben und Danken ihr unanschauliches und unansehnliches, ohnmächtiges Dasein verlieren? Oder ob all diese Haltungen uns endgültig ausgeredet werden sollen, etwa als Ausdruck einer überhöhten Sinnerwartung, die sich bloß falschen Traditionen und falscher Erziehung verdanken? Jedenfalls dürfen wir Christen nicht aufhören, unsere Hoffnung als ein Fest zu feiern, das unsere Lebenswelt durchstrahlt und in dem auch etwas von der Solidarität der Gesamtschöpfung aufscheint, innerhalb derer der Mensch zur Herrschaft, nicht aber zu Willkür eingesetzt ist.

8. Gemeinschaft der Kirche

Die Gemeinschaft unserer Kirche ist vor allem eine Hoffnungsgemeinschaft. Sie ist nicht selbst das Reich Gottes. Doch diese Hoffnungsgemeinschaft unserer Kirche ist nicht etwa eine reine Gesinnungsgemeinschaft, sie ist kein zukunftsorientierter Interessenverband. Sie gründet vielmehr in Werk und Geist Jesu Christi; dieser Geist ist der lebendige Grund ihrer Einheit. Deshalb ist sie kein Verein, der sich selbst immer neu zur Disposition stellen könnte; sie ist in ihrer Gemeinschaftsform – ein Volk, pilgerndes Gottesvolk, das sich dadurch identifiziert und ausweist, daß es seine Geschichte als Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen erzählt und aus dieser Geschichte zu leben sucht.

Die Lebendigkeit dieses Volkes und der in ihm eingeräumten Erfahrungen von Gemeinschaft hängt freilich am Leben dieser Hoffnung selbst. Keiner hofft ja für sich allein. Denn die Hoffnung, die wir bekennen, ist nicht vage schweifende Zuversicht, ist nicht angeborener Daseinsoptimismus; sie ist so radikal und so anspruchsvoll, daß keiner sie für sich allein und nur im Blick auf sich selber hoffen könnte. Im Blick auf uns allein: bliebe uns da am Ende wirklich mehr als Melancholie, kaum verdeckte Verzweiflung oder blinder egoistischer Optimismus? Reich Gottes zu hoffen wagen – das heißt immer, es im Blick auf die anderen zu hoffen und darin für uns selbst.

So können sich aus gelebter Hoffnung immer wieder lebendige Formen kirchlicher Gemeinschaft entfalten, und andererseits kann erfahrende kirchliche Gemeinschaft stets neu zum Ort werden, an dem lebendige Hoffnung reift, an dem sie miteinander gelernt und gefeiert werden kann. Zeigen aber unsre kirchlichen Lebensformen uns selbst und den Menschen unserer Lebenswelt hinreichend diese Züge einer Hoffnungsgemeinschaft, in der sich neues beziehungsreiches Leben entfaltet und die deshalb zum Ferment lebendiger Gemeinschaft werden kann in einer Gesellschaft wachsender Beziehungslosigkeit? Oder ist unser öffentliches kirchliches Leben nicht selbst viel zu verdunkelt und verengt von Angst und Kleinmut, zu sehr im Blick auf sich selbst befangen, allzusehr umgetrieben von der Sorge um Selbsterhaltung und Selbstreproduktion, die die allseits herrschenden Formen der Beziehungslosigkeit und der Isolation gerade nicht brechen helfen, sondern eher bestätigen und steigern! Allenthalben zeichnet sich heute so etwas wie eine Fluchtbewegung aus der Gesellschaft in neue Formen der Gemeinschaft, in «Gruppen» hinein ab. Gewiß sind diese Tendenzen nicht leicht zu bewerten. Deutlich aber schlägt in ihnen eine Sehnsucht durch nach neuen beziehungsreichen Erfahrungen von Gemeinschaft in unserem komplexen gesellschaftlichen Leben, das vielfach die zwischenmenschlichen Kommunikationen überspezialisiert und überorganisiert und das gerade dadurch neue künstliche Isolierungen und Vereinsamungen schafft, die die Verhältnislosigkeit der Menschen zueinander fördern und neue Mechanismen ihrer Beherrschbarkeit auslösen können.

Hier schulden wir uns selbst und unserer Lebenswelt mehr denn je das Zeugnis einer Hoffnungsgemeinschaft, die in sich selbst viele lebendige Formen des «Zusammenseins in seinem Namen» kennt und je auch neue weckt und fördert. Dabei müssen insbesondere die Amtsträger in unserer Kirche empfänglich bleiben oder neu empfänglich werden für jene Gefahren, die sich aus der eigenen behördlichen Organisationsform der Kirche, aus ihrer Verwaltungsapparatur und den damit zusammenhängenden institutionellen Zwängen für eine lebendige Gemeinschaftserfahrung ergeben. Nur wenn wir die behördlichen Spezialisierungen und Organisierungen in ihrer unvermeidlichen Dienstfunktion richtig einschätzen und ihre konkreten Erscheinungsformen nicht zum unwandelbaren, gottgewollten Ausdruck der Kirche aufsteigern, werden wir auch genug innere Beweglichkeit im kirchlichen Leben gewinnen, um in ihm das Zeugnis einer lebendigen Hoffnungsgemeinschaft inmitten einer überorganisierten unpersönlichen Lebenswelt verwirklichen zu können.

II. Das eine Zeugnis und die vielen Träger der Hoffnung

1. Inmitten unserer Lebenswelt

Die Situation, in der wir in der Gemeinschaft der Kirche unsere Hoffnung bezeugen und aus ihr uns erneuern wollen, ist längst nicht mehr die Situation einer religiös geprägten Gesellschaft. In der Angst vor innerem Sinnverlust und vor wachsender Bedeutungslosigkeit steht unser kirchliches Leben zwischen der Gefahr kleingläubiger oder auch elitärer Selbstabschließung in einer religiösen Sonderwelt und der Gefahr der Überanpassung an eine Lebenswelt, auf deren Definition und Gestaltung es kaum mehr Einfluß nimmt. Der Weg unserer Hoffnung und unserer kirchlichen Erneuerung muß uns mitten durch diese Lebenswelt hindurchführen – mit ihren Erfahrungen und Erinnerungen, mit ihrer Indifferenz oder auch ihrem kalkulierten Wohlwollen gegenüber der Kirche, und mit ihren Verwerfungen der Kirche als einer Art antiemanzipatorischen Restbestands in unserer Gesellschaft, in dem angeblich Wissen und produktive Neugierde gezielt unterschlagen und das Interesse an Freiheit und Gerechtigkeit bloß stimuliert werden.

2. Das Zeugnis gelebter Hoffnung

Der Weg der Kirche in dieser Situation ist der Weg gelebter Hoffnung. Er ist auch das Gesetz aller kirchlichen Erneuerung. Und er führt uns in die einzige Antwort, die wir letztlich auf alle Zweifel und Enttäuschungen, auf alle Verwerfungen und alle Indifferenz geben können. Sind wir, was wir im Zeugnis unserer Hoffnung bekennen? Ist unser kirchliches Leben geprägt vom Geist und der Kraft dieser Hoffnung? Eine Kirche, die sich dieser Hoffnung anpaßt, ist schließlich auch dem Heute angepaßt, und ohne Anpassung an diese Hoffnung hilft ihr kein noch so brisantes Aggiornamento. «Die Welt» braucht keine Verdoppelung ihrer Hoffnungslosigkeit durch Religion; sie braucht und sucht (wenn überhaupt) das Gegengewicht, die Sprengkraft gelebter Hoffnung. Und was wir ihr schulden, ist dies: das Defizit an anschaulich gelebter Hoffnung auszugleichen.

3. Gleichförmigkeit mit Jesus Christus

Die Krise des kirchlichen Lebens beruht letztlich nicht auf Anpassungsschwierigkeiten gegenüber unserem modernen Leben und Lebensgefühl, sondern auf Anpassungsschwierigkeiten gegenüber dem, in dem unsere Hoffnung wurzelt und aus dessen Sein sie ihre Höhe und Tiefe, ihren Weg und ihre Zukunft empfängt: Jesus Christus mit seiner Botschaft vom «Reich Gottes». Haben wir in unserer Praxis ihn nicht allzu sehr uns angepaßt, seinen Geist wie abgedecktes Feuer gehütet, daß er nicht zu sehr überspringe? Haben wir nicht unter allzuviel Ängstlichkeit und Routine den Enthusiasmus der Herzen eingeschläfert und zu gefährlichen Alternativen provoziert: Jesus, ja – Kirche, nein? Warum wirkt Er «moderner», «heutiger» als wir, seine Kirche –? So gilt als Gesetz unserer kirchlichen Erneuerung, daß wir vor allem die Angleichungsschwierigkeit gegenüber dem, auf den wir uns berufen und aus dem wir leben, überwinden und daß wir konsequenter in seine Nachfolge eintreten, um den Abstand zwischen ihm und uns zu verringern und unsere Schicksalsgemeinschaft mit ihm zu verlebendigen. Dann ist ein Weg und eine Zukunft. Dann gibt es eine Chance, heutig, gleichzeitig zu sein – die Probleme, Fragen und Leiden allenthalben zu teilen, ohne sich ihrer geheimen Hoffnungslosigkeit zu unterwerfen.

4. Das Volk als Träger der Hoffnung

Alle sind auf dieses Zeugnis lebendiger Hoffnung in der Nachfolge Jesu verpflichtet, weil alle auf diesen Weg der Hoffnung geschickt, weil alle in diese Nachfolge gerufen sind – herausgerufen zur Gemeinschaft der einen Kirche. Deshalb müssen eigentlich auch alle beteiligt sein und beteiligt werden an der lebendigen Erneuerung unserer Kirche. Die eine Nachfolge muß viele Nachfolgende, das eine Zeugnis viele Zeugen, die eine Hoffnung viele Träger haben. Nur so kann schließlich aus einem Erneuerungsversuch für die Kirche eine Erneuerung unserer Kirche selbst werden. Nur so kann uns in unserer offensichtlichen Übergangssituation der Schritt gelingen von einer protektionistisch anmutenden Kirche für das Volk zu einer lebendigen Kirche des Volkes, in der alle auf ihre Art sich verantwortlich beteiligt wissen am Schicksal dieser Kirche und an ihrem öffentlichen Zeugnis der Hoffnung. Nur so werden wir auch den Eindruck vermeiden, wir seien eine Kirche, die zwar noch von einem starken (nur langsam sich zersetzenden) Milieu, nicht aber eigentlich vom Volk mitgetragen ist.

Das alles bedeutet freilich auch, daß die Amtsträger in unserer Kirche, die «bestellten Zeugen»,

heute mehr denn je dem Volk Gottes eine besondere Aufnahmebereitschaft und Empfänglichkeit schulden für die verschiedensten Formen und Träger des Zeugnisses gelebter Hoffnung, praktizierter Nachfolge inmitten und nicht selten auch an den institutionellen Rändern unserer Kirche. Gewiß werden sie schließlich immer zu prüfen und zu scheiden haben, aber eben nicht nur kritisch musternd, sondern auch mit Gespür für alles, was uns instandsetzt, unsere Hoffnung anschaulich und ansteckend vorzuführen und nicht nur von ihr zu reden.

III. Wege in die Nachfolge

Es gibt so viele Formen des Zeugnisses gelebter Hoffnung, so viele Wege der kirchlichen Erneuerung, wie es Wege in die Nachfolge gibt. Nur von einigen kann hier die Rede sein – als Wegzeichen für unser kirchliches Leben.

1. Weg in den Gehorsam des Kreuzes

Der Weg in die Nachfolge Jesu führt immer in jenen Gehorsam gegenüber dem Vater, der das Leben Jesu ganz durchprägt und ohne den es schlechthin unzugänglich bliebe. In diesem Gehorsam wurzelt auch Jesu Menschenfreundlichkeit, seine Nähe zu den Ausgestoßenen und Gedemütigten, zu den Sündern und Verlorenen. Denn das Gottesbild, das in der Armut des Gehorsams Jesu, in der völligen Ausgeliefertheit seines Lebens an den Vater, aufscheint, ist nicht das Bild eines demütigenden Tyrannengottes; es ist auch nicht das Gottesbild als Überhöhung von irdischer Herrschaft und Autorität. Es ist das leuchtende Bild des Gottes, der erhebt und befreit, der die Schuldigen und Gedemütigten in eine neue verheißungsvolle Zukunft entläßt und ihnen mit den ausgestreckten Armen seines Erbarmens entgegenkommt. Ein Leben in der Nachfolge ist ein Leben, das sich in diese Armut des Gehorsams Jesu stellt und das so, in unserer Zeit und unserer Lebenssituation, lebendig zeugt von diesem Gott unserer Hoffnung. Der Preis für dieses Zeugnis ist hoch, das Wagnis dieses Gehorsams ist groß, es führt ein Leben zwischen vielen Fronten. Jesus war weder ein Narr noch ein Rebell; aber offensichtlich beiden zum Verwechseln ähnlich. Schließlich wurde er von Herodes als Narr verspottet, von seinen Landsleuten als Rebell ans Kreuz ausgeliefert. Wer ihm nachfolgt, wer die Armut seines Gehorsams nicht scheut, wer den Kelch nicht von sich weist, muß damit rechnen, dieser Verwechslung zum Opfer zu fallen und zwischen alle Fronten zu geraten – immer neu, immer mehr.

2. Weg in die Armut

Der Weg in die Nachfolge führt immer auch in eine andere Gestalt der Armut und Freiheit: in die Armut und Freiheit der Liebe, in der Jesus am Ende selbst den Tod «überlistete», da er nichts mehr besaß, was dieser ihm hätte rauben können. In solche Armut und Freiheit der Liebe ruft die Nachfolge. Und sie ruft uns immer auch in ein neues solidarisches Verhältnis zu den Armen und Schwachen unserer Lebenswelt überhaupt. Eine kirchliche Gemeinschaft in der Nachfolge Jesu kann es sich leisten, von den Mächtigen und Klugen verachtet zu werden. Aber sie kann es sich – um dieser Nachfolge willen – nicht leisten, von den Armen und Kleinen verachtet zu werden, von denen, «die keinen Menschen haben» (vgl. Joh 5, 7). Sie nämlich sind die Privilegierten bei Jesus, sie müssen auch die Privilegierten seiner Kirche sein. Sie vor allem müssen sich von uns vertreten wissen. Deshalb sind in unserer Kirche gerade alle jene Initiativen zur Nachfolge von größter Bedeutung, die den Eindruck abwenden, als wären wir in unserem soziologischen Gefälle zu ausschließlich eine rein bürgerliche Religion geworden, der das reale Leid der Armut und der Not, des gesellschaftlichen Scheiterns und der sozialen Ächtung viel zu fremd geworden ist, ja, die diesem Leid selbst nur mit der Brille und den Maßstäben einer bürgerlichen Wohlstandsgesellschaft begegnet. Wir werden schließlich unsere intellektuellen Bezweifler eher überstehen als die sprachlosen Zweifel der Armen und Kleinen und ihre Erinnerungen an das Versagen der Kirche. Und wie sollten wir schließlich mit dem Ansehen einer reichen Kirche überhaupt glaubwürdig und wirksam jenen Widerstand vertreten können, den die Botschaft Jesu unserer Wohlstandsmentalität entgegensetzt?

3. Wege in die Freiheit

Der Weg in die Nachfolge zur Erneuerung unseres kirchlichen Lebens und zur lebendigen Bezeugung unserer Hoffnung ist immer auch ein Weg in die Freiheit, in jene Freiheit Jesu, die ihm aus der völligen Ausgeliefertheit seines Lebens an den Vater erwuchs und die ihn selbst wieder dazu freimachte, gegen gesellschaftliche Vorurteile und Idole aufzutreten und gerade für jene einzutreten,

die von der Macht dieser Vorurteile und Idole zerstört wurden. Der Glanz dieser Freiheit liegt über seinem ganzen Lebensweg. Und wenn uns die Berufung auf ihn nicht zur härtesten Kritik an uns selbst geraten soll, dann muß diese Freiheit auch unser kirchliches Leben durchstrahlen. «Alles gehört euch, Paulus, Apollos, Kephas, Welt, Leben, Tod, Gegenwart und Zukunft: alles gehört euch. Ihr aber gehört Christus und Christus gehört Gott» (1 Kor 3, 21–23). Die aus der Gemeinschaft mit Christus und mit dem Vater geschenkte Freiheit schickt unser kirchliches Leben immer neu in das große Abenteuer der Freiheit der Kinder Gottes. Im Bewußtsein dieser befreiten Freiheit sollten wir schließlich auch unbefangener jene neuzeitliche Geschichte der gesellschaftlichen Freiheit würdigen lernen, von deren Früchten wir heute alle, auch kirchlich, leben und die sich ihrerseits nicht zuletzt den geschichtlichen Impulsen der Freiheitsbotschaft Jesu verdankt, selbst wenn diese Anstöße vielfach ohne die Kirche und sogar gegen sie geschichtlich freigesetzt worden sind. Im Blick auf diese Freiheit der Kinder Gottes können wir dann auch die zögernd angebahnten Prozesse einer innerkirchlichen Freiheit, die einmal angekündigte Bereitschaft, mit den Fragen und Einwürfen kritischer Freiheit leben zu wollen, mutig weiter entfalten, ohne daß wir uns der Gefahr aussetzen, die Freiheit Jesu einfach einem gesellschaftlich herrschenden Freiheitsideal zu unterwerfen.

4. Wege in die Freude

Wege in die Nachfolge, Wege in die Erneuerung unseres kirchlichen Lebens: sie sind am Ende immer Wege in jene Freude, die durch das Leben und die Botschaft Jesu in unsere Welt kam und die sich durch seine Auferweckung als unbesieglich erwies. Diese Freude ist dem Kindersinn unserer Hoffnung verwandt und gerade deswegen von künstlich oder verzweifelt gespielter Naivität ebensoweit entfernt wie von naturwüchsigem Daseinsoptimismus. Von ihr ist schwer zu reden und leicht ein Wort zu viel gesagt. Sie kann eigentlich nur angeschaut und erlebt werden an denen, die sich auf die Nachfolge einlassen und darin den Weg ihrer Hoffnung gehen. So zielt schließlich alle Erneuerung unseres kirchlichen Lebens darauf, daß diese Freude sich in ungezählten Brechungen im Antlitz unserer Kirche spiegele und daß so das Zeugnis der Hoffnung in unserer Gesellschaft zu einer Einladung zur Freude wird.

JOHANN BAPTIST METZ

geboren 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).

Walter Kerber

Die Verantwortung der Kirche für eine menschenwürdige Gesellschaft

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die katholische Kirche feierlich ihre Bereitschaft erklärt, im Dialog mit allen Menschen guten Willens an der Lösung der großen Fragen mitzuwirken, die die Menschheit heute bedrängen. Dabei läßt sie sich nicht von irdischem Machtwillen bestimmen, sondern nur von der Absicht, das Werk Christi weiterzuführen, zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen.[1] Was kann die moderne Welt von ihr in dieser Beziehung erwarten?

Hier soll die These entwickelt und begründet werden, daß heute der katholischen Kirche (zunächst einmal rein von außen her gesehen als eine soziale Organisation eigener Art unter Vernachlässigung ihres streng theologischen Aspektes) eine neue Aufgabe zukommt, nämlich zu jener Bewußtseins- und Verhaltensänderung beizutragen, die für ein menschenwürdiges Fortbestehen dieser Welt notwendig ist. Zur Erfüllung dieser dringenden Aufgabe verfügt die katholische Kirche über Chancen und Möglichkeiten wie keine andere Institution.

I. Neue sozialethische Aspekte der Moral

1. Die gesellschaftliche Funktion sittlicher Normen

Sittliche Normen finden (zumindest auch) ihren Sinn darin, ein menschenwürdiges Leben in Gesellschaft zu ermöglichen und zu sichern entsprechend den Wertvorstellungen der betreffenden Kultur. In ihnen schlägt sich die soziale Erfahrung über das nieder, was dem Menschen zuträglich ist oder schadet. Zwar mag der einzelne ihre Begründung und Sinnhaftigkeit oft nicht voll durchschauen, doch hält man sich im allgemeinen (wenn auch keineswegs vollkommen) an die überkommenen Normen und Wertvorstellungen, und die Gesellschaft sorgt durch rechtliche und soziale Sanktionen für ihre Einhaltung. Als sittlich verpflichtend empfundene Verhaltensweisen werden vielfach auch dann noch beibehalten, wenn sie durch einen Wandel der Umstände ihren Sinn verloren haben. Gerade Bevölkerungsgruppen mit stark religiöser Bindung bilden oft das am meisten konservative Element einer Gesellschaft.

2. Neue gesamtgesellschaftliche Gefahren

Heute stehen wir insofern vor einer neuen Situation, als die überkommenen Normen und Verhaltensweisen nicht mehr ausreichen, um das sittliche Ziel, die Sicherung einer menschenwürdigen Zukunft, zu erreichen. Das Bewußtsein der Öffentlichkeit wurde in jüngster Zeit durch düstere Zukunftsprognosen beunruhigt.[2] Manches davon mag übertrieben und methodisch wie sachlich nicht zuverlässig genug begründet sein. Eines aber ist deutlich geworden: Es läßt sich nicht ausschließen, daß individuell sinnhafte und nach traditionellen sittlichen Wertvorstellungen unbedenkliche Verhaltensweisen in ihrem kumulativen Zusammenwirken zu katastrophalen Folgen für die Zukunft der Menschheit führen. Das rapide Bevölkerungswachstum in bestimmten Ländern, die Zerstörung des Lebensraumes, die Ausbeutung der Rohstoff- und Energiereserven sind einige Beispiele für derartige Entwicklungen, die für die ganze Menschheit gefährlich werden können und deshalb unbedingt vermieden werden müssen. Aus diesem Grunde ist in bestimmten Bereichen ein rascher und tiefgreifender Wandel von Wertvorstellungen und Verhaltensweisen erforderlich, wenn eine menschenwürdige Zukunft gesichert werden soll.

3. Sozialethische Verantwortung

Ein ähnliches Problem stellt sich bezüglich der sozialen Gerechtigkeit, besonders im internationalen Bereich. Das individuelle sittliche Handeln vollzieht sich innerhalb eines sozialen Rahmens, der lange Zeit als gleichsam naturhaft gegeben hingenommen wurde und deshalb bei der sittlichen Fragestellung unberücksichtigt bleiben konnte. Nur für ausdrücklich politisches Handeln, d. h. für das Handeln der politischen Entscheidungsträger, entwickelte die Moral sittliche Verhaltensnormen. Heute sind wir uns der Tatsache bewußt geworden, daß auch dieser soziale Rahmen selbst der menschlichen Verantwortung unterliegt, weil er beeinflußt und verändert werden kann, daß es soziale Ungerechtigkeiten gibt, die zunächst den Unterdrückern wie den Unterdrückten selbst kaum bewußt werden, aber dennoch echte objektive Ungerechtigkeiten bleiben, die überwunden werden müssen. Ganze Klassen und Völker tragen Verantwortung dafür, eine gegebene soziale und politische Situation zu verändern in Richtung auf eine gerechtere und humanere Welt, die allen bessere Lebensbedingungen bietet. Deshalb muß aber das sittliche Bewußtsein geweckt und geschärft werden für die Folgen, die sich aus dem individuellen Handeln in seiner sozialen Kumulierung für ganze Klassen und Völker ergeben.

Die traditionellen sittlichen Normen, die sich aus der sozialen Erfahrung im unmittelbaren Miteinanderleben herausgebildet haben, genügen allein also nicht mehr für eine verantwortbare Gewissensentscheidung. Auch die vorausschaubaren kumulativen Nebenwirkungen des Handelns müssen heute mitberücksichtigt werden, wobei sich unter Umständen herausstellen kann, daß in einer neuen Situation ein anderes Verhalten als früher als sittlich geboten erscheint. Eine Erweiterung und Veränderung des sittlichen Werthorizontes ist also erforderlich.

II. Eigenschaften des notwendigen Bewußtseinswandels

In welcher Form muß dieser Wandel des sittlichen Bewußtseins sich vollziehen, damit Katastrophen vermieden und die angestrebten Ziele erreicht werden können?

1. Rasche Anpassung an neue Gegebenheiten

Die Situation erfordert vielfach eine möglichst *rasche* Veränderung der Werteinstellung und des

Verhaltens. Es geht darum, geschichtliche Entwicklungen in eine andere Richtung zu lenken oder zu bremsen, die sich nicht wieder einfach rückgängig machen lassen, wenn sie einmal eingetreten sind. Bei dem Bevölkerungswachstum oder der Umweltgefährdung kann es beispielsweise bereits zu spät sein, wenn sich die negativen Folgen offen zeigen und so ins allgemeine Bewußtsein treten. Man spricht in diesem Zusammenhang häufig von einer «moralischen Lücke» (moral gap), von dem Abstand zwischen der Entwicklung der technischen Möglichkeiten, mit denen der Mensch in dieser Welt Unheil anzurichten vermag, und der Entwicklung des moralischen Verantwortungsbewußtseins für die Folgen dieses seines Tuns. Alles hängt davon ab, ob es gelingt, diesen Abstand zu verringern und diese «moralische Lücke» zu schließen. Für den Anpassungsprozeß des Wertebewußtseins steht also nur wenig Zeit zur Verfügung.

2. Erfassung breiter Bevölkerungsschichten

Die Situation verlangt eine Veränderung der Werteinstellung und des Verhaltens bei einer möglichst *breiten* Schicht der Bevölkerung. Es genügt nicht, wenn nur einzelne besonders verantwortungsbewußte Menschen die Gefahren sehen und ihnen zu begegnen suchen. Es handelt sich vielmehr um sozialethische Fragen im strengen Sinn, d. h. um Probleme, die nur durch ein gemeinsames Zusammenwirken aller (oder doch eines Großteils der Bevölkerung) gelöst werden können. Für die Bevölkerungsentwicklung in Südamerika ist es beispielsweise völlig unerheblich, wenn dort nur einzelne Familien aus sittlicher Verantwortung ihre Kinderzahl beschränken. Den Gefahren einer drohenden Übervölkerung kann nur durch einen allgemeinen Mentalitätswandel begegnet werden, indem gerade in den ärmeren und weniger gebildeten Bevölkerungsschichten das Bewußtsein geweckt wird, daß eine möglichst große Kinderzahl kein unbedingt erstrebenswertes Ziel mehr darstellt. Für manche Probleme (z. B. im Bereich des Umweltschutzes oder der Verbesserung der Lage der Entwicklungsländer) lassen sich nicht einmal auf der Ebene eines ganzen Volkes oder Staates Lösungen finden. Hier ist eine weltweite Zusammenarbeit erforderlich und dringlich.

3. Freiheit von äußerem Zwang

Die Situation erfordert in größtmöglicher *Freiheit* vollzogene Verhaltensänderungen. Viele gefährliche Entwicklungen lassen sich nur wenig durch äußere Reglementierung steuern, oder aber staatliche steuernde Eingriffe begegnen schwerwiegendsten Bedenken. Beispielsweise sollte den einzelnen Familien die Entscheidungsfreiheit unbedingt erhalten bleiben, die Zahl ihrer Kinder selbst zu bestimmen. Stellt doch die Familie den intimsten Lebensbereich, einen wesentlichen Teil der diesseitigen Lebenserfüllung des Menschen überhaupt dar, den dieser in möglichst freier eigener Verantwortung sollte gestalten können. – Außerdem lassen sich in den modernen demokratischen Gesellschaften staatliche Eingriffe nur dann auf lange Sicht und wirksam durchsetzen, wenn sie von einer breiten Zustimmung der Bevölkerung getragen werden. Der Versuch, noch so notwendige und für das Gemeinwohl erforderliche Verhaltensänderungen rein durch staatliche Machtmittel und gegen die Wertüberzeugungen der Bevölkerung zu erzwingen, führt nur zur politischen Unruhe und ist letztlich zum Scheitern verurteilt.

4. Vertrauen auf anerkannte soziale Autorität

Die Situation erfordert einen Wandel der Werteinstellung und des Verhaltens, der sich auf eine möglichst hohe *moralische Autorität* stützt. Rationale Überlegungen über die Gefahren sozialer Entwicklungen und die daraus zu ziehenden Folgen sind zu schwierig, zu wenig wirklichkeitsnah, zu lebensfern, als daß die meisten Menschen sie vollziehen und ihr Verhalten danach bestimmen würden. Das Alltagsverhalten wird vielmehr weit stärker durch Tradition und soziale Konvention gesteuert als durch abstrakte Vernunftüberlegungen der einzelnen. Diese vermögen das Verhalten der Menschen nur insofern breitenwirksam zu verändern, als sie von einer anerkannten sozialen und religiösen Autorität vermittelt und so in einen sozialen Kontext eingebettet werden. Dies gilt in besonderem Maße dann, wenn nicht nur das Bewußtsein für neue sittliche Verpflichtungen geweckt, sondern konkrete Verhaltensweisen heute unter veränderten Bedingungen anders beurteilt werden müssen, also ein echter Bewußtseinswandel hervorgerufen werden soll. Man denke an das schon erwähnte Beispiel der Bewertung einer hohen Kinderzahl in einer Familie.

III. Die Chancen der Kirche

Wie kaum eine andere Institution verfügt die katholische Kirche über Möglichkeiten, auf einen

Wandel des sittlichen Bewußtseins und der Verhaltensweisen hinzuwirken, der diesen genannten Bedingungen entspricht.

1. Einfluß auf den innerkirchlichen Raum

Für weite Kreise der *katholischen Bevölkerung* besitzt die Lehre der Kirche, wie sie von Papst und Bischöfen vorgetragen wird, gerade in Moralfragen noch immer eine große Autorität. In den Kreisen katholischer Intellektueller mag zwar das Vertrauen, daß das Lehramt in der Verkündigung der Sittenlehre immer die Akzente richtig setzt und das sachlich Richtige trifft, in den letzten Jahren etwas zurückgegangen sein. Für die einfachen Schichten des Volkes, auf deren Verhalten es hier besonders ankommt, gibt es dennoch keine Institution, deren Wort ein vergleichbar hohes moralisches Gewicht besäße und die einen derartig breiten Einfluß ausüben könnte wie die Amtskirche. Dabei erleichtert die hierarchische Struktur die rasche Vermittlung von Werteinsichten von der römischen Zentrale bis hin zum Gewissen des einzelnen, das in Predigt und persönlicher Beratung im Beichtstuhl unmittelbar angesprochen werden kann. Für diese Aufgabe stehen der Kirche in ihren Priestern, Ordensleuten und Katecheten geschulte Fachkräfte hauptberuflich zur Verfügung wie keiner anderen Organisation in vergleichbarem Umfang.

2. Einfluß auf den außerkirchlichen Raum

Auch außerhalb des katholischen und selbst außerhalb des christlichen Raumes bringt man heute der Kirche eine gewisse wohlwollende Achtung entgegen, durch die ihr Wort Aufmerksamkeit und Gehör findet oder wenigstens kritische Diskussion, wenn man glaubt, ihm nicht zustimmen zu können. Kirchliche Verlautbarungen zu sittlichen Fragen werden in der Presse kommentiert. Wie ernst sie genommen werden, ist bei der weltweiten Diskussion um die Enzyklika «Humanae Vitae» deutlich geworden. Offensichtlich fühlt man ein gewisses Bedürfnis nach einer moralischen Instanz, die nicht unmittelbar im politischen Interessenstreit steht und die für die gemeinsamen großen Menschheitsfragen eine Orientierungshilfe zu bieten vermag, also nach einer Art Weltgewissen. Die UNO mit ihren Sonderorganisationen, von der man einige Zeit hoffte, daß sie diese Rolle übernehmen könnte, droht immer mehr im Sog politischer Blockbildungen und Auseinandersetzungen an moralischem Ansehen zu verlieren. Daß die Kirche über keine unmittelbare politische Macht mehr verfügt, wirkt sich hingegen günstig aus. Während früher die Öffentlichkeit mit gereizter Empfindlichkeit gegen jede Äußerung der Amtskirche zu politischen, wirtschaftlichen und sozialen Fragen reagierte, erwartet man geradezu heute von ihr eine Stellungnahme zu sittlich bedeutsamen Fragen des öffentlichen Lebens und kritisiert Päpste der Vergangenheit dafür, daß sie aus politischer Rücksicht nicht klar und energisch genug ihre Stimme gegen Ungerechtigkeiten in der Welt erhoben hätten. Positiv wird beispielsweise anerkannt, daß die Enzyklika «Populorum Progressio» – trotz mancher strittiger Einzelaussagen – dazu beigetragen hat, das Gewissen der Industrienationen für die Fragen der Entwicklungsländer zu wecken.

3. Chancen der Wahrheitsfindung

Die Kirche wird ihrer Verantwortung nur dann gerecht werden, wenn man sich auf ihre moralischen Weisungen verlassen kann, wenn sie sich also ein sachlich zutreffendes Urteil über die Situation zu bilden vermag. Es wäre ebenso verhängnisvoll, wenn sie neu auftretende Gefahren übersehen oder verharmlosen wie wenn sie umgekehrt leichtgläubig Modeströmungen und Unheilsprophezeiungen Glauben schenken würde. In beiden Fällen würde sie die Menschen in Irrtum führen, die ihrem Wort vertrauen, und langfristig auch ihre Autorität verspielen. Diese Aufgabe ist nicht leicht, die Zeichen der Zeit zu erkennen und richtig zu deuten. Zwar fallen rein «technische» Probleme des politischen, wirtschaftlichen und sozialen Lebens nicht unter ihre Zuständigkeit, sondern nur deren moralische Seite.[3] Aber auch dafür bedarf es heute eines umfangreichen und detaillierten Sachwissens und einer ausgewogenen Urteilsfähigkeit.

Nun befindet sich aber die katholische Kirche gerade für die Erarbeitung von derartigen gesicherten Erkenntnissen über das hier und jetzt Gesollte in einer besonders günstigen Lage. In ihren Theologen, den Bischöfen wie den Wissenschaftlern, verfügt sie über einen großen und qualifizierten Stab von Fachleuten, die sich hauptberuflich mit Fragen der Moral, der Sinndeutung des menschlichen Daseins und der rechten Lebensgestaltung beschäftigen. Ihre Katholizität, durch die sie Menschen aus fast allen Ländern, Kulturen und Erdteilen in demselben christlichen

Glauben vereint, bietet ihr die Möglichkeit für einen weltweiten friedlichen Dialog über alle Gegensätze der Rassen, Nationen und Klassen hinweg. Nur auf diese Weise lassen sich aber Lösungen finden, die allgemein akzeptiert werden können. Zusätzlich zu den hauptamtlich in ihren Diensten stehenden Kräften vermag sie auf ein breites Reservoir von Menschen guten Willens zurückzugreifen, die aus ethischer Motivation bereit sind, mit ihrem Wissen und ihrer Lebenserfahrung zur Findung sachgerechter und zeitgemäßer Lösungen beizutragen. Um der Dringlichkeit der angesprochenen Probleme willen dürften sich selbst verantwortungsbewußte Menschen von außerhalb der Kirche und des christlichen Glaubens zur Mitarbeit gewinnen lassen. So müßte es ihr in weltweiter Zusammenarbeit möglich sein, richtungweisende Zielvorstellungen zu erarbeiten, die an sachlicher Überzeugungskraft und Wirklichkeitsnähe allen Ansprüchen genügen und dadurch ihrerseits wieder die Autorität des Wortes der Kirche stärken.

IV. Erfordernisse auf seiten der Kirche

Diese Überlegungen über Verantwortung und Chancen der Kirche in der heutigen Welt mögen in der Theorie noch so einleuchtend sein, angesichts der Wirklichkeit erscheinen sie wie utopisches Wunschdenken. Das Bild, das sich weite Kreise der Öffentlichkeit – bei aller Hochachtung – von der Kirche machen, die Erwartungen, die auch gläubige Katholiken ihrer Moralverkündigung entgegenbringen, lassen sie eher als Hemmnis denn als dynamische Antriebskraft eines Bewußtseinswandels erscheinen, der sich an der Zukunft orientiert. Woher kommt das? Was müßte sich in der Kirche ändern, damit sie dieser drängenden Aufgabe besser gerecht wird?

Anlaß zur Skepsis sind nicht allein die unübersehbaren Schwierigkeiten, die sich gewissermaßen *von außen her* dem Versuch einer gezielten Veränderung sozialer Wertauffassungen entgegenstellen. Die Kirche mag zwar über bessere Einflußmöglichkeiten auf das Verhalten der Menschen verfügen als andere Institutionen, es ist aber fraglich, ob diese ausreichen, um die erforderlichen Verhaltensänderungen tatsächlich herbeizuführen, selbst wenn sie sich in der denkbar vollkommensten Weise für diese Aufgabe einsetzen würde. Die Erfahrung der Jahrhunderte führt zu keiner allzu optimistischen Einschätzung der Erfolgschancen kirchlicher Moralpredigt. Mit einer Diskrepanz zwischen den von der Kirche verkündeten sittlichen Forderungen und ihrer Erfüllung wird also auch in Zukunft zu rechnen sein, doch gerade deshalb müßten um so energischere Anstrengungen in dieser Richtung unternommen werden.

Entscheidender noch ist aber die Frage: Welche Hindernisse müssen *innerhalb* der Kirche selbst abgebaut werden? Ist es nicht denkbar, daß auch sie durch Versäumnisse Schuld auf sich lädt, insofern sie immer auch eine Kirche der Sünder ist? Wie müßte sie sich der Welt präsentieren, um den Forderungen der Zeit zu genügen?

1. Glaubwürdigkeit

Die Kirche wird mit ihren Weisungen um so leichter Gehör finden, je überzeugender sie deutlich zu machen versteht, daß sie damit keine irgendwie gearteten Eigeninteressen vertritt, sondern daß es ihr einzig und allein um die Wahrheit und um das Wohl der Menschen geht. Gerade dadurch nimmt sie ja gegenüber anderen gesellschaftlichen Institutionen eine Sonderstellung ein, daß sie sich von ihrer Sendung und ihrem Selbstverständnis her keinen politischen oder wirtschaftlichen Interessen verpflichtet weiß, sondern unmittelbar und ohne Nebenabsichten dem eigentlichen Heil der Menschen.

Zur Erfüllung ihrer Heilsaufgabe bedarf sie allerdings einer gesellschaftlichen Verfaßtheit mit einem Verwaltungsapparat und eigenen Organisationsstrukturen, die mit Notwendigkeit ein gewisses Eigengewicht entwickeln. Das beeinträchtigt insofern die moralische Überzeugungskraft der Kirche, als sie sich nach außen hin als ein Herrschaftsverband darstellt wie andere gesellschaftliche Gruppierungen, die Einfluß und Macht ausüben wollen. Diese politische Macht kann auch der Kirche zur Versuchung werden, wie die Geschichte bezeugt. Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die Kirche offen zugegeben, im Laufe der Geschichte gelegentlich in einer Weise gehandelt zu haben, «die dem Geiste des Evangeliums wenig entsprechend, ja sogar entgegengesetzt war».[4] Auch wenn sie sich jetzt voll zu dem Recht auf Religions- und Gewissensfreiheit bekannt hat,[5] wenn sie klar ausgesprochen hat, daß «die dem Evangelium eigenen Wege und Hilfsmittel weitgehend verschieden sind von den Hilfsmitteln der irdischen Gesellschaft»,[6] auch wenn sie sogar versprochen hat, «auf die Ausübung von legitim erworbenen Rechten zu verzichten, wenn fest-

steht, daß durch deren Inanspruchnahme die Lauterkeit ihres Zeugnisses in Frage gestellt wird»,[6] so bleibt doch noch manches zu tun, um diese guten Vorsätze in die Tat umzusetzen, und Versäumnisse und Fehler der Vergangenheit wirken noch nach und beeinträchtigen die Glaubwürdigkeit des kirchlichen Zeugnisses.

Neben der Art, wie die Kirche ihre (im übrigen immer geringer werdende) weltliche Macht nach außen ausübt, wird sie auch ihre eigenen *inneren* Organisationsstrukturen überprüfen müssen, ob sie noch zeitgemäß sind und dem hohen moralischen Anspruch ihres Selbstverständnisses entsprechen. Anstoß erregen heute weniger die moralischen Schwächen einzelner Vertreter der Kirche als vielmehr ein institutioneller Rückstand an Freiheits- und Persönlichkeitsrechten, die auf der politischen Ebene im Rechtsstaat schon lange selbstverständlich geworden sind. Wenn beispielsweise die Gerechtigkeit und Fairneß eines kirchlichen Prozeßverfahrens gegen einen Theologen, der eines Lehrirrtums angeklagt ist, nicht über jeden Zweifel erhaben ist, wird die Glaubwürdigkeit des kirchlichen Dienstes an der Wahrheit darunter leiden. Die Menschen unserer Zeit reagieren aus bitterer Erfahrung äußerst mißtrauisch gegen alles, was an eine politisch manipulierte offizielle «Wahrheit» in autoritären Systemen erinnert. Zwar ist auch hier seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein innerkirchlicher Bewußtseinswandel zu beobachten. Das Dokument der Bischofssynode von 1971 «De Iustitia in Mundo» stellt eine ganze Liste von Gerechtigkeitsforderungen auf, die auch innerhalb der Kirche um ihrer Glaubwürdigkeit willen erfüllt werden sollten, wozu auch ausdrücklich das Recht auf Meinungs- und Gedankenfreiheit gezählt wird und das Recht eines jeden, im Geiste eines Dialogs gehört zu werden.[7] Aber noch immer herrscht weithin die Meinung vor, es gehöre Mut dazu, in der Kirche völlig offen seine eigene Auffassung zu vertreten, weil man gegebenenfalls mit administrativer Repression rechnen müsse. Noch immer vermuten viele, die Amtsträger der Kirche verträten manchmal nach außen hin Positionen, von denen sie innerlich gar nicht voll überzeugt sind, weil sie – bewußt oder unbewußt – die «Treue zur Kirche», d.h. die Loyalität zum organisatorischen System, über die erkannte Wahrheit zu stellen bereit sind. Noch immer halten es viele für fast aussichtslos, das Lehramt gerade in Fragen der Moral mit noch so überzeugenden Sachargumenten dazu zu bewegen, eine einmal getroffene Entscheidung zurückzunehmen, wenn sich diese im Erkenntnisfortschritt als unzureichend begründet herausgestellt hat, weil man von einem solchen Eingeständnis einen Autoritätsverlust befürchtet.[8] Solange aber der Verdacht besteht, für die kirchenamtliche Interpretation des Sittengesetzes gelte «auctoritas non veritas facit legem», wird der sittlichen Mahnung der Kirche die letzte Überzeugungskraft fehlen.

2. Offenheit für neue Erkenntnisse

Die Kirche wird nur in dem Maße bewußtseinsverändernd wirken können, als sie selber zu einem Bewußtseinswandel fähig und bereit ist, d.h. als sie neue Erkenntnisse zu übernehmen, zu gewinnen und daraus die Konsequenzen zu ziehen vermag. Hier ist wohl am meisten ein Umdenken kirchlicher Kreise erforderlich. In einer sich wandelnden Welt genügt es nicht zur zeitgemäßen Moralverkündigung, die alten bewährten Wahrheiten von überzeitlicher Geltung zu wiederholen oder sie bestenfalls in einer etwas moderneren Sprache zu formulieren. Zwar wird sich das Christentum als eine historisch gestiftete Religion immer an ihrem Ausgangspunkt, an der in Jesus Christus ergangenen Offenbarung Gottes, orientieren müssen, die Kirche wird sich immer auch die Glaubenserfahrung ihrer eigenen Tradition zunutze machen, und gewisse allgemeine Moral*prinzipien* besitzen wohl überzeitliche Geltung. Dennoch macht die konkrete Verwirklichung des Christentums und die Anwendung dieser Prinzipien je nach Zeit und Umständen eine je verschiedene Akzentsetzung notwendig und erfordert eine jeweils neue Auseinandersetzung mit den Problemen der Zeit. So kann dasselbe Evangelium, können dieselben Moralprinzipien unter Umständen entgegengesetzte konkrete Verhaltensweisen als sittlich geboten erscheinen lassen. Außerdem muß auch in Fragen der Moral mit der Möglichkeit neuer, vertiefter Einsichten, eines echten Erkenntnisfortschritts gerechnet werden. Dann ist es aber gerade Aufgabe des kirchlichen Lehramtes, den Christen zu helfen, das Neue in ihr Glaubensleben zu integrieren. Wer dauernd betont, das einzig Wahre schon immer richtig gewußt zu haben, erscheint dem heutigen Menschen als weniger glaubwürdig als einer, der Irrtümer der Vergangenheit offen zugibt und damit beweist, daß er aus Fehlern zu lernen fähig ist. Will die Kirche die Menschen in ihrer Gewissensentscheidung nicht allein lassen, muß sie ihnen jedenfalls

über die allgemeinen Wahrheiten hinaus auch sagen, was in dieser unwiederholbaren geschichtlichen Situation bei dem gegebenen Erkenntnisstand zu tun ist und welche Aufgaben hier und jetzt Priorität beanspruchen, also konkrete Weisungen geben, die nach Zeit und Ort verschieden sein können.

Dabei werden sich innerkirchliche Auseinandersetzungen und Konflikte kaum vermeiden lassen, etwa eine Unruhe darüber, daß die Kirche früher etwas anderes verkündet hat als heute. So wenig man die daraus entstehende Gewissensnot vieler Gläubigen wird geringschätzen dürfen, ihr vielmehr mit verständnisvoller Belehrung wird entgegenwirken müssen, so wäre doch ein ausweichendes Schweigen des Lehramtes in einer solchen Situation unverantwortlich und mehr noch ein sachlich unberechtigtes Festhalten an Auffassungen der Vergangenheit aus der Angst heraus, «die einfachen Gläubigen nicht zu verwirren». Es bestünde dann nämlich Gefahr, daß entweder die Christen im guten Glauben und im Vertrauen auf das Lehramt ihre objektiv gegebenen sittlichen Pflichten nicht richtig erfüllen oder in einen Gewissenskonflikt getrieben würden zwischen dem Gehorsam gegenüber dem Lehramt und den Erfordernissen der Zeit. Nicht zwischen Kirche und «Welt», sondern innerhalb der Kirche müssen also solche Konflikte ausgetragen werden, und zwar so frühzeitig wie nur möglich.

3. Dialogfähigkeit

Um den Menschen zeitgemäße und zuverlässige sittliche Weisungen geben zu können, wird die Kirche die ganzen geistigen Reserven zu mobilisieren haben, die ihr zur Verfügung stehen. Das bedeutet, daß innerhalb der Kirche ein lebendiger, herrschaftsfreier Dialog institutionalisiert werden muß, an dem alle teilnehmen, die etwas zur sittlichen Wahrheitsfindung beizutragen haben. Aufgabe der Kirchenleitung ist es, möglichst optimale Vorbedingungen für diese dialogische Wahrheitsfindung zu schaffen.

Wie das im einzelnen zu bewerkstelligen ist, darüber wird im Augenblick viel diskutiert. Eines ist jedenfalls sicher: Die heute anstehenden sittlichen Fragen sind so komplex, daß sie unmöglich nur mit dem gesunden Menschenverstand oder von Experten nur einer bestimmten Fachrichtung beantwortet werden können. Die modernen Wissenschaften, insbesondere die Humanwissenschaften, haben eine ganze Fülle von neuen Erkenntnissen gebracht, die auch für die Moral von hoher Bedeutung sind. Es ist aber noch nicht gelungen, all die vielfachen oft einander scheinbar widersprechenden Ergebnisse zu einem befriedigenden Gesamtentwurf, einem dem heutigen wissenschaftlichen Bewußtsein entsprechenden Weltbild, zu vereinen. So gibt es also – ganz abgesehen von den kulturellen Verschiedenheiten der einzelnen Länder und Erdteile – keine Philosophie, die in einer allgemein anerkannten Weise das Lebensgefühl der Gegenwart ausdrücken würde und die geeignet wäre, als Übersetzungshilfe für die Botschaft des Evangeliums in die Sprache unserer Zeit zu dienen. Die Denkweise der scholastischen Philosophie, in der bis vor kurzem die kirchliche Lehre formuliert wurde, wird vom heutigen Menschen immer weniger verstanden und vor allem immer weniger als Ausdruck des eigenen Denkens und der eigenen Erfahrung empfunden, sondern als wirklichkeitsfremde und antiquierte Fachsprache einer elitären Gruppe von Klerikern.

Daraus erklärt sich, daß der Pluralismus der Auffassungen innerhalb der Kirche wohl bis zu einem gewissen Grade unvermeidlich ist. Er wirkt sich selbstverständlich auch auf die Beurteilung praktischer Fragen aus. Am wenigsten läßt er sich dadurch überwinden, daß das Lehramt nur altbekannte Aussagen und Entscheidungen der Vergangenheit wiederholt und auf deren Verbindlichkeit besteht, die als solche zwar weiterhin ihre Bedeutung behalten, deren genauerer Sinn im veränderten Kontext der Gegenwart aber gerade zur Frage steht. Papst und Bischöfe wären aber auch schlechthin überfordert, wollten sie in ihrer persönlichen Eigenschaft als Theologen auf alle anstehenden Fragen durch privates Studium sachgerechte Lösungen zu finden suchen. Ähnlich wie Menschen in vergleichbaren Positionen des modernen öffentlichen Lebens, von denen dynamische Führung und nicht bloß bewahrende Verwaltung erwartet wird, werden sie ihrer Verantwortung nur dann gerecht werden können, wenn sie diese zu delegieren verstehen und ihre Hauptaufgabe darin erblicken, den Prozeß der gemeinsamen Wahrheitsfindung anzuregen, zu leiten und den erzielten Konsens im Namen der Kirche zu vertreten und zur Geltung zu bringen. In dieser integrativen Funktion werden sie ihre Lehrautorität wirksamer behaupten als durch einbahnige Kommunikation von oben nach unten. So ist es Aufgabe des ganzen Gottesvolkes, «auf die verschiedenen Sprachen unserer Zeit zu hören, sie zu unterscheiden, zu deuten und im Licht des Gotteswortes zu beur-

teilen».[9] Das wird einerseits zu einem besseren Verständnis der geoffenbarten Wahrheit führen,[9] andererseits wird die von der Kirche verkündete Lehre nicht als Bevormundung oder klerikale Besserwisserei, sondern als echte Hilfe an die Menschen empfunden werden.[10]

V. Theologische Bestätigung

Wieweit sind aber die hier verwendeten soziologischen Kategorien überhaupt angemessen, um Zielvorstellungen für das Wirken der Kirche zu umschreiben? Ist deren Geheimnis nicht ausschließlich im Glauben und durch die Glaubenswissenschaft erkennbar? Diese Frage bedürfte einer eingehenden Erörterung. Hier müssen Andeutungen genügen. Zweifellos kann die Kirche nicht einfach soziologische Modelle, Erwartungen und Forderungen der Zeit blind übernehmen und für sich verbindlich machen, sondern muß genau prüfen, wieweit sie ihrem eigenen Selbstverständnis entsprechen. Die Soziologie kann nicht an die Stelle der Theologie treten. Andererseits unterliegt die Kirche als sichtbare Gemeinschaft den für alle sozialen Gebilde gültigen Gesetzen. Ohne soziologische Reflexion kann die Theologie leicht zur Ideologie des Vergangenen werden, wenn beispielsweise die Kirche sich ausgerechnet jene sozialen Organisationsformen zu eigen macht und als theologisch legitimiert ausgibt, die in der weltlichen Gesellschaft gerade glücklich überwunden wurden.

Für die hier skizzierte Auffassung von der Aufgabe der Kirche in einer sich wandelnden Welt gibt es aber auch offenbarungstheologische Ansatzpunkte. Es ließe sich zeigen, daß das Neue Testament seine sittlichen Weisungen nicht als ein in sich abgeschlossenes, ein für allemal geltendes ethisches System versteht, wie dies das Gesetz des Alten Bundes zu sein beanspruchte, sondern vielfach darauf verweist, daß das sittlich Richtige erst zu suchen ist. In seinen Briefen knüpft Paulus unbefangen an Elemente der zeitgenössischen heidnischen Philosophie an und macht sich diese zu eigen. In der Weiterführung dieser apostolischen Verkündigung hat die Kirche nicht nur die Offenbarung bewahrt, sondern sie auch hermeneutisch entsprechend den veränderten Bedingungen der Zeit zu interpretieren und weiterzuentwickeln gewußt bis hin zur Entfaltung einer eigenen katholischen Soziallehre im 19. und 20. Jahrhundert.[11] Sie mußte allerdings auch die bittere Erfahrung machen, daß ihr ganze Völker oder gesellschaftliche Gruppen weitgehend verlorengingen (beispielsweise China durch den Ritenstreit oder die Arbeiterschaft im Gefolge der industriellen Revolution), wenn sie die Zeichen der Zeit nicht richtig erkannte oder nicht rechtzeitig und nicht mutig genug reagierte.[12]

Daß die Kirche die praktische Wahrheit nicht in einem bloßen buchstabengetreuen Festhalten am geoffenbarten Gesetz wie im Alten Testament finden kann, sondern das Vertrauen haben darf, daß auch ihr eigenes Suchen immer wieder erfolgreich sein wird, dafür kann sie sich auf das Wort Jesu stützen: «Noch vieles hätte ich euch zu sagen, doch ihr könnt es jetzt noch nicht ertragen. Der Geist der Wahrheit, er wird euch in die volle Wahrheit einführen.»[13] Dabei ist die Gesamtkirche der ursprüngliche Quellort der sittlichen Erkenntnis.[14] Nach Paulus vollzieht sich dieses Erkennen in einer polaren Spannung: Einmal als unmittelbare innere Belehrung der Glieder der Gemeinde durch den Geist Jesu Christi, zum andern als äußere Belehrung durch die Glaubensunterweisung, also die apostolische Tradition.[15]

Die innere Belehrung ist die Erfüllung der messianischen Verheißung, nach der Gott sein Gesetz in das Innere der Gläubigen legt und es ihnen ins Herz schreibt, so daß niemand mehr einen anderen zu belehren braucht, sondern alle von Gott belehrt sind. Dieses Suchen des Willens Gottes erfolgt gemeinschaftlich in der Kirche unter der Weisungsvollmacht der berufenen Verkünder des Evangeliums und im Anschluß an die überlieferte Botschaft, aber doch auch nicht so, als komme die aktive Wahrheitsfindung im Heiligen Geist mit Notwendigkeit der Kirche ausschließlich oder vorwiegend über das Lehramt zu, so unabdingbar dessen Funktion für die Sicherstellung der Einheit der Lehre bleibt. Zwischen den Erfordernissen der Gegenwart, wie sie eine soziologische Betrachtung aufweist, und der Offenbarungstradition besteht kein Gegensatz. Je besser die Kirche ihnen gerecht wird, um so treuer bleibt sie vielmehr auch ihrem eigentlichen Ursprung.

[1] Konzilskonstitution Gaudium et Spes, Nr. 3.
[2] Am meisten Aufsehen hat erregt die Studie von D. Meadows u.a., Die Grenzen des Wachstums (Stuttgart 1972) (The Limits to Growth [New York 1972]).
[3] Enzyklika Quadragesimo Anno, Nr. 41.
[4] Konzilserklärung Dignitatis Humanae, Nr. 12.
[5] Ebd., Nr. 2.
[6] Konzilskonstitution Gaudium et Spes, Nr. 76.

[7] Römische Bischofssynode 1971 (Trier 1972) 85–105, bes. 96ff (Act. Apost. Sedis 63 [1971] 923–942).

[8] Geradezu greifbar kommt diese Angst im sog. Minderheitsbericht der Päpstlichen Kommission für Geburtenregelung zum Ausdruck, in dem das Gewicht nicht auf ethischen Sachargumenten, sondern auf der Behauptung liegt, die Kirche könne ihre Auffassung nicht ändern, weil sie sich in einer so wichtigen Sache nicht geirrt haben könne – auch bei einer nicht im technischen Sinne unfehlbaren Lehre. Vgl. Herder-Korrespondenz 21 (1967) 429 bis 439.

[9] Konzilskonstitution Gaudium et Spes, Nr. 44. Vgl. auch Nr. 92.

[10] Ebd., Nr. 41–42.

[11] Vgl. W. Kerber, Hermeneutik in der Moraltheologie: Theol. u. Philos. 44 (1969) 42–66.

[12] Vgl. das Dokument der deutschen Synode Kirche und Arbeiterschaft, Vorlage veröffentlicht in Synode 6 [1974] 5–34.

[13] Joh 16, 12f.

[14] Vgl. Konzilskonstitution Lumen Gentium, Nr. 12: «Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2, 20 und 27), kann im Glauben nicht irren.» Im Zusammenhang mit dieser Irrtumslosigkeit wird auf den «übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes» verwiesen.

[15] Vgl. H. Schürmann, Die Gemeinde des Neuen Bundes als der Quellort des sittlichen Erkennens nach Paulus: Catholica 26 (1972) 15–37.

WALTER KERBER

geboren 1926 in Karlsruhe (Baden), Jesuit, 1955 zum Priester geweiht, studierte Philosophie und Theologie in Pullach bei München und West Baden (Ind., USA), danach Wirtschaftswissenschaften und Philosophie in Freiburg i.Br. und Rom. Lic. theol. (Loyola University Chicago), Dr. phil. (Päpstliche Universität Gregoriana), Dr. rer. pol. (Universität Freiburg i.Br.). Er ist Professor für Ethik und Sozialwissenschaften an der Hochschule für Philosophie in München. Zahlreiche Veröffentlichungen zu sozialethischen, insbesondere wirtschaftsethischen Fragen, u.a.: Katholische Soziallehre, in: Demokratische Gesellschaft (München 1975).

25. MAI 1977

- 6. JULI 1977

13. OKT. 1977

3. MAI 1978

28. AUG. 1978

27. 2. 81

11. JUNI 1981

17. 7. 81.

29. JULI 1981

- 7. SEP. 1981

3. DEZ. 1981

12. 02. 82

12. Feb. 1982

16. MRZ. 1982

29. JUNI 1982

28. OKT. 1982

10. 1. 83

01. MRZ. 1983